

ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ
РОССИИ



Сборник 2

ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ РОССИИ

Сборник 2

Москва — 1998

042(02)1

Редколлегия:

д.и.н. П.Н.Зырянов,
д.и.н. Б.М.Клосс,
Л.П.Найденова (ответственный секретарь),
д.и.н. Н.В.Синицына,
член-корр. РАН Я.Н.Щапов (ответственный редактор)

Рецензенты:

д.и.н. В.Я.Гросул, д.и.н. А.В.Назаренко

*Сборник подготовлен
в Центре истории религии и церкви в России*

ISBN 5-8055-0004-3

© Институт российской
истории РАН, 1998 г.

ВВЕДЕНИЕ

Второй сборник статей, подготовленный Центром истории религии и церкви Института российской истории РАН продолжает серию исследований, посвященную различным вопросам русской церковной истории и духовной жизни. В него вошли работы научных сотрудников Института, аспирантов, а также исследователей, выступавших с докладами на конференциях и заседаниях, проведенных Центром.

Сборник открывается статьей Я. Н. Щапова о религиозном осмыслении социальной и политической действительности X—XIII вв. в древнерусских летописях: причин стихийных и военных бедствий, факторов, влияющих на действия горожан, князей или епископов. Изучение этих концепций средневековых книжников позволяет глубже проникнуть в их систему мышления, столь отличную от секулярного мышления нового времени.

Начальная история русской церковной организации на низшем ее уровне — с трудом прослеживаемое возникновение церковного прихода в сельской местности, основание новых церквей и поставление священников в них — разносторонне изучена Д. А. Баловневым на материалах XIV — конца XV веков. Это время, когда христианство на Руси стало достоянием не только города, как в домонгольский период, а и деревни.

История вкладов в Троице-Сергиев монастырь в XVII в. показана в статье С. В. Николаевой. За сухими цифрами и диаграммами земельных, денежных и других вкладов стоит заметная эволюция социально-религиозной активности слоев, обладавших собственностью в этом веке. Она отмечает — значительное увеличение возможностей у крестьян позаботиться о сохранении вечной памяти о себе и о спасении души, усиление голоса монашества, снижение

доли боярства и дворянства, некогда бывших единственными вкладчиками в монастыри.

Две статьи посвящены русским церковным деятелям. Архимандритом Макарием впервые собраны документальные данные о современнике митрополита Макария XVI в., архиепископе ростовском Никандре, управлявшем своей епархией около 20 лет. В статье, посвященной митрополиту Иннокентию (Вениаминову), 200-летие которого исполняется в 1997 г., И. А. Курляндский показывает некоторые стороны благотворительной деятельности святителя, основавшего под Москвой училище, больницу и богадельню.

Целый мир русской духовной, языковой, писательской и издательской культуры вскрывает в своей работе Н. Н. Лисовой. На основе изучения русских переводов книг о праведной христианской жизни, «Добротолубии», он показывает тесные связи этой культуры с раннехристианской, византийской и поздней украинской и молдавской, объясняя тем самым широкое признание этого руководства в православном мире.

Историю трудных взаимоотношений государственной власти России с католиками в стране в XIX в. прослеживает Е. А. Вишленкова по архивным материалам о подготовке известного труда Д. А. Толстого, выявляя факты, неизвестные историкам.

Завершается сборник исследованием истории церкви в революционное время. Начальный процесс отделения церкви от государства в России, еще до событий октября 1917 г. и декрета Советской власти рассматривает П. Я. Леонтьев. Он показывает роль съездов духовенства и мирян в выработке новых принципов положения церкви в стране и в подготовке Поместного собора 1917–1918 гг.

С выходом второго сборника это издание Института российской истории РАН становится серийным, что дает возможность постоянно публиковать в нем исследования, посвященные неизвестным или превратно освещавшимся прежде страницам истории России.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В ДРЕВНЕРУССКИХ ЛЕТОПИСЯХ

Неразрывная связь общественной мысли средневековья с религией, осмысление общественных явлений в Древней Руси через христианское мировосприятие общепризнанны в науке. Однако это общее положение со ссылкой на Ф. Энгельса выдвигалось не столько для того, чтобы поставить задачу проследить, как же реально воспринимал действительность христианин средневековья, сколько для того, чтобы противопоставить ту эпоху новому времени, как бы освободившемуся или освобождающемуся от такой зависимости. И в изучении средневековой мысли в наших исследованиях основным было выявление в ней светских, «прогрессивных» сторон, а также антицерковных взглядов и движений и пр. Действительно, нет оснований считать, что таких, не связанных непосредственно с верой в высшую потустороннюю силу, идей и воззрений не было или они не играли роли в свое время. Общественная и идейная жизнь средневековья скорее непонятна из-за своей сложности, чем проста или примитивна.

Но мы жили в атеистическом обществе и государстве, в котором религиозные идеи были изгнаны не только из исследований, но и из повседневной духовной жизни. Марксистский анализ в том виде, как он предписывался научным учреждениям, высшей школе и издательствам, не только требовал социально-конфликтного, упрощенного объяснения истории духовной жизни общества, но и допускал изучение религиозной мысли лишь в критическом, разоблачительном плане. При написании работы по истории общественной мысли средневековья, которая воспринималась как блестящее исследование, не только можно, но и нужно было вовсе не заниматься религиозными идеями эпохи.

Нашей наукой в советский период сделано много в плане выявления и изучения социальных, исторических, патриоти-

ческих, а также антицерковных идей на Руси, которые не привлекали такого внимания прежде. Вместе с тем, такое направленное и ограниченное внимание не могло не создать односторонней, неполной картины прошлого, что мы отчетливо видим сейчас, стремясь преодолеть эту традицию и раскрыть заново темы и сюжеты, находившиеся под запретом.

Религиозное восприятие и осмысление исторической действительности — интересная и важная тема истории общественной мысли, причем далеко не только средневековья, но и нового времени.

Можно выявить и обозначить несколько характерных черт этого восприятия и несколько тем, важных для понимания существа христианских (православных) идей об обществе. Они касаются как общих вопросов поведения человека средневековой Руси в современном ему мире, так и отношения его к отдельным явлениям и институтам социальной и политической жизни. При этом религиозные политические и социальные идеи, выражающие интересы человека, могут быть высказаны или сформулированы отдельными мыслителями и не получить широкого признания в обществе, но они могут стать распространенными широко и стать достоянием массового сознания. И в том, и в другом случае они интересны для исследователя, так как позволяют представить воззрения человека более реально, приближенно к тому, как они могли существовать в самой жизни.

1. СОБЫТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СЛЕДУЮТ БИБЛЕЙСКИМ ОБРАЗЦАМ И МОГУТ БЫТЬ ПОНЯТЫ НА ИХ ОСНОВЕ

В понимании древнерусского мыслителя-летописца, автора похвалы, поучения или церковной службы, — события, переживаемые в его время, являются повторением или развитием тех событий, которые происходили в библейской истории и описаны в Ветхом или Новом завете. Многие из достойных внимания действий, ситуаций и лиц имеют своими прототипа-

ми известных прежде. Так, кн. Владимир, креститель Руси, это есть «новый Костянтин великого Рима, иже крестивься сам и люди своя. Тако и съ (этот) створи подобно ему»¹. Невская победа князя Александра 1240 г. над шведским королем, желавшим пленить его землю — это повторение чуда, бывшего при попытке ассирийского царя Сенахирима захватить святой град Иерусалим². Об этом библейском семантическом фонде, которым пользовался древнерусский летописец, рассказывавший о современных ему событиях, пишет И. Н. Данилевский³.

Для осмысления подлинного, не внешнего, кажущегося, а внутреннего, скрытого, сущностного значения современного события нужно было прежде всего найти тот прототип, которому оно следует, ибо нынешнее событие является только повторением или новым выражением уже пережитого однажды человечеством. Здесь важны и ветхозаветные пророчества, исполняющиеся на современниках, и слова Христа, обращенные к его ученикам. Так, пресвитер (будущий митрополит) Иларион обращается к покойному князю Владимиру со словами: «поистине бысть на тебе блаженство Господа Исуса, реченое к Фоме: Блажени не видевше и веровавше» [в чудо] (Иоанн, 20, 29)⁴.

Страшный пожар, возникший в пасхальную ночь 1299 г. в Новгороде, в самую пору радости воскресения Христа и торжества духа над смертью, заставляет летописца видеть в этом исполнение ветхозаветного пророчества: «за грехы наша сбысться пророчество Исаия пророка, еже рече: преложю праздникы ваша в плач, игрища ваша в сетование...»⁵.

2. ФАКТОРЫ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ СУДЬБЫ ЛЮДЕЙ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ДЕЯТЕЛЕЙ

Многие политические события в жизни Руси XI–XIII вв., успешная или напрасная деятельность того или иного князя, посадника или епископа, процветание или бедствия города, победы или поражения войск в представлении

ях их современников связаны прежде всего с противостоящими друг другу христианскими понятиями послушания воле Божией и греха. Другим важным фактором в определении деятельности человека было присутствие дьявола в этой деятельности.

Соотношение божественного участия в определении судьбы человека на земле, еще на этом свете, и вмешательства дьявола прослеживается по многим свидетельствам, главным образом летописным. Но наиболее ярко оно представлено в особом трактате — анонимном «поучении о казнях Божиих», включенном в Повесть временных лет в связи с поражением древнерусских князей в битве с половцами в 1068 г. Здесь дается следующая концепция причин, вероятно, наиболее частых политических бедствий на Руси — военных конфликтов. Нашествия иноплеменников, военные поражения при защите «Русской земли» — это наказание за грехи народа, который забывает о Боге. Также в гневе посылает Господь наказания в виде смерти, или голода, или засухи, или саранчи. Это напоминание о том, чтобы мы покались, ибо Бог не хочет людям зла, но блага. В отличие от внешних, военных поражений, междоусобные войны князей — результат деятельности не Бога, а дьявола, который радуется злему убийству и крови, пролитой братьями, разжигая ссоры между ними, зависть и клевету⁶.

Это разделение причин внешних и внутренних военных конфликтов можно объяснить, вероятно, тем, что нашествия иноплеменников, как и голод, и саранча, не могут быть предотвращены слабыми силами человека, ибо регулирование этих бедствий вне его компетенции. В отличие от этого, нарушения мира внутри страны, междоусобные войны — это результат деятельности самих князей и находится в их власти. Таким образом, в «Поучении о казнях Божиих» можно видеть сильный религиозный аргумент в пользу мира между княжествами перед лицом кочевников, аналогичный тому призыву к единству древнерусских князей, каким является светское «Слово о полку Игореве» XII в. Это По-

учение впервые попадает в летопись при рассказе о сокрушительном поражении Руси от нового врага — половцев, но оно оказывается известным и актуальным и через полтора столетия, при попытке новгородского летописца понять причину поражения, нанесенного Руси монголами⁷.

Не только в этом трактате, но и при рассказе о тех бедствиях, которые переживает Русская земля, они объясняются божьим наказанием за грехи людей. Это относится прежде всего к военным поражениям. Составитель Галицко-Волынской летописи, рассказывая о поражении, нанесенном монголами в 1223 г., отмечает: «грех ради наших руским полком побежденным бывшим...», «татарам же, победившим русьския князя за прегрешение крестьяньское (т. е. за нарушение христианских заповедей — Я. Щ.), пришедшим и дошедшим до Новгорода Святополчьскаго...»⁸.

И в тех случаях, когда не враги нападают на Русь, а сами христиане идут военным походом на язычников, грехи не позволяют им выполнить эту богоугодную миссию. Совместный поход псковичей с немцами и чудью (эстами) на язычников-литовцев в 1236 г., окончившийся победой последних под Шауляем, вызвал такую же сентенцию новгородского летописца: «грех ради наших, безбожными погаными побеждены быша, приидоша койждо десятый в дома свои...»⁹.

Не всегда эта сентенция так кратка и выглядит всего лишь общим местом — топосом — в рассказах о поражениях. Разгром новгородских войск в Раковорской битве с немецкими рыцарями 1269 г. вызвал на страницах летописи интересное рассуждение о конкретных причинах гибели большого числа лучших воинов, причинах, которыми объясняется эта потеря. Это поражение вызвано не военным неумением новгородцев или плохой организацией сражения, а состоянием души человека:

«Тоже, братье, за грехы нас казнить Бог и отъят от нас мужи добре, и да быхом ся покаяли (чтобы мы осознали необходимость покаяния), якоже глаголет Писание: дивно

оружье молитва и пост. И паки (и еще): милостине, [когда она] совокупила с постом и молитвою, от смерти избавляет человека». Следует помнить слова пророка Исайи, говорит летописец: «Аще хотите послушати мене — благая земная снесете, аще ли не хотите, ни послушаете мене — оружие вы (ваше) поять, и поженеть (победит) един вас сто, а от ста побегнуть вас тма (тысяча)». «Мы же, — продолжает летописец, — тую страсть видевши, никакоже покаяхомся грехов своих, но горши быхом на зло, брат брата хотяще снести завистию друг друга...»¹⁰.

Таким образом, согласно этой концепции, источник победы или поражения — не количество оружия или полков, а духовное совершенство воинов (как говорится в 1 книге Маккавейской «Ибо не от множества войска бывает победа на войне, но с неба приходит сила» — 1 Маккав. 3, 19). Новгородский летописец добавляет, что выражение этого совершенства — также готовность уступить брату без зависти к нему, приносить милостыню, это также умение отнестись критически к своим поступкам и своим помыслам и пожалеть о некоторых из них, т. е. то, что подразумевается под раскаянием. Следовательно, все это не специфически воинские, а общечеловеческие доблести.

Это христианское воззрение, по которому успех битвы зависит от духовной чистоты воинов, было сформулировано еще в византийском правовом кодексе VIII в., Эклоге, ставшей известной на Руси не позднее XIII в.: «Исходящим на враги, на рать, хранитися подобает от всякого лукавого глагола и вещи, и к единому Богу ум свой имети и мольбу, и с съветом творити брань. Помощь бо от Бога подается с сердцем съветливым. Не множеством бо силы победа брани, но от Бога крепость» (Славянская Эклога в русской письменной традиции, зачало 17, гл. 1 / греч. 18.1; ср. также Притчи Соломона 24.6).

Наказания за неправедную жизнь заключаются не только в военных поражениях. Господь долго терпит, ожидая нашего покаяния, — говорит летописец, — и он нака-

зывает нас, посылая губительное половодье весной, мор на коней и поздние заморозки, уничтожившие всходы, как это было в Новгородской земле и в 1251, и в 1291 гг.¹¹ Но будучи милосердным, Господь терпит наши прегрешения, говоря: «не хочу смерти грешнику и обращение (прекращение) живота его». Он великодушно «оставляет нам останки на оживление наше»¹².

Но это долготерпение Господа, наблюдающего нарушение его заповедей, грехи людей, не случайно. Оно намеренно и призвано само по себе привлечь внимание грешников как предупреждение о предстоящем наказании. В «Слове разумнем и пользнем» Иоанна Златоуста «от прочих его душепользньных учении», включенном в состав Изборника 1076 г., говорится об этом так: «У Бога есть обычай не наказывать сразу же после того, как мы согрешим, но он ждет, давая нам время для покаяния, пока мы исправимся» («Яко обычай несть Богу, егда съгрешаемъ, не тъгда мьститъ грехомъ, нь търпить, дая нам время покаяния, донели же исправимься»)¹³.

Что касается дьявола, то в политической жизни его вмешательство проявляется, судя по свидетельствам летописцев, именно так, как говорилось в «Поучении о казнях Божиих», то есть в ссорах и конфликтах князей. Также, как в XI в., в 1235 г., когда возникла очередная война за Киев, «не хотя исперва... роду человеческому добра», он «въздвиже краомолу межи рускыми князи, да быша чловеци не жили мирно, о том бо ся злый радуется кровопролитью крестьяньскому...»¹⁴.

3. БОГОРОДИЦА И СВЯТЫЕ КАК ПОМОЩНИКИ В ПОБЕДАХ

Как и простой человек, князь, послушный Богу, может рассчитывать на небесную помощь в своей деятельности. Такая помощь оказывается и городу, если он проявил себя особыми заслугами. Наиболее популярной на Руси в качестве небесной заступницы была Пречистая Богородица. Это

— характерная черта древнерусского православия, истоки которой исследователи видят в прямых связях Киева с Константинополем, где культ Богородицы также был очень развит, и в еще языческой древнеславянской традиции поклонения матери-земле, оказавшей влияние на христианский культ.

В Киеве неоднократно чудеса Богородицы. Так, Бог и «святая Богородица церкви Десятинная», как называет ее летописец, сотворили чудо после того, как половцы захватили десятинный город Полоный и другие волости, принадлежавшие этой церкви. В результате сражения захватчики были уничтожены или взяты в плен¹⁵.

Наряду с Богородицей князья прибегали к помощи и святых, но это были не их патроны, в честь которых они сами были названы, а другие, более значительные и известные святые.

Так, кн. Даниил Галицкий молится перед одной битвой Богу и св. Николе¹⁶, перед другой — Богу, Богородице и Михаилу архангелу¹⁷. Еще в одном случае, когда венгерский король Бела, идя походом на г. Галич, переходил через горы, Бог послал «архангела Михаила отворити хляби небесные» и у венгров в воде утонули кони¹⁸. Чем объясняется помощь князю именно архангела Михаила? Не тем ли, что он считался вождем небесного воинства?

Важную помощь оказывает князю и городу и крест. «Силою креста честного» нанесли «плесковичи» (псковичи) поражение немцам (так в Синодальном списке, с. 80, в Комиссионном победу одержали «новгородци с плесковици»).

Для Новгорода основными заступниками и помощниками в войнах называются «Бог, и честный Крест, и святая София, премудрость Божия». Именно они вместе помогли князю Ярославу «с новгородци» в походе на немцев в 1234 г., когда погибшие «пролили крови своя за святую Софию и за кровь крестьянскую»¹⁹. Летописец свидетельствует, что новгородцам помогает также «Христова сила»²⁰ «сила честного Креста»²¹. В победе кн. Александра на Чуд-

ском озере помощь оказали Бог, и святая София, и святые мученики Борис и Глеб, которые своими молитвами снискали ему эту поддержку²². Святые братья вспомнили в своих молитвах князя Александра, вероятно, как своего потомка: он был им праправнучатым племянником.

Во Владимире Суздальском во второй половине XII в. культ Богородицы возрастает все больше и больше. То, что ей был посвящен Успенский собор, построенный кн. Андреем Боголюбским, безуспешно стремившимся учредить в нем новую митрополию, еще не показательно: Богородичные и Успенские соборы строились повсеместно на Руси по образцу киево-печерского Успенского собора (Ростов, Смоленск, Старая Рязань, Суздаль, Владимир Волынский). Но сам этот храм был воздвигнут для иконы Богородицы, перенесенный из Вышгорода, и за этим последовали события, воспринятые как «новые чудеса» Богоматери. Такова победа князя Андрея над волжскими болгарами и взятие города Бряхимова, которое летописец обозначает, как «чюдо новое святое Богородици Володимерское»²³. Таково развенчание и гибель «ложного владыки» Феодорца, возомнившего себя равным митрополиту²⁴. Такова победа Михалка и Всеволода Юрьевичей, приглашенных владимирцами на княжение, над их соперником Мстиславом Ростиславичем²⁵: «мы же подивимся чюду новому и великому и преславному матере Божья, како заступи град свой от великих бед...»²⁶. Наконец, это новая победа кн. Всеволода Юрьевича над Мстиславом Ростиславичем и предшествовавшее ей видение: Всеволод увидел Богородицу Владимирскую и весь город «и до основанья акы на воздухе стоящ, яви Бог и св. Богородица чюдо». Поскольку это видели не только князь, но и все войско, то все сказали: «княже, прав еси, поеди противу ему», что и привело к победе²⁷.

На то, что культ Богородицы был широко признан и в других центрах Руси, говорят сообщения о походе во главе с кн. Андреем Боголюбским и осаде Новгорода в 1169 г. Эта война окончилась очень тяжелой победой Новгорода,

как пишет новгородский летописец, «силою крестною, и святою Богородицы, и молитвами благоверного владыки Ильи», но победа была полная и разгром объединенных сил князей невосполнимым: при отходе восояси люди умирали от голода и пленных суздальцев продавали по две ногаты — столько же стоила овца.

Автор соответствующего сообщения, вошедшего в Ипатьевскую и Лаврентьевскую летописи, неоднозначно оценивает и сам поход, и его результаты, и роль Богородицы. Оказывается, еще за три года до этого было знамение (слово «чудо» здесь не употребляется): у Богородицы на иконах в трех новгородских церквях выступили слезы — она, предвидя беду Новгороду, плача, молила Христа помиловать новгородцев и не привести их к гибели, как в свое время были погублены Содом и Гоморра, поскольку новгородцы все же христиане²⁸.

Какие же грехи видит за новгородцами летописец и почему молится о них Богородица? Ведь бесславный поход объединенных сил во главе с кн. Андреем давал, казалось бы, право на очень резкое осуждение непокорных.

Грехи новгородцев, вызвавшие наказание — это их «преступление крестное» и «гордость их». Целуя князьям крест, они затем нарушали крестоцелование и изгоняли князей, тем самым их бесчестили и соромили²⁹.

Вместе с тем, летописец знает об особом положении Новгорода в государственной структуре Руси, признанном прадедами современных ему князей, но он отказывается обсуждать, правильно ли это положение, ибо, говорит он, если новгородцам прежними князьями была предоставлена свобода в выборе князей, то разве они давали им право, целовав крест их внукам и правнукам, нарушать обещание и их позорить?³⁰

4. КРЕСТОЦЕЛОВАНИЕ И ЕГО СИЛА

Как видно из приведенных выше текстов, не в меньшей мере, чем Богоматерь и святые, на Руси пользовался почитанием животворящий Крест Господень — освященное изо-

бражение креста, на котором кончил мирскую жизнь Христос, воскресший затем, или его символ. Признавалось, что животворящий Крест давал силу в тех случаях, когда человек творил крестное знамение, то есть осенял себя крестом, когда иерей благословлял людей символом креста, и особенное значение имело целование креста, то есть священное обещание на Кресте.

В политической жизни Руси крестоцелование князей, представителей администрации и веча Новгорода и других вечевых городов, было важным стабилизирующим фактором, отразившимся и в религиозной политической мысли. Вероятно, крестоцелование, его соблюдение и нарушение, было важно не только в политике, но и в быту, в имущественном, гражданском праве, но сведения об осмыслении его значения в этих сферах жизни в раннее время летописи не сохранили.

О силе крестоцелования рассуждал тот же новгородский летописец-богослов XIII в., который выразительно писал о значении покаяния в грехах. Он обращался к своим читателям с такими словами: «Крест целуете, и паки (затем) преступающе, и не введуще, кака есть сила крестьяная. Крестом бо побежени бывають врагы и силы бесовьскыя, крест бо князем пособит в бранех, крестом бо огражаеми вернии людие побежають супостаты противныя. Иже бо крест преступят, то zde (на этом свете) казнь примут, и на оном веце муку вечную»³¹.

Вместе с тем, крестоцелование в политике на Руси в XII в. не рассматривалось как нечто неоспоримое, как обещание, которое должно быть выполнено любой ценой, любыми средствами. Формулируется мнение, по которому клятвopреступление — не самый большой грех, что если следствием крестоцелования будет гибель христиан от неверных, это станет еще большим грехом, чем само нарушение этого сакрального акта. Так, во время междукняжеского конфликта из-за Чернигова, когда великий князь Мстислав обещал город Ярославу Святославичу, а Всеволод

Ольгович привел семь тысяч половцев для отвоевания города, игумен киевского Андреевского монастыря Григорий созвал иерейский собор, который освободил великого князя от крестоцелования Ярославу, взяв грех этого отступления на себя.

Для истории политической мысли важно то обоснование, которое летописец вложил в уста игумена Григория, воспроизводя, вероятно, концепцию, которой руководствовались и другие участники этого клятвопреступления: «На тя будет грех, аже переступишь хрестьное целованье; (но) то есть льжее (легче), неже прольяти кровь христьянську»³².

Кто же может помочь князю снять грех невыполненной клятвы на кресте? Как правило, такая возможность предоставлялась владыке — митрополиту или епископу, который, с одной стороны, выступал в качестве своеобразного третейского судьи в спорах князей, а с другой — обладал высоким авторитетом иерарха, несущего на себе частицу божественной благодати.

Так, во время конфликта Новгорода с великим князем Ярославом Ярославичем в 1270 г. митрополит Кирил обещал снять с новгородцев крестное целование, если таковое они приняли против князя, и своим авторитетом заставил их признать его своим сувереном, дав за него поручительство³³. И в названном выше случае другого конфликта, в Киеве, при отсутствии митрополита, ответственность за клятвопреступление взял на себя иерейский собор, созванный игуменом великокняжеского монастыря.

5. «МЕСТЬ ЗА КРОВЬ ХРИСТИАНСКУЮ»

Пролитие христианской крови нехристианами, язычниками, в политическом сознании Руси было одним из самых тяжких преступлений, требовавших возмездия. Такое возмездие было определено в форме мести «за кровь христианскую». Конечно, это возмездие было понятием религиозно-политическим, а не уголовным, не правовым, поскольку сам

конфликт принадлежал военной и международной, а не уголовной сфере.

О мести за христианскую кровь сообщает новгородский летописец, рассказывающий о военных конфликтах Новгорода и Пскова с языческой Литвой в 1250–60-х годах.

В 1253 г. в результате набега на Новгородскую волость литовцы захватили «полон», но новгородцы с князем Василием Ярославичем отбили его у Торопца. «И тако мсти им («их» в Комиссионном списке) кровь крестьянская», и победили новгородцы, отняли захваченное и вернулись здоровыми в Новгород³⁴. Здесь не ясно, кто и за что мстит: по прямому смыслу слов и в Синодальном, и в Комиссионном списках сама христианская кровь отмстила врагам за их несправедные поступки!

В сообщении 1266 г. «вложи Бог в сердце Довмонту благодать свою: побороти по святой Софьи и по святой Троице, отмстити кровь христьянскую» и он пошел с исковичами на поганую Литву («на братью свою», — добавляет Комиссионный список)³⁵. Здесь князь-христианин, литовец, по Божественному указанию мстит язычникам-соплеменникам за пролитую ими кровь христиан.

За пролитие христианской крови нечестивцы могут быть наказаны не только православными воинами, как сообщается выше, но и самим Господом. Так, события в Литве после убийства Миндовга привели к большому мятежу, который был вызван «Божием попущением на них». Как сообщает летописец, «не терпяше бо Господь Бог наш зрети на нечестивыя и поганыя, видя их проливающа кровь христьянскую, акы воду», и наказал их за это³⁶.

Сама формула «пролития крови» подразумевала гибель христиан — соотечественников в вооруженных схватках во время иноземных нашествий, а также при походах самих православных на язычников с большим числом потерь именно убитыми, а не пленными или умершими от болезней. Таким образом, в случаях тяжелых поражений религи-

озное сознание требовало незамедлительного реванша, который представлялся как богоугодное дело.

Понятие «мести за кровь», то есть за убийство, в христианской письменности восходит к библейским нормам, где широко распространено. В законах Моисеевых установлено, что мститель за кровь может убить убийцу там, где его встретит: «Ужик крове (родственник-мститель — Я. Щ.), сей да убиеть убившаго, егда усрящет его, сей да убиет его» (Книга Чисел 35. 19, 21, 27). Мстителем за кровь выступает и сам Вседержитель (Второзак. 32. 43).

Кровная месть хорошо известна и на Руси по Русской Правде и Повести временных лет, причем не как библейская традиция, а как местная древнеславянская норма. Как видно, понятие кровной мести, которое было вытеснено из древнерусского права с распространением христианства, сохранилось в религиозно-политическом сознании применительно не к отдельному лицу или роду, как в Русской Правде (мстит за отца, за брата), а ко всей христианской семье, ко всему христианству, противостоящему язычеству. Пролитие христианской крови, как наиболее тяжкий грех, признается и в XVI в.: во время переговоров с послами Великого княжества Литовского о продлении премирия в 1549 г. русская сторона согласилась, что несмотря на признание Сигизмундом II Августом царского титула Ивана IV, воевать и проливать кровь только за титул («имя») было бы грешно: «Которые крови христианские прольютца за одно имя, а не за земли, ино от Бога о гресе сумнетелно»³⁷.

6. «РАЗУМЕНИЕ ПРАВДЫ БОЖИЕЙ»

Однако следовать христианскому учению по существу, а не по форме, следовать правде Божьей, не просто. Для правильного понимания ее в политической жизни Руси XII в., недостаточно было, например, постоянно воспроизводить принятые издавна и освященные традицией нормы политических отношений между старшими и младшими го-

родами на Руси, как это оказалось в 1176 г. По сообщению летописца, «изначала» существовал порядок, по которому жители старейших городов Руси — новгородцы, смоляне, киевляне, полочане, да и ростовцы с суздальцами на вечях решали вопросы, касавшиеся не только их, но и их младших городов или пригородов (таких, например, как Руса для Новгорода или Вышгород для Киева): «на что же старейшии сдумают, на том же пригороди стануть».

Эта давняя общерусская традиция, по представлениям владимирца XII в., пришла в резкое противоречие с правдой Божией тогда, когда Ростов и Суздаль, старейшие города Северо-Восточной Руси, не поняв изменений в божественной поддержке того или иного города, стали осуществлять свое право применительно к бывшему своему пригороду Владимиру. Они не признали нового значения этого богоизбранного города, отмеченного неоднократно во второй половине XII в. чудесами Богородицы, о которых говорилось. По адресу города Андрея Боголюбского раздавались угрозы лишить его самостоятельного князя, посадить своего наместника, владимирцев высокомерно называли: «то суть наши холопи — каменъници»³⁸.

Тем самым ростовские и суздальские бояре «хотяще свою правду поставити, (а) не хотяху створити правды Божьей», считая попрежнему Владимир своим пригородом. Этим они, подчеркивает летописец, «противились Богу и святой Богородице и правде Божьей, слушая злых человек» из-за зависти к этому городу. Они «не разумеше правды Божьей», считая себя по-прежнему старейшинами, а «новиини же людье, мизиннии, володимерьстии, уразумевшеся (т. е. постигнув эту новую Божью истину), яшася по правду крепко», выступив в поддержку кн. Михалка. Если человек просит у Бога всем сердцем, — завершает летописец свой впечатляющий рассказ, — то Бог его не лишит, а владимирцы были прославлены Богом «от всей земле за их правду»³⁹.

Таким образом, согласно концепции, созданной в 1170-х годах, исключительный вклад города и его князей в

прославление Бога и Богородицы изменили статус этого города и это стало той объективной Божьей правдой, которая осталась непонятой его старыми соперниками, мыслившими хотя и по-христиански, но традиционно.

7. ТРАДИЦИОННЫЙ ОБЫЧАЙ ЗАХОРОНЕНИЯ РЯДОМ С МОГИЛОЙ ОТЦА И «ГРОБ» СЛАВНОГО ИЕРАРХА В СВОЕМ ГОРОДЕ

Сознание средневекового человека требовало сохранения традиционных форм семейно-родовой общности не только при его жизни, но и после смерти. Связи внутри семейно-родового коллектива, патронимии, продолжавшие существовать и после хозяйственного разделения малых семей, осознавались как вечные, ненарушимые смертью. Существование родовых курганных кладбищ языческого времени, затем родовых гнезд на формирующихся христианских кладбищах около церквей, находит своеобразное письменное соответствие в представлениях древнерусского человека о том, что после смерти он должен быть похоронен рядом со своим отцом. Такое представление видно в словах новгородского летописца, вложенных в уста кн. Мстислава Удатного (Удалого), который так выразил свою любовь к новгородцам перед походом на Галич: «Кланяюся святой Софеи, и гробу отца моего, и вам, хощу поискати Галича, а вас не забуду; дай Бог лежи у св. Софеи и у гроба отца своего кость своя положити» (так в Комиссионном списке; в Синодальном короче: «дай Бог лежи у отца у святей Софии»)⁴⁰. Отец Мстислава Мстислав Ростиславич Храбрый умер в Новгороде и был похоронен «в святей Софеи в пределе св. Богородица»⁴¹.

Совсем другие представления связаны с местом захоронения славного иерарха города. Для общественного сознания христианской Руси это было очень существенно, поскольку его могила («гроб») превращалась в предмет почитания независимо от того, был ли он канонизован сразу,

или нет. В представлении летописца Бог мог удостоить город могилой честного епископа — такой привилегией («утешением») — или мог лишить его ее за грехи горожан. Объясняя причину смерти епископа Нифонта не в Новгороде, где он прославился своей богоугодной святительской деятельностью, а в Киеве, куда он поехал по делам митрополии, летописец пишет: «Мню бо (думаю), яко не хотя Бог по грехом нашим дати нам на утешение (то есть в возмещение за то, что мы лишились такого деятеля) гроба его, отведе и (его) к Кыеву и тамо преставися»⁴².

Действительно, летописец совершенно правильно оценил церковнополитическое значение того, что епископ Нифонт был похоронен в Киеве, а не в Новгороде. Как отметил Г. П. Федотов, еп. Нифонт довольно рано и благодаря включению повести о нем в Киево-печерский патерик, стал общерусским святым, но не получил такого признания в Новгороде, какое имели местные епископы Никита и Иоанн⁴³.

Место захоронения иерарха, монаха вообще, в сознании современников не связано с родовым кладбищем. Порвав узы с миром, инок порвал их прежде всего с родовой языческой традицией и место его «гроба» не зависит больше от этой традиции, но само становится началом нового культа. Таково значение и смерти и захоронения в Москве приехавшего из Владимира митрополита Петра, что придало этому городу на реке Москве новое качество духовного, а после окончательного переноса туда местопребывания митрополита, и церковно-политического центра Северо-Восточной Руси.

8. БОЖЕСТВЕННОЕ РАСПОРЯЖЕНИЕ ВЛАСТЬЮ

Одной из основополагающих идей, способствовавших стабильному существованию средневекового христианского общества, была идея о божественном характере власти. Наиболее полно она изложена в Послании ап. Павла к Римлянам 13. 1–7: 1. «Всяка душа властем предержажим

(высшим) да повинуется, несть бо власть, аще не от Бога, сущия же власти — от Бога учинены суть. 2. Тем же противляйся власти, Божию повелению противляется, противляющийся же ся — себе грех приемлют. 3. Князи бо не суть боязнь (не страшны) добрым делом, но злым. Хочещи же ли не бояться власти? Благое твори и имети будещи похвалу от него. 4. Божий бо слуга есть, тебе во благое. Аще ли злое твориши, бойся: не бо всуе (напрасно) меч носит; Божий бо слуга есть, отмститель в гнев злое творящему. 5. Тем же потреба повиноватися не токмо за гнев (из страха), но и за совесть. 6. Сего бо ради и дани даете; служители бо Божии суть, во истое (постоянное) се пребывающе. 7. Воздадите убо всем должная: ему же (кому надо) убо урок — урок; а ему же дань — дань; а ему же страх — страх; и ему же честь — честь».

На то, что концепция ап. Павла во второй половине XII в. уже стала достоянием общественной мысли на Руси, говорит ее использование автором Повести об убийстве кн. Андрея Боголюбского в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях. Рассказав о грабежах и убийствах представителей властей во Владимире после убийства князя, он, ссылаясь на ап. Павла, высказал такое понимание характера политической власти: «Павел апостол глаголетъ: Всяка душа властем повинуется, власти бо от Бога учинены суть. Естеством бо земным подобен всякому человеку царь, властью же сана — (вышши — в Ипат.) яко Бог. Веща бо великий Златоустецъ: Тем же противятся волости, противятся закону Божью. Князь бо не туне (напрасно) меч носит, Божий бо слуга есть»⁴⁴.

Эта концепция власти не только поднимала ее авторитет, но предполагала и другие смысловые значения. Во-первых, это было указание на ее происхождение: власть князя дается от Бога и самому ее получить (или самим горожанам выбрать себе князя) нельзя. Захват власти наказуем если не на этом свете, то на другом. Во-вторых, само дарование власти тому или иному князю могло рассматри-

ваться в качестве поощрения или, наоборот, наказания его подданных. Так можно считать на основании слов о божественном распоряжении властью, выборе доброго или злого правителя в зависимости от заслуг той земли, где ему предстоит ее осуществлять.

Впервые эта идея в древнерусском сочинении была высказана в Повести об убиении князей Бориса и Глеба в Повести временных лет под 1015 г., при рассказе о замыслах «окаянного и злого» кн. Святополка захватить «власть русьскую», убив всех своих братьев. Это он «помыслил высокоумием своим», продолжает летописец, не ведая, «яко Бог дает власть, ему же хочет, поставляет бо царя и князя Вышнии, ему же хочет — дать. Аще бо кая земля управится (будет угодна) перед Богом — поставляет ей царя или князя праведна, любяща суд и правду, и властеля устраяеть, и судью, правящего суд». И если землю управляют «князи правдивыи», то этой земле прощаются многие прегрешения. «Аще ли зли и лукави (коварные) бывают, то болши зло наводит Бог на землю, понеже то глава есть земли»⁴⁵.

Как можно понять летописца, он считает, что выбор доброго правителя для земли полностью зависит от решения Всевышнего и он ставит его в ту землю, которая достойна Божьей милости, а злой правитель, поставленный без его соизволения, самими людьми, является дополнительным источником бед для людей, т. к. наказание его Богом сказывается и на людях, которыми он управляет.

Эта концепция кажется не совсем последовательной, поскольку в ней по-разному оцениваются причины появления доброго и злого правителя земли, но она оказалась очень популярной в древнерусской политической мысли, будучи несколько раз воспроизведенной в летописях.

Ее использует автор названный выше статьи 1177 г. о нежелании ростовцев передать стол законному князю Всеволоду Юрьевичу⁴⁶ и автор повести об убийстве князьями Глебом и Константином рязанских князей 1217 г. в Новго-

родской первой летописи: «и не весе (не знали), ока[ян]нѣ, Божья смотрения: дасть власть, ему же хоцеть, поставляеть цесаря и князя Вышнии»⁴⁷. Та же повесть включена в Лаврентьевскую летопись⁴⁸.

Во всех случаях эта концепция позволяет летописцу осудить тех, кто стремился захватить власть силой, но терпел поражение или должен был его потерпеть, как Святополк или Глеб Рязанский, который порубленным им князьям с боярами и дворянами, как пишет летописец, «уготова царство небесное, а себе — муку вечную и с думци своими»⁴⁹.

Убеждение в том, что власть над людьми дается Богом по его выбору и не может быть захвачена без его желания, относилось не только к княжеской, светской власти, но прежде всего к церковной, к поставлению епископов. Общая норма, касающаяся этого, была высказана в прокняжеской летописной статье 1185 г. в связи с конфликтом между кн. Всеволодом Юрьевичем, желавшим поставить на освободившуюся Владимирскую кафедру Луку, игумена княжеского монастыря Мономаховичей Спаса на Берестовом, и митрополитом Никифором, «зане (т. к.) бе на мзде поставил Николу Гречина». «Князю Всеволоду не хотящу его, паче же Богови [не хотящу], несть бо достойно наскакати на святительский чин на мзде, но его же Бог позоветь и св. Богородиця, князь въсхоцеть и людье»⁵⁰.

Итак, не личное желание, даже поддержка самого главы киевской митрополии, а другие четыре условия, по мнению антикиевски настроенного летописца, определяли успех кандидата на кафедру: согласие Бога и Богородицы (именно ей и Спасу были посвящены кафедральные храмы, где предстояло служить новому епископу, возглавляя клирос церкви) и желание местного князя и «людей» (вероятно, горожан столицы княжества), то есть по этим условиям кандидат должен был быть тесно связан с клиросом кафедрального собора, с местной династией и с городским патрициатом.

Некоторые религиозные идеи древнерусских летописцев, названные в настоящей статье, достойны специального рассмотрения исследователями на более широком фоне христианской литературы.

¹ ПСРЛ. Т. 1. С. 130–131; ПВЛ. С. 89, 1015 г.

² ПЛДР. XIII в. М., 1981. С. 430–432.

³ *Данилевский И. Н.* Библия и Повесть временных лет. (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1. С. 78–94.

⁴ ПЛДР. XVII в. М., 1994. Кн. 3. С. 593.

⁵ НПЛ. С. 329. 6807/1299 г.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 167–170; ПВЛ. С. 112.

⁷ НПЛ. С. 289. 1239 г. См. также: *Щапов Я. Н.* Идеи мира в русском летописании XI–XIII вв. // ИСССР. 1992. № 1. С. 172–178.

⁸ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 745. 6732/1224 г.

⁹ НПЛ. С. 285. 6745/1237 г.

¹⁰ Там же. С. 317. 6776/1268 г.

¹¹ Там же. С. 305, 327. 6759/1251 и 6799/1291 гг.

¹² Там же. С. 305.

¹³ Изборник 1076 г. М., 1965. С. 429.

¹⁴ НПЛ. С. 284. 6743/1235 г.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 357; Т. 2. Стб. 554.

¹⁶ Там же. Т. 2. Стб. 775. 1235 г.

¹⁷ Там же. Стб. 763–764. 1231 г.

¹⁸ Там же. Стб. 760. 1229 г.

¹⁹ НПЛ. С. 284.

²⁰ Там же. С. 310, 1259 г.

²¹ Там же. С. 312. 1262 г.

²² Там же. С. 78, 296. 1242 г.

²³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 353. 1164 г.

²⁴ Там же. Стб. 355. 1169 г.

²⁵ Там же. Стб. 376. 1176 г.

²⁶ Там же. Стб. 377.

²⁷ Там же. Стб. 380. 1177 г.

- 28 Там же. Стб.362; Т.2. Стб. 561.
- 29 Там же. Т. 2. Стб. 561.
- 30 Там же. Стб. 362.
- 31 НПЛ. С. 317. 1269 г.
- 32 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 297. 1127 г.; Т. 2, Стб. 290–291; Т. 9. С. 154.
- 33 Там же. Т. 10. С. 149.
- 34 НПЛ. С. 80, 307.
- 35 Там же. С. 85, 314.
- 36 Там же. С. 84, 313.
- 37 Сборник Русского исторического общества. СПб.,1887. Т. 59. С. 291.
См.: *Хорошкевич А. Л.* Царский титул Ивана IV и «боярский мятеж» 1553 г. // Отечественная история, 1994. № 3. С.23–42.
- 38 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 374.
- 39 Там же. Стб. 377–378.
- 40 НПЛ. С. 57, 259. 1218 г.
- 41 Там же. С. 226. Ср. также: С. 36. 1180 г.
- 42 Там же. С. 216. 1156 г.
- 43 *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. X–XVII вв. Париж, 1985. С. 100.
- 44 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 370; Т. 2. Стб. 592–593.
- 45 Там же. Стб. 139–140.
- 46 Там же. Стб. 381
- 47 НПЛ. С. 58.
- 48 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 440–441.
- 49 НПЛ. С. 58.
- 50 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 391. 1185 г.

Список сокращений

ИСССР — История СССР

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.
М.-Л.,1950.

ПВЛ — Повесть временных лет. М.-Л.,1950. Т. 1.

ПЛДР — Памятники литературы древней Руси.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. М.,1962. Т. 1, 2.

НИЗШИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ОКРУГ В ТЕРМИНОЛОГИИ XIV–XV ВЕКОВ

Церковно-административное деление Русской митрополии на епархии довольно хорошо известно и изучено. Существуют подробные списки, где указаны названия епархий, время их возникновения или отделения от другой епархии, время упразднения, если таковое случилось в истории.

В то же время, чрезвычайно мало говорится в литературе о низшем церковно-административном делении, столь мало, что создается впечатление, что такового не существовало. Однако отсутствие низших церковных округов в организации церкви может вызвать по крайней мере недоумение и удивление, как Русская церковь существовала, обходясь такими крупными административными делениями, как епархия. Такое существование не представляется возможным, но, прежде чем начать изучение жизни низшего церковного округа, необходимо установить как данный округ именовался. Ниже предлагается опыт подобного исследования.

Следует начать с того, что низший церковный округ в современном русском языке обозначается словом *приход*. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона трактует *приход* как «церковный округ населения имеющий свой храм с причтом, совершающим священнодействия для прихожан»¹. Третье издание Большой Советской энциклопедии определяет *приход* как «низший церковный округ в христианской церкви, центром которого является храм»². Еще одно определение близкое к первым двум находится в Большом Энциклопедическом словаре — «*приход* — низшая церковно-административная единица, церковь с причтом и содержащая их церковная община (прихожане)»³. Однако, термин *приход*, который нам следовало бы искать, появляется в источниках достаточно часто только в XVIII–

XIX вв., хотя и в XVII в. он бытует в документах. В XIV в. термин «приход» не встречается.

Отсутствие столь знакомого термина в источниках может привести к мысли об отсутствии церковно-административного деления ниже епархии. Чтобы ликвидировать столь досадное недоразумение и не относить возникновение приходской системы на Руси к XVII в. следует разделить в нашем понимании суть явления и его терминологию.

Суть явления состоит из двух составных частей: во-первых, — это низший церковный округ, храм с поставленным священником или несколькими священниками, церковный причт, который служит в церкви, во-вторых, церковная община, прихожане, люди, которые регулярно посещали храм. Терминология — это слова, которыми все это обозначается. Таким образом, отсутствие термина *приход* не означает отсутствия явления, а первоначальная задача по изучению низшей церковной организации сводится к поиску терминов, которыми в источниках XIV–XV вв. обозначается такой округ. Установив же термины можно заняться и изучением функционирования первичной церковной организации. Причем не следует забывать о том, функции священников в более ранних низших церковных округах и более поздних могли и не совпадать. Между изучаемыми понятиями не следует ставить знак равенства.

Следуя выше изложенным определениям, нам необходимо искать в источниках XIV–XV вв. храм с причтом и церковную общину при этом храме. Эти явления отражены такими словами как — *погост, уезд, переезд, предел (передел)*, и, наконец, в XV в. появляется термин *приход*.

ПОГОСТ КАК НИЗШИЙ ЦЕРКОВНО-АДМИНИСТРАТИВНЫЙ ОКРУГ

Наиболее древним и архаичным термином, под которым следует искать низший церковно-административный округ, вероятно, является *погост*. Слово *погост* бытовало и

в Северо-Западной Руси (Новгороде, Пскове) и на Северо-Востоке, но значение его со временем стало не одинаковым. Вообще, термин *погост* проходит в своей истории ряд трансформаций. Словарь Русского языка XI–XVII вв. дает семь определений слова *погост*, среди них и непосредственно нас интересующие. Будучи зафиксированным в X в. как место сбора дани, которое установлено княгиней Ольгой, *погост* превращается в центр округа. *Погостом* назывался и сам округ и его центральное поселение, там ставили церковь, селились священники, жили старосты⁴.

По мнению С. Б. Веселовского *погост* в Новгородских землях долгое время сохранял эти архаические черты⁵. Поэтому древнее понимание термина дают новгородские источники, в частности, Новгородские писцовые книги. Для Новгородских земель *погост* — это низшая административная единица, которая с другими такими же единицами объединялась в пятину. Эту административную единицу можно считать и церковно-административной, так как в центре *погоста* как округа стоял *погост* как поселение, и это поселение являлось сосредоточием церковной жизни⁶.

Новгородские писцовые книги дают описание пятин именно по погостам, расписывая внутри них села, деревни, иные владения. В описание входит и само центральное поселение — *погост*: «Погост Ужиньский: на погосте, на вопчей земле, на Захаровской Грабилова да на Ортемовской, Яковля сына Плотцова, церковь Велики Михайло Архангел, а на церковной земле: двор поп Овсей, двор церковной дьяк Онофрей, двор пономарь Степанко, двор проскурницы Анна, пашут землю церковную, сеют ржи три коробьи, а сена косят пол-тридцать копен»⁷. Описание дает нам картину церковного центра округа, в которой к тому же находилось еще пять сел и еще большее количество деревень. На момент записи ни в одной деревне или селе Ужиньского погоста не было церквей, а значит все местные христиане посещали церковь Михаила Архангела на погосте. Так же видно, что на погосте жили поп, дьяк, пономарь, проскур-

ница, в описании других погостов встречаются церковные сторожа и другие лица, то есть те, кто обслуживал данную церковь.

Так в XV в. (или вернее до XVII в.) словом *погост* в Новгородских землях обозначается то, что мы привыкли называть *приходом*, но не в смысле церковной общины, а в смысле церковно-административного округа.

На Северо-Востоке Руси *погост* быстрее чем в Новгородских землях утратил первоначальные значения и превратился в кладбище или бесприходный храм при кладбищах⁸. Центр церковной жизни переместился в село, где была поставлена церковь. В Северо-Восточной Руси этот процесс к XIV в. уже практически завершился, что видно по редкому употреблению слова *погост* в источниках, а если оно и употреблялось то никак не в значении церковного округа или административного центра. Великий князь Дмитрий Иванович писал в духовной грамоте 1389 г.: «А из Московских сел [даю] князю Петру: Новое село, Сулишин погост...»⁹. Это, вероятно, был определенный участок земли, поселок, за которым осталось историческое название погост или кладбище с церковью, у которой нет общины. Но и в Новгородских землях при сохранении архаических черт *погосты* начинают в конце XV века уступать место сельским храмам.

Переписная оброчная книга Деревской пятины около 1495 г. раскрывает перед нами этот процесс: в погосте Коломенском находим два села без церквей, на самом погосте церковь Рождества Святой Богородицы, а в селе Береск еще одну церковь «Великий Никола»¹⁰. В Сеглинском погосте вообще сел без церквей нет, в двух селах, указанных в переписи стоит по церкви. В селе Глиняиец — «церковь Великий Егорей», в селе Горка — «церковь Великий Егорей» и наконец на погосте (как в центре) церковь «Рождество Пречистые»¹¹. Не исключено, что храм на погосте был церковно-административным центром, главным храмом, но следует признать, что он не удовлетворял потреб-

ности жителей окрестных сел и деревень, которые стремились поставить церковь ближе к месту проживания. Вероятно, начался процесс дробления погостов. Особенно активно процесс заметен по Переписной книге Бежецкой пятины 1545 г.: «Волость Тростна — на погосте церковь Великий Михаило Архангел, в сельце Кавурцово — церковь Рождество Пречистые, стала ново», «Волость Мушино, село Олисово — церковь Иван Богослов, да Никола Чудотворец, да Сергей Чудотворец, стали ново»¹².

Зафиксированное в конце первой половины XVI в. строительство началось раньше, в конце XV в., однако, дробление погостов в Новгородской земле не приносит нам иных терминов для обозначения церковного округа. С одной стороны сельские храмы могли быть подчинены храму на погосте, с другой стороны в документах употребляется только слово *церковь*, иными терминами составители документов не пользовались.

Позднейший термин *приход* неразрывно связан с *прихожанами*, — людьми, которые постоянно посещали для молитвы тот или иной храм. Весьма часто источники просто не учитывают возможность, что церковь одновременно является центром церковной общины, или не имеют необходимости заявлять об этом. Для составителей документов важен сам храм и его священник (поп), поэтому, если нам известно, что храм находился в селе, деревне, городе, если известно, что у священника этого храма были дети духовные, то есть лица регулярно приходившие к исповеди, если известно, что храм не находился при кладбище то такие церкви следует считать приходскими.

Священнослужители в XV в. не именуется *приходскими*. Документ датированный 1482 г. показывает две категории попов — попы черные, то есть те, которые приняли монашество, и попы сельские: «А будет кому дело каково до сих попов до черных и до селских ...»¹³.

ЦЕРКОВНО-АДМИНИСТРАТИВНЫЙ ОКРУГ — УЕЗД,
ПЕРЕЕЗД, ПРЕДЕЛ

Процесс поставления новых храмов происходил не только в Новгородских землях, но и в Северо-Восточной Руси, причем там он отмечен несколько раньше. Шел процесс складывания современной структуры Русской церкви. Подъем и укрепление государственной власти в XIV—XV вв. идет рука об руку с распространением и углублением христианства. Поставление новых храмов в это время было столь частым делом, что сферы их влияния, ранее не соприкасавшиеся пришли в столкновение. Это было замечено Я. Н. Щаповым: «С укреплением христианской церкви, увеличением церковнослужителей в густо населенных районах страны, сферы влияния приходских храмов пришли в столкновение, вызвав определение их границ и запрещение нарушать эти границы»¹⁴. Кодекс брачного и семейного права Древней Руси «Устав князя Ярослава о церковных судах» дает материал для рассмотрения церковно-административной терминологии.

Многие исследователи видят в Уставе Ярослава памятник домонгольской эпохи (А. С. Павлов, В. О. Ключевский, М. Н. Тихомиров, С. В. Юшков, А. В. Карташов, Я. Н. Щапов), другие настаивают на его более позднем происхождении XIII—XIV вв. (Н. М. Карамзин, Е. Е. Голубинский, А. А. Зимин). Хотя нашей задачей не является датирование данного источника, из истории текстов явствует, что его сложение в XI—XII вв. не является окончательным, переработка проводилась и в XIII—XIV вв., а то, что Устав сохранился в списках XV—XVI вв., говорит о том, что термины употребляемые в нем относятся как позднему, так и к более раннему времени, то есть восходят к протографу Устава. Прочитируем Основной извод XV в. Пространной редакции, (которая наиболее близка к архетипу Устава XII века) имевшей распространение в Литовском княжестве¹⁵ — «Иже кои дети крестит в чужем *уезде*, ино-

го попа, развеи нужда или про болезни, а что створит крещеньское не в своем *уезде*, митрополиту в вине»¹⁶. Другой термин встречаем в Археографическом изводе XV в. Пространной редакции, связанном с Новгородской кафедрой: «Иже поп дети крестить в чюжем *переезде* (по другим спискам — «в чюжем *пределе*») у иного попа, развее нужда или при болезни, а что створить крещеньское не в своем *уезде*, митрополиту в вине будет»¹⁷. Архивный извод Пространной редакции, (который находится в составе «Летописца русских царей», свода XIV–XV вв., возникшего в Западной Руси), также упоминает *предел* — «Аще кто дети крестить иного попа в *пределе* оприсно великиа нужи епископу в вине»¹⁸.

Устав запрещает попу крестить детей на территории, которая находится в ведении другого попа, а значит предписывает выполнять свои функции на территории собственной. Это позволило Я. Н. Щапову сделать вывод о том, что в столкновение приходят «сферы влияния приходских храмов»¹⁹. По источникам определяется и наименование низшей церковно-административной единицы. Церковный округ называется в различных текстах устава — *уезд*, *переезд*, *предел*.

Церковный *уезд* или *переезд* в XII в. был, скорее всего, обширным округом. Священнику приходилось, если быть точным, переезжать с место на место или жителям данной местности добираться до церкви верхом. Возможен вариант, когда по территории *переезда* были разбросаны церкви или часовни, но при нехватке священнослужителей²⁰ поп вынужден был служить в каждой из них, переезжая от одной к другой. К XIII в. и количество церквей и количество священников могло увеличиться, а это значит, территория их округа сокращалась (при этом сохранялось прежнее название — *переезд*), следовательно ограничивались и пределы влияния и доходы пастыря.

Запрещение крестить, а значит создавать себе духовных детей в чужом уезде связано с желанием упорядочить церковную жизнь и, что вероятно, упорядочить доходы

священников, которые не могли получать плату за совершенные обряды в соседнем округе. Устав предписывает митрополиту или епископу внимательно следить за границами церковных *уездов, переездов* или *пределов*.

Термины XII–XIII вв. *переезд* и *уезд* не нашли применения в более позднее время, они употребляются в других значениях. Переезд — определяется по словарям как поездка из одного места в другое, переправа через реку, мера пашенных угодий²¹. Уезд — употребляется в смысле земельного владения или округа подчиненному определенному городу²². Исчезновение терминов, вероятно, связано с потерей словами прежнего значения.

В XIV в. произошло значительное увеличение населения Руси, а значит и увеличение паствы. Точнее, население не увеличилось, а наконец-то восстановило прежнюю численность со времени татарского нашествия. По оценкам некоторых исследователей в домонгольской Руси проживало от 7,5 млн чел.²³ до 10 млн²⁴. В XV в. на Руси могло проживать до 15 млн, но вероятно население лишь восстановило свою численность. При этом плотность его составляла 5 чел. на 1 кв. км.²⁵ Если учесть веротерпимость татарских правителей, то Русская церковь в XIV–XV вв. находилась в условиях благоприятных для развития. Число людей посещающих храмы увеличивалось, возрастало и число священников, а значит отпадала необходимость *переезжать* от храма к храму, исчезли и термины *уезд* и *переезд*.

Термин *предел* продолжает существовать в памятниках канонического права. *Предел* понимается в «Словаре русского языка XI–XVII веков» как область, край, граница, рубеж²⁶. И. И. Срезневский определяет *предел* как область, надел, удел²⁷. Среди различных *пределов* есть и те, которые обозначают церковно-административные округа.

Святительское поучение новопоставленному священнику датированное концом XIII в. подтверждает положение, вошедшее в Устав Ярослава о церковных судах. Священнику запрещается служба в чужом *пределе*: «и в чюжем пре-

деле не служить, не възем от епископа грамоты»²⁸. В принципе служение в другом церковном округе возможно при наличии ставленных и отпусковых грамот, но без них самовольная служба в другом *пределе* осуждается.

Иерархи понимали термин *предел* весьма широко. Это мог быть низший церковный округ, а могла быть и более обширная территория. Известен спор сарайского и рязанского епископов о местности Червлёный Яр, называемой в источниках *пределом* или *переделом*. Спор шел, вероятно, о праве сбора церковных пошлин. Предел Червлёный Яр переходил из Сарайской в Рязанскую епархию и обратно начиная с 1333-го по 1360-й г. и был окончательно закреплен за Рязанским владыкой в 1360 г. при митрополите Алексии²⁹.

Данная территория «по Великою Ворону, возле Хопор, до Дону» именуется *пределом*. Однако, в связи с ее переходом из одной епархии в другую границы подверглись изменению, а значит были переделаны и источники употребляют по отношению к Червленому Яру два термина: *предел* и *передел*, причем на совершенно равных основаниях: «в *пределе* Червленого яра», «о том же *переделе*». Документы подтверждают, что термин *приход* тогда не употреблялся. Митрополит Алексей обращается в грамоте не к прихожанам, а «ко всем крестьяном обретающимся в *пределе* Червленого Яра»³⁰. Церковный округ именуется здесь *пределом*, а то что рязанский владыка волен поставить туда попов и дьяконов, приводит к мысли, что *предел* — по крайней мере в этом случае, округ не маленький. Существует возможность поставления нескольких попов и дьяконов, а значит и возможность существования нескольких церквей на означенной территории.

Археологические разыскания в районе Червленого Яра показали, что на этой территории (районе реки Хопер, ныне в Тамбовской, Воронежской и Саратовской областях) зафиксировано около 30 древнерусских поселений. Кроме того, Червлёный Яр находился на границе Руси, в «буферной зоне» между Рязанским княжеством и Золотой

Ордой, а население, которое проживало на этой территории было и оседлым и степным, кочевым³¹. Археологические реалии позволяют в данном случае понимать *предел* (*передел*) и как область, и как границу, и как церковно-административный округ.

Еще более широкое значение приобретает термин *предел* в Настольной грамоте Тверскому епископу Геннадию (22 марта 1461 г.). Епископу предписывается «блюсти елика сила, о всем своем *пределе*»³², где *предел* понимается уже как епархия.

Наконец, Чин избрания и поставления в епископы датированный 1423 г. называет всю Русскую митрополию *пределом*: «Съзывает митрополит всех епископов, елици суть под ним в всем *пределе*»³³. В тоже время новопоставленному епископу дается наставление «не оставити в всем своем *пределе* ни единого же от наша православныя веры ...»³⁴.

Перед нами термин, который относится к обозначению церковно-административного округа. Округ этот мог включать митрополию, епархию, территорию с несколькими церквями, наконец, — низший церковно-административный округ с единственным храмом.

ПРИХОД И ПРИХОЖАНЕ — НИЗШИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ОКРУГ И ЦЕРКОВНАЯ ОБЩИНА

Видимо с начала XV в. начинается становление не только административной системы церкви, но и церковной общины, которая ранее никак не проявляет себя в источниках. Когда же люди, которые жили в той или иной местности, начинают *приходить* к определенному храму, не «посещать», не «бывать», а именно *приходить*? Из данного действия и вырастает современный термин *приход* и название жителей составляющих церковную общину — *прихожане*.

Прихожане должны приходить к определенной церкви. При средней плотности населения, которую предполагают исследователи, в 5–7 чел. на 1 кв. км³⁵ люди действитель-

но могли приходиться к одной церкви. А если исключить из расчета плотности незаселенные земли, то цифра проживающих в округе одного храма возрастет. В прошлое уходят переезды священников от церкви к церкви по значительной территории.

Зарождение традиции использования данного слова видимо относится к XV в. Так, в послании во Псков датированном 4 января 1431 г. митрополит Фотий требует, чтобы некоторые священники «иже живут не во славу Божию ...людей *приходящих* в храмы Божия, соблажняют своим небрежением»³⁶. Иерарх Русской церкви заявил о том, что люди именно *приходят* к церквам.

Те, кто приходил к храмам, являлись духовными детьми священника, его паствой (ходили к нему на исповедь, причащались, сочетались браком, участвовали в богослужении). Пермский епископ Филофей в ставленной грамоте священноиноку Якиму от 28 февраля 1473 г. советует ему судить по правилам святых отцов, «аще кто к нему *приходит* от детей духовных»³⁷.

Концом XV в. датируется послание одного из митрополитов к прихожанам некоей церкви³⁸. Послание обращено к «православным христианом, которые *приходят* к великому храму ... (название опущено)». Эти христиане (или как сказали бы мы — *прихожане*) осуждаются за следующее, — что «на покаяние к нему (то есть к священнику) не приходите, ни святых даров у него не приемлете, ни к церкви Божии не приходите». Частота глагола *приходить* (к храму) заставляет думать о том, что он утвердился в течение XV в. и в обиходе и в официальной документации.

Более того, митрополит обращается к христианам как к некоей общности, которая должна регулярно посещать храм. Общность предполагает основы какой-то организации. Часть нерадивых прихожан храма, описанного выше, выпадала из этой организации, что вызывало тревогу митрополита. Христиане других храмов были организованы лучше,

причем уже в начале XV в. можно найти упоминания о церковных организациях населения.

Исследователи приходской жизни на Севере Руси, историки XIX — начала XX в. М. М. Богословский³⁹, А. А. Папков⁴⁰ и другие отмечают, что община прихожан церкви избирала себе старосту, главу исполнительной власти общины. То есть если мы не можем найти в источниках указания на то, был ли какой-то конкретный храм с приходом или без прихода, следует поискать общину этого храма, а прямым признаком существования церковной общины можно считать старосту. Но староста должен быть именно церковный, а не волостной, уездный или иной. Упоминание церковных старост относится к 1427 г. В послании митрополита Фотия в Псков «о мерах против стригольников и о необытии в церковных старостах двоеженцам и троеженцам» замечается, что эти двоеженцы «у церквах ... старостят и на властях сидят и судят», и что они «никако могут старшинствовати в церквах Божих»⁴¹. Замечание святителя Фотия указывает на существование в Псковской земле в XV в. церковной общины, в нашем понимании, *прихода*.

Таким образом, под церковной общиной (или *приходом*) подразумеваются христиане, приходящие к храму, или заявляется о существовании общины через упоминание ее ответственных и властных лиц.

Наконец XV в. заканчивается появлением уже современного нам термина для обозначения церковно-административной единицы. Из *приходящих* в храм христиан возникает понятие *приход*. Наиболее раннее из обнаруженных упоминание термина *приход* относится к 1485 г. Рязанский князь Иван Васильевич дал приказание своему боярину Иакову Бурмину воздвигнуть храм в честь Иоанна Златоуста «в граде своем Переяславле», отвести землю около него под кладбище, положить жалование священнику 30 рублей «да ржи и овса по 30 четвертей», диакону 15 рублей «да ржи и овса по 15 четвертей». Князь обращает внимание и на освобождение служителей храма от различ-

ных повинностей, в том числе и в пользу епископа: «А епископу с них денег не имать, никому до них дела нет, мостов им не мостить, города и крепостей не делать». Поставление церкви завершается примечательной фразой: «А приход Златоусту серебрянники все, да пищальники»⁴². Термин *приход* четко зафиксирован в источнике.

Вопросы, связанные с функционированием прихода, являются темой дополнительного изучения. Главное для нашего исследования то, что в XV в. появляется именно тот термин, которым мы пользуемся для обозначения низшего церковно-административного округа до сего дня.

Данное упоминание *прихода* не единственное⁴³, а это показывает уже не только сложение низшей церковно-административной системы, но и сложение именно *приходской* системы. «Чин избрания и поставления в священники и диаконы», датируемый примерно концом XV в. определяет, что архиерей указывает новопоставленному священнику именно его *приход*: «ино у его *приход* укажет святитель»⁴⁴.

Святительские поучения духовенству (конец XV в.) предостерегают священников о том, чтобы в *приходе* не было невенчальных жен, и колдунов: «А у которого священника в *приходе* выму⁴⁵ невенчальную жену, или вдова незаконно живет, и яз (то есть иерарх) священника того отлучю от петия», «А ворожей бы баб, ни мужиков колдунов не было у вас никого в приходе, а у кого в приходе есть, и вы мне скажите»⁴⁶.

Подведем итоги краткого терминологического исследования. Низший церковно-административный округ в XIV–XV вв. обозначается несколькими терминами. В Северо-Западной Руси (Новгороде и Пскове) — это *погост* и *переезд*⁴⁷ на Северо-Востоке — *уезд*, *переезд*, *предел*, *передел*. Термин *предел* применялся в документах и как более широкий — для обозначения епархии или даже всей митрополии. Помимо всего прочего — понятие сельского храма весь-

ма часто заменяет специальные термины для обозначения низшего церковного округа на Руси.

Не позднее XV в. происходит становление современных обозначений церковного округа и церковной общины, именно в это время (но не позднее, уточняться может только нижняя дата) в употребление входят слова *приход* и *прихожане*.

¹ Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь. СПб., 1898. Т. XXV (49). С. 275.

² Большая Советская Энциклопедия. М., 1975. Т. 20. С. 599.

³ Большой Энциклопедический Словарь. М., 1991. Т. 2. С. 204.

⁴ Словарь русского языка XI–XVII веков. Т. 15. С. 196–197.

⁵ Веселовский С. Б. Село и деревня в Северо-Восточной Руси в XIV–XVII вв. М.-Л., 1936. С. 12–16.

⁶ См.: *Сергий [Тихомиров]*. Черты церковно-приходской и монастырской жизни по Новгородским писцовым книгам. СПб., 1905. С. 273.

⁷ Новгородские писцовые книги. СПб., 1859. Т. 1. Стб. 346.

⁸ Веселовский С. Б. Село и деревня в Северо-Восточной Руси XIV–XVI вв. М.-Л., 1936. С. 19.

⁹ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.-Л., 1950. № 12. С. 34.

¹⁰ Новгородские писцовые книги. СПб., 1859. Т. 1. Стб. 71–93.

¹¹ Там же. Стб. 457, 470.

¹² Новгородские писцовые книги. Т. VI. Переписная книга Бежецкой пятины. 1545 г. СПб., 1916.

¹³ АСЭИ. Т. II. № 476.

¹⁴ Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 255.

¹⁵ Там же. С. 314–315.

¹⁶ Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 89.

¹⁷ Там же. С. 98.

¹⁸ Там же. С. 106.

- 19 *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 255.
- 20 В историографии существует и противоположная точка зрения об избытке попов на Руси. См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. М., 1880. Т. I. Ч. 1. С. 380.
- 21 Словарь русского языка XI–XVII веков. Т. 14. С. 239–240.
- 22 *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. III. Стб. 1346–1347.
- 23 *Яковлев А. И.* Холопство и холопы в Московском государстве в XVII веке. М., 1943. С. 18.
- 24 Народонаселение стран мира. М., 1984. С. 8.
- 25 *Яковлев А. И.* Холопство и холопы в Московском государстве в XVII веке. М., 1943. С. 288.
- 26 Словарь русского языка XI–XVII веков. Т. 18. С. 185–186.
- 27 *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. II. Стб. 1643–1644.
- 28 РИБ. СПб., 1908. Т. VI. № 7. Стб. 108.
- 29 Там же. № 18, 19.
- 30 Там же. № 19.
- 31 *Цыбин М. В.* Археологический комментарий к грамотам митрополитов Феофоста и Алексея о Червленном Яре // Святый князь Михайло Чернігівський та його доба. Чернігів, 1996. С. 105–108.
- 32 РИБ. Т. VI. № 91.
- 33 Там же. Стб. 438, 439.
- 34 Там же. Стб. 454.
- 35 *Яковлев А. И.* Холопство и холопы в Московском государстве в XVII веке. М., 1943. С. 288.
- 36 РИБ. Т. VI. Стб. 494.
- 37 Там же. Стб. 733–738.
- 38 Там же. Стб. 893.
- 39 *Богословский М. М.* Церковный приход на русском Севере в XVII веке // Богословский вестник. 1910 май-июнь. С. 320.
- 40 *Папков А.* Древнерусский приход // Богословский вестник. 1897. № 2–3, 4. С. 263.
- 41 РИБ. Т. VI. Стб. 486–487.
- 42 АСЭИ. Т. III. С. 369.

- ⁴³ Более точное датирование двух последующих цитируемых документов является задачей для исследования.
- ⁴⁴ РИБ. Т. VI. Стб. 908.
- ⁴⁵ Так в рукописи.
- ⁴⁶ РИБ. Т. VI. Стб. 919.
- ⁴⁷ Археографический извод Пространной редакции Устава Ярослава связан с Новгородской кафедрой. См.: *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 315.

ПОСТАВЛЕНИЕ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА XIII—XV ВЕКОВ

Со времени Крещения Руси, акта принятия христианской веры князем Владимиром, его дружиной и киевлянами, христианство медленно, но верно начало шествие по Русской земле. Процесс этот растянулся не на одно десятилетие. Речь может идти приблизительно о двух столетиях, при которых новая вера соседствовала с язычеством. Правда, последнее все более и более сдавало свои позиции¹.

Долгое время в эпоху «двоеверия» очагами христианской культуры оставались монастыри и большие города: Киев, Новгород. Даже приняв крещение (иногда и насильственно), люди не становились христианами по духу. Однако целенаправленная политика княжеской власти и церкви делали свое дело, христианство, православное христианство, входило в жизнь глубже и глубже и (при сохранении некоторых языческие пережитков) стало неотъемлемой частью культуры русского народа.

При распространении христианства среди населения огромную роль играли не митрополиты и епископы, а те кто нес новую веру непосредственно людям — простые священники. Первые два века церковной истории оставили нам чрезвычайно мало документов об этом слое священнослужителей (да и не только о них). Недостаток источников не позволяет решить многие вопросы церковной жизни в XI—XII вв. Но XIII-е и последующие два столетия несколько приоткрывают перед исследователями внутреннюю жизнь православной церкви.

XIII в. уже сложно отнести ко времени двоеверия, XIV—XV вв. — это эпоха укрепления русской церкви, ее распространения вглубь и вширь. Перед нами встает вопрос, кто же были эти люди, которые ставились в церкви

на служение, от кого исходила инициатива поставления, как происходило само поставление, как соотносились требования к новопоставленному священнику с церковной практикой и дисциплиной, всегда ли священником становился достойнейший.

Митрополит Макарий в Истории Русской церкви, дает ответы на вопросы о поставлении священнослужителей в XIV–XVI вв. в разделе 7-й главы 8-го тома. Е. Е. Голубинский в своей Истории разбил очерк о приходах и приходском духовенстве на две части (Т. I. Ч. 2. Гл. 3 и Т. II. Ч. 2. Гл. 3). Оба автора исследуют вопрос об уровне грамотности русских священнослужителей, вскрывают практику злоупотреблений при поставлении. На должности священников претендовали люди малограмотные, а специальных учебных заведений для священнослужителей в то время на Руси не существовало². Не исследован вопрос о том, как совершалось поставление и как новопоставленный обучался специальным навыкам церковной службы. Следует отметить, что и митр. Макарий и Е. Е. Голубинский, говоря о поставлении священнослужителей, исходят из положений Стоглавого Собора 1551 г., проецируя его решения на практику, сложившуюся несколько ранее, в XIV–XV вв.

Однако, исследователя не может удовлетворить анализ выше перечисленных вопросов по источнику середины XVI в., который как бы подводит итог развития Русской церкви за определенный период. Тем более, что исследование текста Стоглава представляет из себя отдельную проблему.

Истории церковных приходов были посвящены специальные работы в начале XX в. А. А. Папков рассматривает древнерусский приход вообще, работа М. М. Богословского посвящена исследованию северных русских приходов в XVII в., С. В. Юшков исследует северный приход в XV–XVII вв.³ В этих трудах поднимаются вопросы инициативы поставления священников, но не рассматриваются требования к кандидатам в священство, процесс их поставления и обучения. Северные русские общины, по мнению М. М. Бо-

гословского, сами были инициаторами постройки церкви и проводили выборы священника⁴. А. А. Папков распространяет практику выборов священника и на более раннее время, отмечая практику поставления церквей и частными лицами⁵. С. В. Юшков, говоря о приходах Севера делает весьма существенное дополнение. Он называет практику поставления священников не выборами, что несет в себе оттенок демократизма, а договором найма или подрядом, что для частных владельцев церквей было еще более выражено⁶. На практике избрания духовных отцов коллективно всем приходом, причем на определенный срок, а не пожизненно, останавливается С. И. Смирнов в исследовании «Древнерусский духовник»⁷. Это специальное исследование посвящено вопросам исполнения священнослужителями обязанностей духовника. С. И. Смирнов подчеркивает, что духовный отец принимал непосредственное участие в обряде поставления своего духовного сына, поручался за него перед епископом и нес за свое поручительство ответственность⁸.

Б. А. Романов, автор исследования «Люди и нравы Древней Руси», посвятил пятую главу своего труда священнослужителям (духовным отцам). Он показал, что в церковной литературе постепенно слагался идеальный образ священника-бельца, который строился на отрицании отрицательных черт⁹.

Для воссоздания картины поставления священнослужителей в XIII–XV вв. следует использовать Памятники канонического права. Это Определения Владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II (1274 г.), Святительское поучение новопоставленному священнику (конец XIII в.), Ответы на вопросы о разных случаях пастырской практики (конец XV в.), Формы благословенных и ставленных грамот (конец XV в.), Чин избрания и поставления в священники и дьяконы (конец XV в.), различные грамоты Константинопольского патриарха Германа II к митрополиту Всея Руси Кириллу I (1228 г.), Митрополита

Алексия в Червленый Яр (около 1360 г.), Пермского епископа Филофея священноиноку Якиму (1473 г.), Грамота тверскому епископу Илье с разрешением рукополагать ставленников из соседних местностей вдовствующей Новгородской епархии (1422 г.), Благословенная грамота новгородского архиепископа Макария на постройку в Лодомской волости храма (1536 г.)¹⁰. Ответы на некоторые вопросы могут дать летописные материалы — Повесть Временных Лет, Новгородские летописи, а также сохранившиеся акты и Правила Св. Апостолов, Св. Вселенских и Поместных соборов¹¹.

ИНИЦИАТИВА ПОСТАВЛЕНИЯ СВЯЩЕННИКА

Первый вопрос, который следовало бы поставить: от кого исходила инициатива поставления священнослужителя в церковь. При исследовании северных русских приходов XV—XVII вв., а это наиболее разработанная тема связанная с изучением приходов, отмечалось, что все священники были выбраны, то есть инициатива исходила от населения той или иной местности¹². Священник избирался и направлялся на утверждение местного иерарха в ведении которого находилась данная территория.

Имеется в виду, что на русском Севере «Выборы священника... были обычным делом»¹³. Практику русского Севера не следует распространять на другие епархии или, более того, предполагать, что священнослужитель всегда избирался тем населением, которое пользовалось храмом. Поставление храма крестьянской общиной только один из случаев существовавшей практики.

Предполагать полную выборность священнослужителей можно только в том случае, когда подавляющее большинство населения Древней Руси было христианизировано и даже организовано в самостоятельные церковные общины, когда жители приходили к конкретному храму и могли выдвинуть из своей среды достойного кандидата. Кроме церк-

вей, поставленных прихожанами, существовали и иные — церкви частных лиц и монастырские храмы.

Е. Е. Голубинский замечает, что «приискание священников на места в приходы составляло обязанность вотчинников сел или приходских общин»¹⁴. Первоначально двойная инициатива могла исходить от самих иерархов, которые и поставляли церкви в различных городах и селах им подвластных и направляли в них священнослужителей. Житие новгородского епископа Евфимия называет именно храмо-строительство одной из главных, типичных черт русского святителя. Пермский епископ Стефан для пропаганды христианства в своей епархии построил церковь Благовещения в Усть-Выме¹⁵. В остальных случаях тот от кого исходила инициатива постройки храма на данной территории и обращался к епархиальному начальству с просьбой поставить в храм священника.

Следует заметить, что данное исследование охватывает только случаи, когда происходило одновременное поставление в храм и возведение в сан кандидата на священство. Кроме этого существовали случаи перевода священников из одной церкви в другую, для чего им выдавались специальные отпускные и ставленные грамоты.

Поставлять церкви или давать деньги на поставление могли прежде всего князья. Такие факты известны, начиная с постройки Десятинной церкви, основателем которой был Святой Владимир. Сын же его Ярослав Владимирович, как гласит Повесть временных лет: «заложи же и церковь святых Софья, ... церковь на Золотых воротех святых Богородица Благовещенье ... И ины церкви ставляше по градом и по местом, поставляя попы и дая им от имения своего урок ...»¹⁶.

Обычай поставления церквей сохранился и позднее. Показателен случай относящийся к 1485 г., когда Рязанский князь Иван Васильевич приказал поставить в Переяславле церковь Иоанна Златоуста и положил и священнику и дьякону соответствующее жалование: «Великий князь Иван Васильевич рязанский приказал боярину своему Иа-

кову Бурмину воздвигнути храм во граде своем Переяславле ангела своего Иоанна Златоуста, да около храма на кладбище по пяти сажен... Жалование дано священнику 30 р., да ржи и овса по 30 четвертей, а диакону 15 р., да ржи и овса по 15 четвертей». Этому же храму передавалась церковная община серебрянников и пищальников: «А приход Златоусту серебряники все, да пищальники»¹⁷. Церковь была поставлена князем, но имела приход.

Возникает вопрос, кто обратился с просьбой о поставлении священника — князь или община? Такого документа не сохранилось. Однако, если учесть, что князь давал священнику ругу, то он и был тем лицом, которое выбирало кандидата на должность. Самостоятельность церковной общины в данном случае была ограничена.

В том случае, когда князь или другое лицо являлись ктиторами храма, возможно провести параллели с Западной Европой, где по мнению исследователей феодал ставящий церковь не только назначал себе священника, но и получал большую часть доходов с этого храма. О. А. Добиаш-Рождественская считает, что во Франции в XIII в. епископ лишь формально утверждал кандидата, представленного сеньором¹⁸. Феодал волен был распоряжаться своей собственностью, в числе которой могла быть и церковь.

На Руси весьма трудно говорить о формальном отношении епископа к своим обязанностям или правам, к праву поставления священника. Но князь, строящий церковь, явно обращался к епископу с просьбой о поставлении своего кандидата, может быть или даже скорее всего, не учитывая мнение общины, которая приписывалась к церкви. В соответствии с ктиторским правом, которое пришло на Русь из Византии, инициатор постройки обеспечивал храм. Вотчиннику принадлежало бесконтрольное право распоряжаться церковью¹⁹.

Инициатором постройки церкви мог быть монастырь в лице своего настоятеля. Так, Новгородская Вторая летопись рассказывает о том, что архимандрит Кирилл в 6818 г.

(1310) поставил сразу две церкви «Во имя святыя Богородица Успения и другую поставе церковь камену во имя Святыя Богородица Покрова»²⁰. Два храма нуждались в попах, а по сему архимандрит должен был послать кандидатов на эту должность к Новгородскому архиепископу. Местное население никаких выборов не проводило, тем более, что две вновь поставленные церкви образовали монастырь: «И бысть монастырь, а христианом прибежище»²¹. Как мы видим, христиане, живущие рядом с новым монастырем, могли пользоваться его церквями при отправлении необходимых обрядов, но инициатор постройки храма, вероятно, сам распорядился о посылке кандидатов для поставления. При отсутствии учебных заведений по подготовке священнослужителей свободных кандидатов для поставления при епископской кафедре не было, а значит лицо поставляющее храм само представляло его или обращалось к епископу с просьбой найти такового.

Среди актового материала до сих пор не было разыскано ни одной грамоты XIII–XV вв. с просьбой о поставлении конкретного лица или с просьбой поставить священников в конкретную церковь. Однако, известна ставленная грамота от епископа на поставление попа в храм. Так, 28 февраля 1473 г. Пермский епископ Филофей подписал документ о поставлении священноинока Якима к Вознесенской церкви в своей епископии: «Се яз смиренный Филофей Пермский поставил есмь священноинока Якима ... сверши есмь его в попы»²².

Инициаторами поставления церковей являлись не только князья и монастыри, но и люди другого социального положения. Это могли быть горожане, купцы, крупные и средние землевладельцы.

В XV в. в Новгородской земле наблюдается значительный рост храмового строительства, отмеченный в Писцовых книгах. Если ранее XV века церкви стояли лишь на погостах, которые для Новгородских пятин являлись административными центрами мелких территориальных единиц, то в

начале XVI в. переписные оброчные книги фиксируют многочисленные факты строительства церквей в селах. Село в XIV—XVI вв. следует рассматривать как административно-хозяйственный центр какого-либо владения²³.

Новые церкви в городах поставлялись жителями. Так, Новгородская Третья летопись указывает, что «В лето 6875 (1367) постави Лазута церковь камену Святых апостолов Петра и Павла в Славне, в Новгороде, на Торговой стороне, на холму...»²⁴. По месту, где стояла церковь можно сделать предположение, что Лазута был купцом, хотя источник об этом не упоминает.

Горожанин или землевладелец в селе должны были поставить в известность местного архиерея о желании построить храм, получить благословение и решить вопрос о поставлении в эту церковь священника.

Сохранился акт, датированный 1536 г., о разрешении поставления церкви в Лодме в Северных Русских землях. Лодомская волость, где была построена церковь, вероятно, одна из немногих, акты которой сохранились столь полно, начиная с XV в. Именно эти документы и использовали исследователи русских приходов на Севере Руси.

К Новгородскому и Псковскому архиепископу Макарию прибыл некий князь Перша Савин, который «бил челом и сказывал во всех крестьян место». После этого обращения архиепископ благословил постройку в Лодме новой церкви «И яз их [крестьян] пожаловал и благословил: в той их волости в Лодме велел церковь поставити во имя Святаго Христова великомученика Георгия»²⁵.

Епископ должен был не только благословить постройку, но и определить необходимость поставления храма, возможность материального обеспечения служителей и наличие кандидатов в священство. Судя по тому, что церковь в Лодме была поставлена, то все условия были соблюдены. Старая приходская церковь находилась за 50 верст «да за мхи, и за болоты, и за водами»²⁶ в этом выражалась необходимость постройки («нужа велика бывает»). Епископ оп-

ределил, какие пошлины будет давать ему местный поп: «И мне за мой подъезд и за вся мои пошлины з году на год по две гривны...»²⁷, а значит священник получает какое-то содержание, чтобы выплачивать часть епископу. Наконец, у жителей местности был и кандидат на священство, так как церковь начала функционировать после постройки.

Откуда взялся кандидат в попы? Инициатором поставления нового храма является община Лодомских крестьян. В этом случае проходили выборы священника, а скорее, как указывает С. В. Юшков, наем попа, который прибывал к иерарху на поставление²⁸. Правда, первый сохранившийся акт о подряде на службу в Лодомской церкви относится только к 1588 году: «Бьют челом ... в такове деле на священника на Никиту на Семенова, что он подрядился к нам к Великомуученику служить»²⁹.

Свободные северные общины или крестьянские общины Центральной части России, если они являлись инициаторами постройки церкви, нанимали священника, в остальных случаях назначение проводил тот, кто ставил храм и обеспечивал его необходимыми средствами.

ТРЕБОВАНИЯ К КАНДИДАТУ НА СВЯЩЕНСТВО

Кандидат на должность священника должен был обладать определенными качествами, которые позволили бы ему занять данный пост. Данные качества он должен сохранять и после поставления, чтобы быть достойным своего места. Существовал идеал человека годного для поставления в попы.

Кандидат должен показать: «любовь, кротость, целомудрие, пощение, трезвение, удержание от всех сладостей»³⁰. Он должен был быть: «ни кощюнник, ни игрец, ни срамословник, ни буй, ни горд, ни величав, ни гневлив, ни яр, ни напрасен, ни бестуден, ни пьяница, ни мятежник, ни ротник, ни поругаяся, ни бий верна согрешающа, ни не верна обидяща, а своими руками никого же не удари, ни

лов твори, ни закалывай животного брашна, и пития не принимаи без времеие ..., ни почитай возбраненных книг»³¹.

Итак, выдвигался следующий список требований: в соответствии с поучениями конца XIII в. новопоставляемому священнику надлежало быть кротким и целомудренным, удерживаться от всяческих соблазнов, вести трезвый образ жизни и не пьянствовать, не играть в азартные игры, не быть гордым, заносчивым и подверженным приступам гнева и ярости. Священник не должен быть мятежником и клятвopеступником, ему запрещалось бить верующих за грехи и заблуждения, участвовать в охоте и убийстве животных, читать запрещенные книги.

Выполнить все требования по этому списку было трудно, если не невозможно, а значит должны были существовать и отступления от идеала. Кроме нравственных качеств поставляемого, предъявлялось еще одно существенное требование, он должен был знать грамоту³². Неграмотный человек не мог стать попом, он не мог читать необходимые для службы книги. Раз Чин избрания и поставления в священники оговаривает необходимость проверки знаний кандидатов, то можно считать, что на священство стремились и люди неграмотные, а им доступ был закрыт. Причем в этом случае ограничения не носили какого-то социального характера, просто для службы был необходим грамотный человек. Возможно существовала практика иного рода. Е. Е. Голубинский считает, что многим легче было выучить службу наизусть, а «приобретение искусства чтения считалось делом величайшего труда, которые многие находили для себя непосильным»³³.

Можно поставить вопрос, а были ли вообще при поставлении ограничения или церковь стояла выше их? Священником мог стать практически любой, кто соответствовал моральным нормам. Ограничение было одно: «не холоп» — холопы, раб, люди не свободные не могли стать попами. Практика подобных поставлений нарушала 82-е Правило

Святых Апостолов: «Не позволяем в клир производить рабов без согласия господ ... Аще же, когда раб достоин и господин соизволяет, и освободят, и из дома отпустят, да будет произведен»³⁴. Кроме этого, кандидат не должен был совершать уголовных преступлений, быть «не тать, не разбойник, не изменник, не душегубец, не двоеженец, не должен никому»³⁵.

Церковь не была замкнутым организмом и принимала к себе в служители выходцев из различных слоев населения. Е. Е. Голубинский, правда, предполагает, что «должно быть во священники не ставили мирских людей, а всегда ставили готовых дьяков»³⁶. Действительно, Чин поставления в священники конца XV века делает такое замечание: «Коли который дьяк похочет у священство...»³⁷. Доступ в священство был относительно свободным, но, вероятно, ставить в попы из дьяков было предпочтительней.

Необходимым требованием к кандидату на поставление был его брак. Будущий священник, должен обязательно состоять в законном браке и только единожды — «девицу по закону приведши»³⁸, — оговаривается постановлением Собора 1273 г. По 5-му Правилу Святых Апостолов: «Кто по святом крещении двумя браками обязан или наложницу имеет, тот не может быти ... пресвитером»³⁹.

Интересно сравнить каким должен был быть клирик на Западе, например, во Франции в XIII в. О. А. Добиаш-Рождественская приводит такие требования к западному клирику. Идеальный клирик должен быть «грамотный, не злоречивый, трезвый, разумный, гостеприимный, целомудренный, не драчун, не спорщик, не жадный, не новообращенный, христианин по рождению, не отлученный, не отрешенный, не пораженный смертным грехом, законнорожденный и способный к служению»⁴⁰.

Приведенные требования и к русскому и к французскому священнослужителю практически совпадают. Русские требования даже покажутся нам более мягкими в социальном отношении. Из круга кандидатов на священство в Рим-

ской церкви изымались незаконнорожденные и новообращенные, о чем не говорится ни в одном памятнике русского канонического права.

Кандидат на пост священника не сразу поставлялся епископом. Как свидетельствует «Чин избрания и поставления в священники и диаконы», процедура включала в себя прежде всего экзамен на грамотность. Кандидата сначала проверял («осматривал и изведывал») специальный человек — «святитель пошлет его к тому врьднику». Если поставляемый был не достаточно грамотен ему давалось время на учебу — «... и велит доучитися. И урок ему положить по мере науки»⁴¹, затем экзамен повторялся. Кроме того кандидата заставляли уже перед епископом прочитать отрывок из Псалтыри, Евангелия и Апостола: «И святитель перед собой еще кажет ему чести Псалтырь, Апостол, Евангелие»⁴². Данная проверка имела целью сделать священнослужителей поголовно грамотными и способными к службе, конечно, при условии обязательного проведения экзаменов.

После экзамена новопоставляемый отсылался к своему духовному отцу для исповеди. Мало того, что духовного отца полагалось иметь каждому христианину, за его отсутствие он подвергался церковному наказанию. В августе 1419 г. митрополит Фотий писал псковскому духовенству: «а которые люди живут без покаяния, и отца духовного не держат, аще и к церкви приходят, не приимати покаяния от них»⁴³. Кандидат на священство, таким образом, обязательно должен был иметь духовного отца.

Духовный отец должен проверить соответствие кандидата всем моральным качествам, отсутствие нарушений с его стороны норм права, рассмотреть законность брак. Вероятно, в XIII в., в соответствии с решениями Собора 1273 г., все эти функции выполнял епископ: «епископы же, егда хотят поставити попа или дьякона, да истяжают житие его»⁴⁴. К епископу должны были прийти люди, которые жили рядом с поставляемым или знали его с детства: «да призовут знаемая суседи, его же знают из детьска»⁴⁵.

В XV в. все эти функции перешли к духовному отцу кандидата. Это несколько упростило процедуру, так как духовный отец должен был знать поставляемого с детства, вероятно, крестил его, а сам поставляемый регулярно приходил к исповеди. У духовного отца не было необходимости обращаться к другим лицам, а епископ уже не проводил разбирательство со свидетелями при каждом поставлении. Кроме того, такое изменение может свидетельствовать об увеличении количества священников и церквей, о расширении границ епархий, о проникновении христианства в более широкие слои населения. Правда, и в соответствии с решениями Собора 1273 г. епископу предоставлялось поручительство духовного отца, но только «в делах греховных».

Чин избрания и поставления в священники XV в., опубликованный в сборнике Памятников древнерусского канонического права, дает особый формуляр грамоты от духовного отца: «се яз игумен, або поп ..., отцом быти духовным новопостовляемых в священнический чин ..., поручаюся государю моему епископу ... он достоин священства по его исповеди»⁴⁶. Далее духовный отец свидетельствует о том, что кандидат не холоп, не тать, не разбойник и так далее, и с этой грамотой последний направляется к иерарху, который приказывает кандидату готовиться к поставлению.

Собор 1273 г. требует, чтобы к поручительству духовного отца было добавлено поручительство семи других попов: «Да кто свободен будет от всех сих вин поручением отца духовного, понеже и поручиться семь поп инех с прочими добрыми свидетели, да поставлять»⁴⁷. В XV в. цифру семь составляли уже духовный отец и шесть других попов⁴⁸. Здесь, по мнению Г. В. Семенченко, проявляется византийское влияние в оформлении актов, когда требовалось три, пять или семь свидетелей⁴⁹.

ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЯ ПРИ ПОСТАВЛЕНИИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ

Столь сложная и длительная процедура и суровые требования к кандидатам в священство не могли не создать почву для злоупотреблений в этой области. Злоупотребления исходили практически от всех сторон: от инициаторов поставления, от епископов, от самих кандидатов. Нарушения носили различный характер.

Нарушение со стороны инициаторов поставления совершали князья и другие землевладельцы. Они поставляли в попы своих холопов, что было запрещено церковью. Холоп как человек не свободный и полностью зависимый сначала обучался грамоте, а затем посылался к епископу. Такое положение вещей было весьма удобно для владельца церкви, он получал буквально «собственного» священника.

Недопустимость поставления рабов в попы на Руси специально была отмечена Константинопольским патриархом Германом II в грамоте митрополиту Кириллу I: «Мужи некия купяще ... аще и пленыкы, и потом учителем их предающа учити священные грамоты ... взводят по чину их к священному достоянию и к епископом их приводяща», — писал патриарх в 1228 г. и требовал от митрополита: «обличите, запретите ... отлучите и от нашего смирения священного собора, иже таковая имеюще пригрешенья»⁵⁰.

Однако, практика поставления холопов в попы на Руси продолжала существовать. Об этом свидетельствуют правила Владимирского собора 1273 г., где содержится новое запрещение на поставление не свободных людей: «ни раба на священство привести, аще не прежде господин его отпустить предо многими послухы с грамотою»⁵¹. Но хозяева продолжали представлять епископу несвободных кандидатов. В конце XV в. «Чин избрания и поставления в священники» говорит о том, что духовный отец должен отметить в грамоте, даваемой поставляемому к епископу, что кандидат не холоп⁵². Духовные отцы в соответствии с Правилами Святых апостолов должны были следить за соци-

альным положением кандидатов и не забывать о возможных нарушениях.

Поставляемый в попы или диаконы должен был заплатить специальную пошлину за поставление, размер которой определяется Собором 1273 г.: «не взимати у них ничтоже, разве аз уставих в митрополии, да будет се в всех епископиях, да возмут клирошане семь гривен от поповства и от дьяконства от обоего»⁵³. Но по крайней мере до 1273 г. нарушениями при поставлении были взятки, «мзда», как со стороны кандидатов, которые их предлагали, так и со стороны епископов, которые требовали «мзду» дополнительно к установленной плате. Этого, естественно, Собор одобрить не мог: «пострижая мирского попа на мзде в игуменство или попа поставляеть к церкви, емля у него что, да будут извержени»⁵⁴. Это постановление соответствует 2-му Правилу Четвертого (Халкидонского) Вселенского Собора: «Аще который епископ за деньги рукоположение учинит ..., да будет подвержен лишению собственной степени. И поставленный им да не пользуется купленным рукоположением»⁵⁵. После постановления XIII в. памятники канонического права умалчивают о мзде за поставление, однако, нельзя сказать с уверенностью, прекратилась ли такая практика. Отсутствие позднейших упоминаний в сохранившихся источниках не означает полного отсутствия явления.

Наконец, нарушения могли исходить от самого кандидата на священство. Поставляемый мог на исповеди утаить греховные деяния из своей жизни, а значит злоупотребить доверием духовного отца, который выдавал ему письменный документ. Видимо желание получить священный сан было очень велико, а требования к нравственности, да и просто к отсутствию преступных деяний для некоторых кандидатов непосильны.

Самый легкий путь достижения цели — утаить нежелательные моменты биографии, обмануть духовника и получить заветный документ с его подписью, потому что в соответствии с 9-м Правилем Первого (Никейского) Вселенско-

го Собора — «аще которые без испытания произведены в пресвитеры или при испытании исповедали грехи своя ... — не допускает до священнослужения. Ибо церковь непременно требует непорочности»⁵⁶. Даже покаяние в грехах не открывало пути к службе священником.

Но факт обмана мог и раскрыться. Таковые случаи, вероятно, бывали, и церковь должна была реагировать на подобные нарушения. В Волоколамском сборнике конца XV в. сохранились «Вопросы и ответы о разных случаях пастырской практики». Кому принадлежат эти вопросы и ответы неизвестно. Вопрос под № 33 касается именно этого момента: «В попы стався, духовнику грехов своих не исповедал, что опитемья?» Ответ же на это прегрешение весьма суров: «И аще обличаться, без священства есть, аще будет таковой грех»⁵⁷.

Обман духовного отца карался лишением духовного сана, что еще могло быть хуже для служителя церкви. Правда, расплата за грехи наступала в том случае, если обман откроется, в противном же нарушитель продолжал службу.

И духовный отец поставляемого и иные священники — поручители отвечали за свое поручительство собственным саном: «аще и испоручатся, и когда та его вещь изобличится. И он како сам будет лишен своего сану, тако и отец духовный и те священники — свидетели, поручники его, священства же лишены будут»⁵⁸, — писал митрополит Фотий тверскому епископу Илье 8-го августа 1422 г.

В связи с этими нарушениями в практике поставления попов следует подробнее изучить нравственное состояние и церковную дисциплину уже поставленных священнослужителей.

ПОСТАВЛЕНИЕ СЯЩЕННИКОВ

Безусловное право поставления священника принадлежало местному епископу и никому другому. Как было установлено во 2-ом правиле Святых Апостолов: «Присвитера и диакона и прочих причетников да поставляет един епи-

скоп»⁵⁹. Все новопоставляемые должны были прибыть к главе епархии для свершения таинства. Некоторые спорные территориальные и иные моменты специально оговаривались в грамотах.

Так при окончательном подтверждении рязанской юрисдикции над территорией Червленого Яра было отмечено, что «власть [в том пределе] рязанская, попы и дьяконы поставяющаго владыки, и власть дающего»⁶⁰. Переход территории под власть другого епископа означал и переход к нему права поставления попов на данную территорию, что было для владыки немаловажно.

Бывали случаи, когда та или иная кафедра временно оставалась без епископа и именовалась вдовствующей. Однако, никто не мог заменить умершего иерарха при поставлении священников. Замещение вакантных должностей в XIII—XV вв. проходило медленно, иногда по причинам политическим, иногда по причинам чисто географическим. Известны случаи, когда рукоположенные митрополиты добирались из Константинополя в Киев, Владимир, или Москву несколько лет. А митрополит Дионисий, вообще не добрался до своей кафедры⁶¹.

Оставлять же епархию без пастыря было нельзя. Именно поставление священников требовало его присутствия. Из данной ситуации выходили следующим образом. Митрополит временно возлагал обязанности поставления на епископа соседней епархии. Делалось это с чрезвычайной неохотой и многими оговорками.

В 1422 г. новгородцы не приняли у себя новопоставленных епископов Ивана, Симеона и Евфимия. Сопrotивление новгородцев привело к длительной вакансии кафедры, поэтому митрополит Фотий специальной грамотой предписал владыке соседней епархии Тверскому епископу Илье временно поставлять священников из вдовствующей Новгородской епархии. Право распространялось не на всю епархию, а только на волости, соседние с Тверской: «чтобы ти поставляти во священство от тоя архиепископия к тебе прихо-

дящих, новгородския, из Бежицкого Верха и с Волока. А от иных бо еси властей тое новгородские епископы не принимая, не поставляя»⁶². Эта специальная грамота была необходима чтобы оправдать нарушение 35-го Правила Святых Апостолов: «Епископ да не дерзнет вне пределов своей епархии творити рукоположения. Да будет извержен он и поставленные от него»⁶³.

Тверской епископ не должен был отступать от обычных правил поставления. Он также получает от духовных отцов поставляемых грамоту с «подписями и печатями», и поручительства шести священников⁶⁴. Он же, тверской епископ, брал на себя ответственность за поставляемых и должен был поручальные грамоты хранить у себя, чтобы в случае какого-либо разбирательства представить их, чем снять с себя всякие обвинения: «занеже потом о тех поставляемых на кого какова вещь найдется, и ты стерези своего сану»⁶⁵.

Порядок поставления описан в специальных Чинах избрания и поставления в священники и диаконы, один из которых сохранился в богослужебном сборнике № 558 Московской Синодальной библиотеки и датируется концом XV в.⁶⁶

Само поставление свершалось перед литургией в соборе, в присутствии духовного отца кандидата. Святитель трижды обращался к духовнику с вопросом — достоин ли его духовный сын священства. Тот трижды отвечал: «владыко святой, по его исповеди достоин священству»⁶⁷. После этих слов иерарх провозглашал: «По слюбу [или *по исповеди*] и по поручению твоему, отца его духовного, свершаем его у священство»⁶⁸. Под *слюбом*, вероятно, подразумевался некий договор в широком смысле слова, исполнение обязательств между духовным отцом и сыном, благосклонное отношение духовника к поставлению⁶⁹. Данная формула была не совсем ясна уже в конце XV в. и ее заменили на более понятную — *по исповеди*. Таким образом для епископа основаниями для поставления служили слюб (исповедь) и письменное поручительство духовного отца. Сви-

детелями таинства являлись священники, которые присутствовали на службе в соборе, а епископский писарь фиксировал поставление в специальном реестре.

ОБУЧЕНИЕ НОВОПОСТАВЛЕННЫХ СВЯЩЕННИКОВ

Новопоставленный дьякон или поп, ввиду отсутствия специальных учебных заведений, должен был пройти курс обучения в соборной церкви. Срок обучения определялся в шесть недель, когда специальный наставник дьякон для дьякона, поп для попа — наблюдал за службой новопоставленного, следил за тем, чтобы тот Евангелие «чол не спешно, знал бы статьи и узгласы (возгласы), на заутренях и на вечернях говорил Псалтырь, псалмы и каноны и церковное каженье знал и все действо священническое»⁷⁰.

Учитель получал с ученика за курс священнической науки установленную плату «куницу, 12 грошей»⁷¹. Причем брать с новопоставленного больше было нельзя, это считалось взяткой и каралось епископом. Нельзя было и сокращать срок обучения, потому как были наставники, которые «поучивши новоставленного с полнеделю, а в силах с неделю, для своих посулов отпускают прочь»⁷². Сократив до недели срок обучения, поп получал шестинедельное вознаграждение, что в свою очередь также расценивалось как взятка.

Только после шестинедельного срока епископу предоставлялся устный доклад: «владыко святыи, се новоставленный весь ряд церковный и священническое действо гораздо умеет»⁷³. Наставник, после этого сообщения считался ответственным за своего ученика, что и отмечалось в реестре.

Однако, на этом наука не заканчивалась, даже шести недель было, естественно, мало, что бы постичь все тонкости службы. Молодому попу давался еще год, когда он направлялся в церковь, где тот служил и учился «от иного священника добре умеющаго священническое дело, ряд и правило церковное»⁷⁴.

Второй и последний экзамен проходил через год, где святитель и принимал окончательное решение о подготовке попа.

Дата поставления, число, месяц, индикт заносились писарем в реестр, который служил для проверки попов в случае жалобы: «Естли который будет не сполна научился и не гораздо умеет церковное исправление, свое священническое дело.... ..Естли на которого новоставленного священника пред святителем будет жалоба, што он будет вчилл коковую любо вещь, до своего поставления, таковую, для бы чего не имел быти поставлен у священство»⁷⁵.

Таким образом, у епископа оставался поручальный лист от духовного отца и поручительства других попов, в специальный реестр заносилась дата хиротонии (рукоположения), свидетельство наставника об окончании обучения и дата поставления в храм. Все это облегчало разбирательство в случае возникновения недоразумений.

Новопоставленный получал специальную грамоту, где было сказано, что «епископ (имярек) постави есмо (имярек) в попы в нашу епископию (имярек) ко церкви (имярек) в граде или в селе (имярек) с всяким истязанием и испытанием, по поручению отца его духовного, иже есть достоин священства ... Сего ради дана бысть ему сия наша грамота»⁷⁶.

Но даже получив такую грамоту поп не бросался «на произвол судьбы», а должен был учиться у опытного священника, который живет и служит в соседней церкви. А учиться было чему: «для людских покаяний, и детских крещений, и родилнцам молитв чистых, и новорожденным младенцам имена нареци, немощным святых таин причащения дати»⁷⁷.

Еще с конца XIII в. существовал обычай — новопоставленный получал из рук епископа молитвенник и отправлялся к месту служения выполнять свои обязанности, которые были велики и трудны и являются темой для более детального изучения.

Подведем итоги. Поставление священников проводилось местным епископом из числа кандидатов, которые были присланы инициаторами постройки храма. Кандидат в священнист-

во должен был обладать определенными, весьма высокими моральными качествами, быть свободным (не холопом), грамотным и законопослушным. За него собственным саном отвечал его духовный отец, который выдавал письменное поручительство. Само поставление проводилось в соборной церкви, с занесением факта поставления в особый реестр. Ввиду отсутствия в XIII–XV вв. специальных учебных заведений по подготовке священников новопоставленный передавался особому наставнику, а через шесть недель получал ставленую грамоту по особому формуляру и начинал собственное служение. Конечно, такой идеальный процесс нарушался время от времени злоупотреблениями различного характера. Церковь неустанно боролась за чистоту священнических рядов, за их церковную дисциплину и высокие нравственные качества.

¹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 457.

² Митр. Макарий [Булгаков]. История Русской церкви. М., 1996. Кн. IV. Ч. 2. С. 96–98; Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. II. Ч. 2. С. 85–87.

³ Папков А. А. Древнерусский приход // Богословский вестник. 1897. № 2–4; Богословский М. М. Церковный приход на Русском Севере в XVII веке // Богословский вестник. 1910. № 5, 6; Юшков С. В. Очерки по истории приходской жизни ... // Летопись занятий археографической комиссии за 1913 год. Вып. 23. СПб., 1914.

⁴ Богословский М. М. Указ. соч. С. 164.

⁵ Папков А. А. Указ. соч. С. 258–260.

⁶ Юшков С. В. Указ. соч. С. 30.

⁷ Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913.

⁸ Там же. С. 93.

⁹ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947. С. 222.

¹⁰ См.: Русская Историческая Библиотека (РИБ). Изд. 2-е. СПб., 1908. Т. VI, XXV.

¹¹ См.: Повесть Временных Лет. М., 1996; ПСРЛ. Т. III; АСЭИ. Т. III; Правила Св. Апостолов, Св. Вселенских и Поместных Соборов с толкованиями. М., 1876–1878. Вып. 1–3.

- 12 *Богословский М. М.* Указ соч. С. 168; *Папков А.* Указ соч. С. 260.
- 13 *Богословский М. М.* Указ соч. С. 168.
- 14 *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. II. Ч. 2. С. 77.
- 15 *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 112, 135.
- 16 Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 67.
- 17 АСЭИ. Т. III. № 343.
- 18 *Добиаиш-Рождественская О. А.* Церковное общество Франции XIII в. Пг., 1914. Ч. 1. Приход. С. 47.
- 19 *Юшков С. В.* Указ. соч. С. 75–76, 82–83.
- 20 ПСРЛ. СПб., 1841. Т. III. С. 130
- 21 Там же.
- 22 РИБ. Т. VI. № 105. Стб. 737–738.
- 23 *Веселовский С. Б.* Село и деревня в Северо-Восточной Руси XIV–XVI вв. М.-Л., 1936. С. 12.
- 24 ПСРЛ. Т. III. С. 229.
- 25 РИБ. Т. XXV. Стб. 11–13.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 *Юшков С. В.* Указ. соч. С. 30.
- 29 РИБ. Т. XXV. Стб. 135.
- 30 Там же. Т. VI. № 7. Стб. 103–104.
- 31 Там же.
- 32 Там же. № 131. Стб. 901–902.
- 33 *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. I. Ч. 1. С. 408.
- 34 Правила Св. Апостол... С. 164.
- 35 Там же.
- 36 *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. II. Ч. 2. С. 91.
- 37 РИБ. Т. VI. Стб. 900.
- 38 РИБ. Т. VI. № 6. Стб. 90.
- 39 Правила Св. Апостол... С. 42.
- 40 *Добиаиш-Рождественская О. А.* Указ. соч. С. 139.
- 41 РИБ. Т. VI. Стб. 901–902.
- 42 Там же.
- 43 Там же. № 48. Стб. 409.
- 44 Там же. № 6. Стб. 89.

- 45 Там же.
- 46 Там же. Стб. 901–902.
- 47 Там же. Стб. 91.
- 48 Там же. Стб. 425.
- 49 *Семенченко Г. В.* Удостоверительная часть духовных грамот XIV–XV вв. // *Вспомогательные исторические дисциплины.* М., 1987. Вып. XIX. С. 58.
- 50 РИБ. Т. VI. № 5. Стб. 80–81.
- 51 Там же. № 6. Стб. 89.
- 52 Там же. Стб. 901–902.
- 53 Там же. Стб. 92.
- 54 Там же. Стб. 89.
- 55 *Правила Св. Апостол...* С. 153.
- 56 Там же. С. 36.
- 57 РИБ. Т. VI. Стб. 863.
- 58 Там же. Стб. 425.
- 59 *Правила Св. Апостол...* С. 15.
- 60 РИБ. Т. VI. Стб. 172.
- 61 *Митр. Макарий.* Указ. соч. М., 1995. Кн. III. С. 55.
- 62 Там же. Стб. 423.
- 63 *Правила Св. Апостол...* С. 72.
- 64 РИБ. Т. VI. Стб. 425.
- 65 Там же. Стб. 426.
- 66 Там же. Стб. 901.
- 67 Там же. Стб. 902.
- 68 Там же. Стб. 903.
- 69 *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. II. Стб. 744.
- 70 РИБ. Т. VI. Стб. 903.
- 71 Там же.
- 72 Там же. Стб. 904.
- 73 Там же.
- 74 Там же.
- 75 Там же. Стб. 906.
- 76 Там же. № 133. Стб. 916.
- 77 Там же. Стб. 908.

СВИДЕТЕЛЬСТВА ИСТОЧНИКОВ О РОСТОВСКОМ
АРХИЕПИСКОПЕ НИКАНДРЕ
(1549–1566)

В обязанности главы Церкви входит забота о замещении вдовствующих архиерейских кафедр. Неукоснительно проявлял об этом заботу Всероссийский митрополит Макарий (1563), канонизированный в год 1000-летия Крещения Руси. За время своего первосвятительства митрополит Макарий возглавил хиротонию 21 иерарха Русской Церкви. Это примерно одна хиротония в год. Наиболее часто хиротонии совершались в 1540–1550-х, а в последующие годы летопись может не упоминать о совершении хиротоний. Чаще было так, что с небольшим промежутком совершалось две хиротонии.

Среди иерархов, посвященных святителем Макарием, был ростовский владыка Никандр. Никоновская летопись сообщает о двух архиерейских хиротониях, бывших в 1549 г. 10 марта, в Неделю Православия, был рукоположен Суздальский епископ Трифон (1549–1551). А семь дней спустя «в неделю вторую святого Поста поставлен бысть Макарием митрополитом всея Руси архиепископ в Ростове игумен Троицкий Сергиева монастыря Никандр»¹.

Предание свидетельствует, что он происходил из ярославской деревни Вертлово². Родился будущий иерарх, очевидно, в конце XV — начале XVI в. Монашеский постриг будущий владыка, несомненно, принял в Троицкой обители, основанной ростовским уроженцем преподобным Сергием Радонежским³.

В собрании рукописей Троице-Сергиевой Лавры в РГБ сохранилась Минея за июль месяц, переписанная «смирненным Никандром». Описатель собрания высказывает предположение об этом иноке-писце: «не архиепископ ли Ростовский...?»⁴. Со временем инок Никандр стал настоятелем

знаменитой Троицкой обители. Исследователи датируют его игуменство 1543–1545 гг.⁵ По П. М. Строеву, он сменил игумена Алексия (1541–1543), его же преемником он стал позднее и на архиерейской кафедре в Ростове⁶. Однако, как выясняется, между ними был игумен «Порфирий 5 недель»⁷. Далее, с 1546 и по 1549 г. настоятелем «у Троицы» был игумен Иона (Шелепин)⁸. В конце февраля 1549 г. в документах называется игумен Иона⁹. Летопись, сообщающая о хитротонии архиепископа Никандра, называет его тем не менее игуменом Троице-Сергиева монастыря. А. А. Титов пишет, что «года за четыре до архиерейства Никандр оставил настоятельство и жил там на покое»¹⁰. 1543 г. датируется несколько государственных жалованных грамот Троицкому монастырю, данных при игумене Никандре¹¹. Незадолго до его архиерейской хитротонии в Троицкую обитель приезжал на богомолье царь Иоанн Грозный с царицей Анастасией¹². Возможно его проезд способствовал выдвижению в архиереи бывшего Троицкого настоятеля.

В Ростове, когда архиепископ Никандр еще был только наречен, произошло чудо: вразумление-наказание у мощей святителя Ростовского Леонтия (†1073) 3 человек, глумившихся над иконой Пресвятой Богородицы¹³. Рукоположен был архиепископ Никандр вскоре после собора 1549 г., на котором был прославлен в лике других святых — святитель Иаков Ростовский (†1392)¹⁴. Поэтому, прибыв в свой кафедральный град, он, несомненно, творил молебны новоканонизованному святому.

Имя владыки Никандра довольно часто встречается на страницах летописей, он — современник и участник важнейших исторических событий середины XVI в. Важным собором Русской церкви середины XVI в. был Стоглавый собор 1551 г. Царским повелением «всеа Руския земля архиереи радостию неизглаголанною объяти бывше, всяко тцание от сердец подвизаху... И яко небопарнии орли, легка крила имуща, скоро того достизаху, и егда убо вси купно сошедшеся и един царствующий град Москва всех вос-

приемляше... И бе чудно зрение, яко весь богоспасаемый град красящися отец пришествием»¹⁵. В перечне участвовавших в соборных заседаниях архиепископов архиепископ Никандр назван вторым¹⁶. Его подпись имеется и на последовавшем затем соборном приговоре по делам Новгородской епархии¹⁷.

3 ноября 1552 г. Москва торжественно встречала царя, возвратившегося с победой из-под Казани. Среди встречавшего духовенства во главе с митрополитом Макарием был Ростовский архиепископ Никандр. Этот третий Казанский поход был победоносным для русского войска. Во время же второго похода, в 1550 г., царь вызывал к себе во Владимир митрополита Макария. А в Москве в это время оставались Ростовский архиепископ Никандр и Тверской епископ Акакий¹⁸. Вскоре после покорения Казани царь крестил своего первенца, царевича Димитрия, в Троице-Сергиевом монастыре. Приписка в Царственной книге свидетельствует — «а крестил его архиепископ Ростовский Никандр»¹⁹.

Из соборной грамоты, посланной вскоре в Соловецкий монастырь, где говорится о еретических заблуждениях М. Башкина, Ф. Косого и др., явствует, что в соборных заседаниях принимал участие и Ростовский владыка²⁰. В Летописце из собрания Н. Тихонравова, в котором подробно описан собор, осудивший еретиков, вторым после Макария назван архиепископ Никандр²¹.

Поскольку одновременно в конце 1553 — начале 1554 г. разбирались сомнения дьяка И. М. Висковатого об иконах, то и в данных соборных заседаниях архиепископ Никандр, несомненно, принимал активное участие.

В 1555 г. он участвует в хиротонии первого Казанского святителя — архиепископа Гурия (†1563)²². Новая епархия в Русской церкви была поставлена по диптиху после Новгородской, в силу чего Ростовская кафедра переместилась со второго места на третье. Это единственная архиерейская хиротония при митрополите Макарии, когда летопись называет ее участников. Хотя в других случаях имена участников

не известны, но несомненно, архиепископ Никандр участвовал не только в этой хиротонии.

Вскоре в Москву был принесен с Вятки чудотворный образ святителя Николая Великорецкого, который встречал митрополит Макарий «с прочими с ним святители»²³. Среди иерархов, несомненно, были и святитель Гурий Казанский и Ростовский владыка Никандр.

В 1561 г. настоятель Троице-Сергиева монастыря был возведен в архимандриты, а сама обитель была поставлена выше других на Руси. Об этом первому архимандриту Елевферию (1560–1564) была дана соборная грамота. Митрополит Макарий писал, что она дана «соборне о Святем Дусе с сыновы и сослужебники нашего смирения, с Никандром архиепископом Ростовским и ярославским...»²⁴. Через год в мае царь отправляется в поход «на свое дело литовское», а провожал его и «со образы шел архиепископ Ростовский Никандр и архимандриты и игумены»²⁵.

Владыка участвует при встрече царя после полоцкого похода в 1563 г.²⁶ Незадолго до кончины митрополита Макария, когда тот уже болел, архиепископ Никандр освящал в Можайске «брусную дубовую» церковь во имя Успения Богоматери в присутствии царя²⁷. Складывается впечатление, что в последние годы жизни святителя Макария он замещал его. Затем Ростовский владыка возглавляет погребение в Успенском соборе скончавшегося митрополита Макария, хиротонисавшего его²⁸. В последующее время архиепископ Никандр был участником собора 1564 г. о белом клобуке, а также избрания на Всероссийскую кафедру митрополита Афанасия (1564–1566). Вместе с новым митрополитом они вскоре освящали соборный храм в Никитском Переяславском монастыре²⁹. В этот монастырь владыка дал вкладом Толковую Псалтырь³⁰.

Важной чертой деятельности духовенства на Руси явилось ходатайство прежде всего перед государем за всех впавших в немилость³¹. Известен в этом отношении и архиепископ Ростовский Никандр. «С прочими святителями пе-

ред государем ручался в июле 1561 года по князе Василие Михайловиче Глинском; в апреле 1562 года — по князе Иване Дмитриевиче Бельском; 1565 года марта 28 — по боярине Иване Петровиче Яковлеве; в апреле 1566 года — по князе Михайле Ивановиче Воротынском»³².

Когда царь уехал в 1564 г. в Александрову слободу и затем началась опричнина, то в Москве оставались митрополит Афанасий, Новгородский архиепископ Пимен и Ростовский архиепископ Никандр³³. Затем они бьют челом царю о его возвращении³⁴. В 1566 г. на соборе было принято решение о продолжении Ливонской войны, в работе которого участвовал архиепископ Никандр³⁵. В июле того же года он участвует в избрании и поставлении нового Всероссийского митрополита Филиппа (1566–1566; †1569)³⁶.

Названные события проходили в Москве, центре церковной и государственной жизни, участником которых был архиепископ Никандр. Наряду с этим Ростовский владыка много трудился у себя на кафедре. При нем строятся в епархии храмы. Андрей Малой созидает в 1566 г. в Ростове церковь Вознесения с приделом святого Исидора Блаженного (†1474)³⁷. В монастыре преподобного Авраамия Ростовского (†1077) был освящен 2 октября 1553 г., в первую годовщину победы над Казанью, новопостроенный Богоявленский собор в присутствии царя³⁸. Несомненно, освящал его архиепископ Никандр. В 1563–1564 гг. в Ярославле был расписан Преображенский собор в Спасском монастыре. Как считает В. Г. Брюсова: «Роспись написана вновь... московскими и ярославскими мастерами под руководством Лариона Лаврентьева. На стенах развернут с незнакомыми ранее подробностями цикл земной жизни Христа, предвосхищающая росписи ярославских храмов XVII в. Композиции «Вселенские Соборы», галерея русских святых — князей и святителей, многие из которых канонизированы на соборах 1547 и 1549 г., отражают программу государственного строительства и представления о Русской церкви как о преемственнице церкви Вселенской»³⁹. Это очень важное сви-

детельство, показывающее, как вопросы и идеи, ставившееся и решаемые в центре, осуществлялись по всем предслам Московской Руси.

В храме Апостола Иоанна Богослова на реке Ишне на царских вратах была сделана надпись: «Лета 7070 (1562) месяца августа 29 день, на память усекновения честных главы Иоанна Предтечи, совершены двери сия в доме Богоявления Христа Бога и Чудотворца Авраамия в Ростове при благоверном царе и великом князе Иоанне Васильевиче всея Руси, при архиепископе Ростовском Никандре, при архимандрите Богоявленском Ионе. Инок Исаия»⁴⁰.

В самом начале архипастырского служения святителя Никандра в ростовской епархии в 1550 г. мученически скончался преподобный Адриан Пошехонский (пам. 5 марта)⁴¹. Преподобный Феодосий Тотемский (†1568; пам. 28 янв.), будучи в 1554 г. в Москве, получил царское разрешение на строительство обители и освобождение от суда тотемского наместника. «Митрополит Макарий с своей стороны приказал Ростовскому архиепископу Никандру выдать Феодосию грамоту на построение храма и снабдить его всем потребным для его освящения»⁴². Начало Введенского монастыря в Сольвычегодске связано с благословением архиепископа Никандра⁴³. Возглавляя Ростовскую епархию, архиепископ Никандр рукополагал духовенство, поставлял настоятелей монастырей. Активный противник Лжедмитрия I, Астраханский епископ Феодосий (1602–1607) первоначально был приходским священником, а затем — настоятелем Толгской обители. Посвящал его в пресвитеры и возводил в Толгского игумена владыка Никандр⁴⁴.

В 1554 г. архиепископ Никандр посылает в Великий Устюг грамоту соборному протопопу о построении там Успенского собора⁴⁵. В августе 1558 г. он шлет грамоту тамошнему протопопу Феодосию с благословением освятить новопостроенный собор⁴⁶.

Сохранившийся актовый материал характеризует владыку Никандра как деятельного архипастыря. В грамоте на

Устюг в 1564 г. он беспокоится о нарушении среди жителей канонических правил о духовном родстве⁴⁷. 15 апреля 1564 г. он предписывает устюжскому протопопу послать соборных священников в Сольвычегодск для назидания небрежно служащего духовенства⁴⁸.

Пересмотр жалованных грамот, произведенный в Русском государстве в середине XVI в. коснулся и Ростовской епархии. Как пишет С. М. Каштанов, «в жалованной грамоте 1554/55 г. Ростовскому архиепископу Никандру признавались недействительными все жалованные грамоты, освобождавшие духовенство Ростовско́й епархии от уплаты налогов архиепископу»⁴⁹.

Постановлением собора Русской церкви 1503 г. вдовому духовенству предписывалось принимать монашество, в противном случае оно отрешалось от служения. Подобные проблемы вставали в Ростовской епархии при архиепископе Никандре. Пробыв год священником, один из клириков его епархии овдовел, затем принял монашество и, предоставив свою ставленную грамоту, обратился к владыке за благословением на последующее служение. Святитель пишет в грамоте 1551 г.: «И аз, архиепископ Никандр, опытал о нем отцем его духовным священниноком Симеон[ом] о его поставлении и о пострижении, что он достоин священствовати. И аз, архиепископ Никандр, благословил того священноиерея инока Иону служит к церкви Христову мученику Никите во общем монастыре в Белозерской уезд, и да литургисает во святей Божи церкви и священно да действует невозбранно по нашему благословению»⁵⁰. Аналогичную грамоту дал святитель в 1558 г. иеромонаху Симону Кирилло-Белозерского монастыря⁵¹.

В грамоте епископа Суздальского Афанасия (1551–1564) от 6 мая 1559 г. говорится, что он по «совету и по благословению брата нашего Никандра Ростовского и Ерославского» рукоположил иеродиакона «Игнатия Борисова сына» «в ростовскую архиепископию в Белозерскую десятину и пречестную обитель Пречистыя Богородицы и честного

и славного Ея Успения ао ограду преподобного отца нашего Кирила Чюдотворца к церкви Успению Святии Богородици, со всяким испытанием и со истезанием, и по поручению отца его духовнаго, еже есть достоин дьяконства»⁵². От архиепископа Никандра сохранились и другие документы. Так, он подтвердил ставленную грамоту Василия, сына Евстафьева, рукоположенного в 1534 г. Ростовским архиепископом Кириллом⁵³. 6 ноября 1552 г. архиепископ Никандр рукоположил в сан диакона Федота Леонтьева, дав ему ставленную грамоту⁵⁴.

Актный материал выявляет интересную особенность в титуле архиепископа Никандра. Летопись, описывая московские события, называет его «Ростовским и Ярославским»⁵⁵. В документах, вышедших из епархиальной канцелярии, имеются добавления в зависимости от региона, куда он адресован. В грамоте, посланной в Великий Устюг, он называется — «Ростовский, Ярославский и Устюжский»⁵⁶, в другом случае — «Ростовский, и Ярославский, и Белозерский»⁵⁷.

Упоминается имя ростовского владыки в царских грамотах: 17 февраля 1560 г. Иоанн Грозный подтвердил грамоту своего отца Василия III, данную Кассиано-Учемскому монастырю в Угличе, оговорив, что их судит архиепископ Никандр «по церковным правилом и по соборному уложению»⁵⁸. Как пишет А. А. Титов, «... из жалованной грамоты царя и великого князя Ивана Васильевича Грозного, данной Ростовскому архиепископу Никандру 1555 г., узнаем, что Белогостицкий монастырь находился на искони вечной земле Ростовских владык, исчислился приписным к ростовскому архиерейскому дому и имел собственные вотчины»⁵⁹. Имя архиепископа называют писцы книг в своих приписках, называя время завершения работы⁶⁰.

Одно из последних сообщений об архиепископе Никандре содержится в дипломатических документах и датируется июнем 1566 г.: «А того дни Пимин, архиепископ Ноугородский, и Герман, архиепископ Казанский, Никандр, архиепископ Ростовский, и все епископы пели в Пречистой

молебны и служили собором; а митрополит Афанасий до того времени для болезни митрополью оставил и сшел к Михайлову Чюду»⁶¹.

Пребывая в Москве, в ней он и отошел ко Господу. Летопись сообщает точную дату кончины (1566) и место погребения архиепископа Никандра: «Того же месяца сентября в 25 день, в среду, преставился Никандр архиепископ Ростовский на Москве, а положен бысть у Троицы в Сергиеве монастыре»⁶². День его кончины совпал с памятью преподобного Сергия. Так завершилось его служение Церкви, начавшееся в этой честной обители. В Троицкой монастырь, в место своего пострижения, он в разное время дал вкладом на поминовение 100 руб.⁶³ Сюда, как замечается, поступили его книги⁶⁴.

М. В. Толстой отмечает об архиепископе Никандре, что он «был свидетелем свирепств Грозного и ездил к нему вместе с прочими святителями в слободу Александровскую, когда Иоанн отрекался от царства; участвовал... в избрании святителя митрополита Филиппа; скончался 1576 г. 25 сентября в Москве и погребен в Сергиевой обители»⁶⁵. Другой автор говорит, что владыка «Никандр был благопопечительным пастырем своей паствы, которая при нем, по царской жалованной грамоте, одарена была многими вотчинами»⁶⁶.

Архиепископ Никандр пробыл на своей кафедре около 20 лет. Летописи свидетельствуют по преимуществу о его деятельности в Москве. В истории, как правило, деятельность епархиальных архиереев менее известна, чем Предстоятелей Русской Церкви. Привлечение же различных источников дает нам представление об этом интересном и деятельном Ростовском иерархе. Он — современник и участник важнейших событий середины XVI в., сподвижник святителя Макария, участник интронизации двух последующих митрополитов. В течение своего архипастырского служения он общался со святыми мужами, заботился о храмостроительстве в своей епархии, об учреждении монашеских оби-

телей. Архиепископ Никандр внес немалый вклад в историю Ростовской епархии.

-
- ¹ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. С. 157; СПб., 1906. Ч. 2. С. 459; М., 1965. Т. 29. С. 56.
 - ² *Грешневиков А. Н.* Копье Пересвета. Рассказы. Ярославль, 1993. С. 104.
 - ³ Однако, комментатор последнего издания Стоглава Т. Е. Новицкая пишет: «Об архиепископе Ростовском и Ярославском Никандре имеется мало сведений. Неизвестно даже, постриженником какого монастыря он был» (Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 404–405).
 - ⁴ *Арсений*, иеромонах. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 3. С. 33.
 - ⁵ *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. С. 138; *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2-е. М., 1901. С. 147.
 - ⁶ Известно, что Ростовский архиепископ Алексей дал в Троицкую обитель при игумене Никандре жалованную льготную грамоту на приписанную к монастырю Никольскую церковь в селе Берлюкове Ростовского уезда. ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. С. 181. № 202.
 - ⁷ *Р-ский А.* Из русской церковно-исторической старины. Список настоятелей Троице-Сергиева монастыря от основателя его и первого игумена преп. Сергия до архим. Викентия (1674 г.) // Странник. 1892. № 8. С. 544. О продолжительности настоятельства игумена Никандра известно: «...2 года и 13 недель» (Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Изд. подг. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М., 1987. С. 15).
 - ⁸ *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. Стб. 138.
 - ⁹ Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подг. Н. Н. Покровский. М., 1971. С. 139.
 - ¹⁰ *Титов А. А.* Ростовская иерархия: Материалы для истории Русской церкви. М., 1890. С. 57. Е. Е. Голубинский также высказывает подобное предположение, что его избрание на Ростовскую кафедру произошло «после удаления с игуменства на покой»

(Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. С. 147).

- 11 ААЭ. Т. 1. С. 177–179, 181–182. № 198–200, 203.
- 12 См.: ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 156–157.
- 13 Семенченко Г. В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10. Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры. Межвузовский сборник под редакцией И. Я. Фроянова. К 80-летию проф. В. В. Мавродина. Л., 1987. С. 167–176.
- 14 Веретенников П., диакон. Московские соборы 1547 и 1549 годов // ЖМП. 1979.
- 15 Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. С. 260.
- 16 Там же. С. 258, 277. См. также: ПСРЛ. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. М., 1968. С. 131.
- 17 ААЭ. Т. 1. С. 220–222.
- 18 Кунцевич Г. З. Малоизвестные записки о казанских походах 1550 и 1552 гг. // ЖМНП. 1898. № 7. С. 137; Макарий (Веретенников) архимандрит. Епископ Тверской и Капшинский Акакий — подвижник XVI в. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 33.
- 19 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 529; Т. 29. С. 211. На основании этого А. А. Зимин называет владыку Никандра «любимцем царя» и относит его к числу т. н. «иосифлян», а также приводит негативное мнение о нем А. Курбского: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 96.
- 20 ААЭ. Т. 1. С. 249–255; Зимин А. А. Указ. соч. С. 174.
- 21 ОР РГБ. Ф. 299 (собр. Н. Тихонравова). № 617. Л. 263.
- 22 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 250. Летописец отмечает, что на Литургии во время хиротонии было 76 человек «опричь подъяков». Однако в рукописном Житии святителя Казанского Гурия поименно иерархи не называются (ГПНТБ. Собр. М. Н. Тихомирова. № 335. Житие святителей Гурия и Германа Казанских. XVII в. Л. 42–44).
- 23 Кузнецов Иван, священник. Еще новые летописные данные о построении московского Покровского (Василия Блаженного) собора // ЧОИДР. Кн. 2. Отд. V. С. 24.

- 24 Горский А., протоирей. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составл. по рукописным и печатным источникам. Изд. 2-е. М., 1890. Ч. 1. С. 176.
- 25 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 341.
- 26 Там же. С. 365; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. № 3. Т. 6. С. 557.
- 27 ПСРЛ. Т. 12. Ч. 2. С. 370.
- 28 Кунцевич Г. Сказание о последних днях жизни митрополита Макария (15 сентября — 31 декабря 1563 г.) СПб., 1910. С. 17–18.
- 29 Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII вв. М., 1973. С. 390.
- 30 Сметанина С. И. Записи XVI–XVII вв. На рукописях собрания Е. Е. Егорова // Археографический ежегодник за 1963 год. М., 1964. С. 362.
- 31 См.: Янковский П. И. Печалование духовенства за опальных в первенствующей церкви Греко-Российской вообще, и в церкви Древне-Русской по преимуществу // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. Отд. 1. С. 1–229.
- 32 Титов А. А. Ростовская иерархия. С. 58. См. также: Государственное древлехранилище хартий и рукописей. Опись документальных материалов фонда № 135 / Сост. В. Н. Шумилов. Под ред. Л. В. Черепнина. М., 1971. С. 109; № 228. С. 112; № 236. Подпись-автограф архиепископа на ручательстве за И. Д. Бельского в 1565 г.; Погодин М. Русский исторический альбом. М., 1853. Табл. 9.
- 33 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 392; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. III. Т. 6. С. 533.
- 34 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 393.
- 35 Там же. С. 402; Государственное древлехранилище хартий и рукописей. С. 114. № 239.
- 36 Государственное древлехранилище хартий и рукописей. С. 115. № 240; Леонид, епископ. Жизнь святого Филиппа, митрополита Московского и всея России. М., 1861. С. 73.
- 37 Титов А. А. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М., 1911. С. 48.
- 38 Там же. С. 104.
- 39 Брюсова В. Г. Монументальная живопись Древней Руси XI–XVI вв. // Триста веков искусства: Искусство Европейской части СССР. М., 1976. С. 132, 134.

- ⁴⁰ Спутник по Ростову Великому Ярославской губернии / Изд. И. А. Иванова. Ростов Великий, 1912. С. 107; *Титов А. А.* Ростов Великий. С. 143; *Померанцев Н. Н.* Русская деревянная скульптура. М., 1994. С. 92–96. См. также: *Соколова И. М.* Об одной группе резных ростовских икон XVI в. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1994. Вып. 6. С. 112–126.
- ⁴¹ *Филарет*, архиепископ. Жития святых, чтимых Православною церковию. Изд. 2-е. Месяц март. СПб., 1892. С. 65; *Толстой М. В.* Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905. С. 63.
- ⁴² Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. доп. Вторая. М., 1916. С. 176, См. также: *Филарет*, архиепископ. Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2-е. Месяц январь. СПб., 1892. С. 290; *Снессорева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных икон ее. Ярославль, 1993. С. 99.
- ⁴³ *Титов А. А.* Ростовская иерархия. С. 58.
- ⁴⁴ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1 (А-З). СПб., 1992. С. 394; *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. Стб. 344.
- ⁴⁵ Акты Холмогорской и Устюжской епархий // РИБ. СПб., 1890. Т. 12. Ч. 1. 1500–1699 гг. Стб. 125–127. Об этом соборе см.: *Бакеева О. В.* Успенский собор в Великом Устюге. Результаты исследований и проект реставрации // Градостроительство. Теория и практика. Л., 1983. С. 40–45. 45
- С Великим Устюгом связано одно событие, когда упоминается имя владыки Никандра: произошло исцеление одного жителя Сольвычегодска от иконы праведного Прокопия Устюжского. Священник И. Верюжский говорит, что это произошло в 1548 г. при «Ростовском архиепископе Никандре» (Исторические сказания о жизни святых подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Црковию и местно чтимых. Вологда, 1880. С. 84).
- Однако, учитывая, что архиерейская хиротония владыки произошла в 1549 г., то и чудо исцеления от образа Устюжского праведника могло произойти не ранее 1549 г.
- ⁴⁶ РИБ. Т. 12. Стб. 128–129. В апреле 1559 г. в Богоявленском монастыре был заложен «по благословению Макария митрополита» каменный собор. Надпись на плите далее продолжает: «Того же лета месяца июня в 8 день был в монастыре архиепископ Никандр Рос-

- товский и Ярославский (совершена бысть сия церковь лета 7073/1565)» (*Разумовский И. М.* Кострома. Л., 1990. С.20).
- 47 РИБ. Т. 12. Стб. 132–134.
- 48 Там же. Стб. 135–136.
- 49 *Кауштанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 153.
- 50 РИБ. Пг., 1915. Т. 32. Архив П. М. Строева. Стб. 315–316. П. М. Строев сообщает: «Никитский Белозерский, от Кириллова в 10 верстах, и с 28 янв. 1648 был приписан к нему» (*Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. Стб. 122). С 1648 г. начинается у Строева ряд настоятелей этого монастыря. Между тем, в грамоте архиепископа Никандра назван игумен Гурий (XVI в.).
- 51 *Полознев Д. Ф.* Благословенные и ставленные грамоты Ростовской и Вологодской епархий XVI–XVII вв. Из фондов отдела письменных источников Государственного Исторического музея // Сообщения Ростовского музея. Ярославль, 1995. Вып. 8. С. 52.
- 52 Архив П. М. Строева. Т. 1. // РИБ. Пг., 1915. Т. 32. Стб. 429.
- 53 Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. С. 404; РИБ. Т. 32. Стб. 240.
- 54 Каталог древнерусских грамот, хранящихся в Отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Изд. 2-е. СПб., 1992. Вып. 1–2. С. 63. № 148.
- 55 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 374.
- 56 РИБ. Т. 12. Стб. 125–127.
- 57 *Полознев Д. Ф.* Благословенные и ставленные грамоты. С. 53.
- 58 ААЭ. Т. 1. С. 141.
- 59 *Титов А. А.* Ростов Великий. С. 126.
- 60 Рукописные книги собрания М. Н. Погодина. Каталог. Л., 1988. Вып. 1. С. 93. № 128; *Титов А. А.* Описание славяно-русских рукописей. Б. м., 1901. Т. 1. Ч. 2. С. 6.
- 61 Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством. Т. 3. / Под ред. Г. Ф. Карпова // Сб. РИО. СПб., 1892. Т. 71. С. 364.
- 62 ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 404–405, См. также: Список погребенных в Троицкой Лавре, от основания оной до 1880 г. М., 1880. С. 35; Хронологический указатель иерархов Ростовской и Ярославской паствы от учреждения ее при св. Равноапостольном великом князе Владимире до настоящего времени. СПб., 1859. С. 9.

⁶³ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 38.

⁶⁴ См.: Рукописные собрания государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. М., 1986. Т. 1. С. 208. Из книг, принадлежавших ему, можно указать рукопись XVI в.: Творения святителя Василия Великого о постничестве // Леонид, архим. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной Академии). М., 1887. Вып. 2. С. 48-49.

⁶⁵ Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого // ЧОИДР. № 2. С. 75.

⁶⁶ Крылов А. Иерархи Ростово-Ярославской паствы в преемственном порядке с 992 г. до настоящего времени. Ярославль, 1864. С. 110.

**ВКЛАДЫ И ВКЛАДЧИКИ В ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВ
МОНАСТЫРЬ В XVI—XVII ВЕКАХ.
(ПО ВКЛАДНЫМ КНИГАМ XVII ВЕКА)**

Вкладные книги Троице-Сергиева монастыря, дошедшие до нас в двух списках 1638/39 и 1672/73 гг.¹, являются ценным источником для изучения социально-экономической истории монастыря, выявлению круга вкладчиков и характера их связи с монастырем.

К данным вкладных книг обращались многие исследователи — историки и искусствоведы, в том числе С. Б. Веселовский, Л. В. Черепнин, Т. В. Николаева, Н. А. Маясова, Т. Н. Манушина и многие другие². Источниковедческий анализ списков 1638/39 и 1672/73 гг. был дан Е. Н. Клитиной³, которая выявила структуру вкладных книг, определив напластования XVII в., выделила в ее составе, хотя и весьма условно, вкладную книгу 60–70-х гг. XVI в., которая была основательно переработана в 20-е гг. XVII в. в связи с правительственными мероприятиями по составлению новых писцовых книг и дальнейшему ограничению монастырского землевладения. Е. Н. Клитиной определены также источники составления вкладных книг — документы монастырского архива, книги вотчинные, ризничные, денежные, рухлядные, платяные.

Во вкладные книги практически не вошли ранние вклады (записаны 4 вклада XIV в. и 2 — 90-х гг. XV в.). Верхняя хронологическая граница вкладов доведена в списке 1638/39 г. до 30-х гг. XVIII в. в книге 1672/73 г. записи после ее составления не велись до 40-х гг. XVIII в.

Учитывая то обстоятельство, что хозяйственный архив монастыря погиб в пожаре 1746 г., еще раз отметим ценность содержания вкладных книг 1639 г. и 1672/73 г. как единственного источника, дающего сведения о всех типах

вкладов и вкладчиках различных социальных категорий не ранее XVIII в.

В настоящей статье предполагается на основе данных вкладных книг рассмотреть общую динамику вкладов в Троице-Сергиев монастырь в XVI–XVII вв., а также представить некоторые наблюдения относительно вкладов денежных. Вкладные книги безусловно не содержат исчерпывающих данных о количестве вкладов, особенно земельных и вещевых⁴. (Порядок и особенности внесения записей о земельных вкладах рассмотрены Е. Н. Клитиной.) Тем не менее репрезентативность сведений источника позволяет выявить некоторые тенденции.

Нами было подсчитано общее количество вкладов, зафиксированных вкладными книгами XVII в. Все вклады распределены на следующие группы: вклады земельные и иная недвижимость (дворы в городах, торговые места, соляные колодцы, мельницы и т. п.); вклады денежные; вещевые вклады (рухлядь, книги, предметы обихода, утварь, произведения искусства); прочие вклады (продукты сельского хозяйства, скот, лошади, строительные материалы и т. п.). Полученные данные изображены в виде графиков, на основе которых предлагаются нижеследующие наблюдения.

ДИНАМИКА ВКЛАДОВ В ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВ МОНАСТЫРЬ

В 1500–1584 гг.

Анализируя динамику вкладов в Троице-Сергиев монастырь с начала XVI в. до 1584 г. (т. е. до конца царствования Ивана IV, а также собора 20.07. 1584 г., отменившего монастырские «тарханы») можно выделить следующие периоды: 1500/1532, 1533/1560, 1561/1584 гг. Эти периоды имеют ряд особенностей с точки зрения количества, качества и диапазона ежегодных колебаний вкладов.

Период 1500–1532 гг. характеризуется очень немногочисленными вкладами, до 15 в год. На этом периоде особенно сказалась неполнота данных вкладной книги. За

1501, 1502, 1503, 1506 и 1507 гг. она не фиксирует ни одного вклада; за 1511, 1521 гг. — один вклад, что противоречит свидетельству актового материала. (Известны, например, жалованная грамота от 30 сентября 1506 г. угличского кн. Дмитрия Ивановича Троице-Сергиеву монастырю на 54 деревни с починками у с. Прилуки и Красного в Угличском у., данная грамота старца Никандра Тимофеевича Синого от 1506/1507 г. на сельцо Тимофеевское в Юрьевском у., данная грамота Анны Шеиной от 1506/1507 г. на сельцо Лаврентьевское и сельцо Ивановское в Пошехонском у.)⁵. Во вкладные книги не были вписаны даже все личные пожертвования самого Василия III. Например, не упоминается большой серебряный ковш, который сейчас хранится в Сергиево-Посадском музее-заповеднике⁶. Вероятно подобная отрывочность сведений связана со значительной удаленностью событий от времени составления вкладной книги (около 50–60 лет).

Всего за первые 30 лет XVI в. вкладные книги фиксируют 172 вклада, из них 121 денежный, 39 земельных, 12 вещевых и прочих (под прочими подразумеваем вклады натуральными продуктами сельского хозяйства и лошадьми). Даже эти неполные данные отражают общий, пусть и незначительный рост количества вкладов после 1503 г., что свидетельствует о постепенном преодолении тенденций к замедлению роста экономического могущества монастыря в конце XV в. (М. С. Черкасова отмечает особенно резкое сокращение земельных вкладов с 80–90-х гг. XV в. до 1503 г.)⁷.

В 1533 г. количество вкладов, фиксируемых вкладными книгами, резко возрастает до 36 и вплоть до 1561 г. лишь 6 раз (в 1534, 1535, 1536, 1537, 1539, 1553 гг.) не достигает этого значения, при этом не падая ниже 23. Разница числа вкладов между соседними годами составляет в среднем 10–15 единиц. Общее число вкладов за этот период составляет 1170, из них 867 денежных, 133 земельных, 170 вещевых и прочих. Максимум пожертвований приходится на 1547 г.,

когда вкладные книги фиксируют 65 вкладов. Это один из двух случаев самых многочисленных годовых вкладов за весь XVI в. Сложные события социально-политической истории способствовали обогащению Троице-Сергиева монастыря, побуждая представителей различных слоев общества обращаться за духовной поддержкой, что получало отражение в увеличении числа вкладов⁸. Резкое увеличение вкладов в монастырь в 1547 г. может служить еще одним примером, подтверждающим этот тезис: ведь это год, когда случился большой пожар Москвы, поднялся мятеж черни, направленный боярами против партии Глинских, во время которого был убит князь Михаил Васильевич, брат Елены Глинской, подобные испытания лишали людей чувства стабильности.

Значительное уменьшение вкладов в 1553 г. совпадает с периодом временного сокращения земельных пожертвований в монастыри, связанного с решениями Стоглавого собора 1551 г. о податных привилегиях и землевладении духовенства и последовавшим за этим указом 1551 г., ставившим земельные вклады по душе под контроль царя. Существенное увеличение вкладов приходится на 1557–1558 гг., что соответствует наблюдениям С. Б. Веселовского по земельным вкладам в монастыри и связывается им с влиянием Казанского, Астраханского и первых Ливонских походов⁹. Хотя следует оговориться, что в нашем случае главной составляющей общего количества вкладов являются не земельные, а денежные (соответственно соотношение: в 1553 г. — 81% к 21%, в 1557–1558 гг. — 69% к 21%).

На протяжении 1561–1584 гг., последнего из выделенных нами больших периодов, насыщенного драматическими событиями (Ливонская война, опричнина, массовые казни, последовавшее затем хозяйственное разорение и т. д.), можно в свою очередь проследить три этапа, имеющие особенности в качественном и количественном накоплении вкладов в Троице-Сергиевом монастыре.

На период в целом приходится 788 вкладов, из них 469 денежных, 306 земельных, 13 прочих. Вкладные книги значительно полнее фиксируют земельные вклады этого времени, что связано, по наблюдению Е. Н. Клитиной¹⁰, с внесением в них данных вотчинных книг монастыря. На этот период приходятся годы, когда над старым вотчинным землевладением разразилась, по словам С. Б. Веселовского, настоящая «катастрофа», сопровождавшаяся притоком земель в монастыри¹¹. Тенденция, выявленная С. Б. Веселовским, прослеживается и на примере вкладов в Троице-Сергиев монастырь¹².

В начале периода (с 1561 по 1568 г.) вкладные книги еще не фиксируют большого увеличения земельных вкладов, по-прежнему они едва составляют 30% от общего количества и даже намного меньше (1561 г. всего два вклада). Некоторое снижение количества вкладов в начале 60-х гг. отмечает и С. Б. Веселовский¹³. В 1568 г. земельные вклады достигают 50% от общего числа. Этот год можно считать переходным к следующему этапу интенсивного роста вкладов (1569–1573 гг.). Земельные вклады в среднем составляют около 48%, а в отдельные годы более 60–70%. По абсолютным величинам земельных вкладов эти годы не имеют себе равных в XVI в. На всем протяжении XVI в. ежегодно вкладные книги фиксируют от 1 до 7 земельных пожертвований, лишь в 1558 г. их 8 и в 1559 г. — 11. С 1569 по 1579 г. их количество колеблется в диапазоне от 12 до 38 в год. По наблюдениям С. Б. Веселовского, с 1569 по 1578 г. отчуждение вотчинных земель в пользу монастырей приобретает катастрофический характер, а в 1570–1571 гг. достигает максимального предела¹⁴ — это годы эпидемии, массовых казней, погромов Новгорода и Пскова, набега хана Девлет-Гирея и сожжения Москвы. Общее ухудшение экономики, повышение смертности отражались на вкладах в монастыри. Вклады в Троице-Сергиев монастырь подтверждают эту общую тенденцию. В то же время вкладные книги Троице-Сергиева монастыря фиксируют некоторые особенности: макси-

мальное количество земельных вкладов приходится не на 1571, а на 1573 г. (38), устойчивый спад начинается не с 1578, а с 1580 г.

На 1571 г. по данным вкладных книг падает абсолютный максимум вкладов в Троице-Сергиев монастырь в XVI в. (89). При этом высокий показатель земельных вкладов (36 — около 49% от общего числа) все-таки значительно перекрывается денежными (54 — около 60%).

Последние годы царствования Ивана IV характеризуются резким снижением количества вкладов, с 25 в 1580 г. до 4 в 1584 г. Резкое уменьшение земельных дарений после 1579 г. (по данным вкладных книг с 16 в 1579 г. до 6 в 1580 г. и 1–3 в последующие годы) при сохранении тяжелого политического и общеэкономического положения в стране, по предположению С. Б. Веселовского¹⁵, может объясняться реакцией против них в среде самих служилых вотчинников. Эта тенденция получила закрепление в соборных приговорах 1580 и 1584 гг., направленных на ограничение монастырского землевладения.

Остановимся подробнее на денежных вкладах в Троице-Сергиев монастырь в 1500–1584 гг. Если в отношении земельных дарений сведения вкладных книг не являются исчерпывающими и должны быть дополнены и сверены с данными сохранившегося актового материала, то в отношении вкладов денежных это самый полный источник и возможные коррективы по другим документам будут незначительными и не изменят общей картины, сложившейся на его основе. Земельные вклады в Троице-Сергиев монастырь рассматривались многими исследователями, вопросы же, связанные с денежными вкладами, гораздо менее освещены в исторической литературе¹⁶.

Денежные вклады преобладают численно и оказывают решающее влияние на колебание общего количества пожертвований по годам на протяжении всего XVI в., за исключением периода с 1588 по 1579 г., охарактеризованного выше.

За первую треть XVI в. число денежных вкладов не превышает 11 в год. Начиная с 1533 г. это число растет, а с 1538 по 1560 г. наблюдается высокое ежегодное количество денежных пожертвований — не менее 30, которое лишь в 4-х случаях не достигает этого значения, но и не опускается ниже 20. За эти 22 года монастырь получил больше денежных вкладов, чем за все прочие годы с 1500 по 1584 г. и немного меньше, чем за весь XVI в.

Выделим годы максимального количества пожертвований в Троице-Сергиев монастырь, 1547 г. — 65 вкладов и 1571 г. — 89 вкладов. На эти годы приходится одинаковое число денежных вкладов — по 54. При этом земельных вкладов в 1547 г. дано было 5, а в 1571 г. — 36. Таким образом, общее высокое число вкладов в 1547 г. полностью определяется денежными вкладами, в то время как в формировании максимума 1571 г. большую роль сыграли земельные пожертвования.

На этапе 1569–1579 гг., когда отмечено резкое увеличение притока земельных дарений, количество денежных пожертвований хотя в целом и уменьшается, все-таки остается на значительном уровне (16–28 в год), а в 1570 и 1571 гг. поднимается соответственно до 31 и 54 вкладов.

По наблюдению М. С. Черкасовой, монастырь умело использовал этот сложный, неблагоприятный для вотчинников период, преумножая свои земельные владения не только за счет пожертвования, но и за счет покупки земли и получения вкладов «со сдачей» вопреки уложению 11 мая 1551 г.¹⁷ Крупные суммы, накапливавшиеся в казне монастыря, в том числе и вкладные, за предшествовавший, самый активный период денежных вкладов, должны были стимулировать эту деятельность монастыря.

По суммам вложенных денег, как ежегодным, так и общим 22 года (1538–1560 гг.), выделенные нами как время наибольшего притока вкладов в Троице-Сергиев монастырь, также оказываются ведущими (от 900 до 2963 руб. в год; всего с 1538 по 1560 г. — более 34345 руб.).

Однако следует отметить тенденцию увеличения относительного количества крупных вкладов (более 20 руб.) во второй половине XVI в. Так, сравнивая с этой точки зрения вклады 1547 и 1571 гг., видим следующее соотношение: вклады до 20 руб. В 1547 г. составляют почти 26%, в 1571 г. — менее 15%, в результате чего при равном количестве вкладов годовая сумма за 1571 г. почти в 1,5 раза превышает сумму за 1547 г. (соответственно, 2090 и 3319 руб.). Более того, 54 вклада 1547 г. составили сумму меньшую, чем 48 вкладов — в 1558 г. (2963 руб.). Общая сумма, поступившая в Троице-Сергиев монастырь, по свидетельству вкладных книг, за период с 1504 по 1533 г. составляет более 6107 руб., за период с 1533 г. по 1584 г. — более 81910 руб. Из них на долю царских вкладов при Василии III приходится менее полутора процентов (90 руб.), при Иване IV — 23,5% (19252 руб.). Отметим, что вкладная книга явно фиксирует далеко не все царские вклады (сошлемся хотя бы на ежегодные посещения царской семьей Троицкого монастыря, которые предусматривали обязательные пожертвования, в том числе и денежные)¹⁸.

Размеры единичного вклада достаточно стабильны в течение всего XVI в.: 10, 20, 30, 50, 100 руб. Самой распространенной суммой вклада является 50 руб. (более 45% случаев). Этот вклад в 50 руб. был определен в Троице-Сергиевом монастыре за «вечное помяновение», запись в синодики и закреплен в Кормовой книге монастыря 1592 г.¹⁹ Напомним, что реальная ценность «уложенной» ставки весьма высока: в середине XVI в. за 50 руб. можно было купить в замосковских городах участок земли в 75–100 десятин, по свидетельству тех же вкладных книг, в 1578/79 гг. 2 пустоши, сельцо и деревня с 8 крестьянскими дворами и 6 вытями пашни в Дмитровском уезде оценивалась в 30 руб.; в 1570/71 гг. деревня с 2 пустошами в Ярославском уезде — в 40 руб.²⁰ Таким образом, мелкие и средние феодалы, как отмечает С. Б. Веселовский, «особенно люди бездетные и малосемейные, тратили на устройство

своих душ вечным поминанием и кормами значительную часть своего состояния»²¹. О том, что ставка в 50 руб. была обременительна для вкладчика, свидетельствуют многократно фиксируемые вкладными книгами поэтапные ее выплаты, которые иногда растягивались на несколько лет. Например, по князю Александру Андреевичу Великому его мать дала в 1532 г. в ноябре 16 руб., в январе 24 руб., в апреле 10 руб.; Никита Афанасьевич Курцев в апреле 1544 г. дал 7 руб., в июне 1545 г. — 43 руб.; по Борису Погожем его сын Иван в феврале 1553 г. дал 23 руб., а остальные 27 руб. — только в сентябре 1559 г.²²

Часто недостающую часть суммы доплачивали вещами, хлебом, лошадьми и даже вотчинами. В 1539 г. по княгине Марье, жене Ивана Пенкова, ее мать княгиня Анна Глинская дала к 10 руб. денег вошвы, шитые жемчугом, на 40 руб.; по Михаилу Наумову его брат Василий Иванович дал 24 руб. и 2 коней за 6 руб. в марте 1542 г., в октябре 1542 г. его братья Иван и Григорий добавили недостающие 29 руб.; по Ивану Пивову его сыновья Еремей и Юрий дали 25 руб.²³

Разумеется, принимались и более мелкие вклады, которые так и оставались недополненными, во всяком случае, вкладные книги этих дополнений не фиксируют (4, 5, 7, 8, 10, 12, 15, 20 руб.). К сожалению, мы не можем определенно сказать, что в монастырском обиходе предусматривалось за такие вклады.

Вклады более 50 руб. немногочисленны: по 100 руб. — 88 (7%); по 200–250 руб. — 15; по 300 руб. — 5 (получены в 1553 г. от кн. Ефросиньи Старицкой и ее сына кн. Владимира Андреевича; в 1579 г. от Третьяка Яковлевича Кондратьева; в 1572 г. от старца Троице-Сергиева монастыря Серапиона Сухорука Лопаткина; в 1571 г. — 2 вклада от старца Троице-Сергиева монастыря Порфирия Фомина и по нему); по 500 руб. — 3 (в 1564 г. от кн. Бориса Васильевича Ушатого; в 1559 г. — по кн. Михаилу Васильевичу Глинскому); по 600 руб. — 2 (в 1558/59 г. от кн. Ефросиньи Старицкой

и ее сына кн. Владимира Андреевича; в 1571 г. — по старцу Порфирию Фомину и его родственникам)²⁴.

Самый крупный денежный вклад (не считая царские), зафиксированный во вкладных книгах за XVI в., дан старцем Порфирием Фоминым (в миру митрополичий боярин Третьяк Семенович Фомин) по себе и своим родственникам в 1571/72 г., в целом он составляет 1000 руб.

Кормовая книга 1592 г. позволяет приблизительно определить сумму вклада, необходимую для установления «корма меньшого» — от 50 до 300 руб.; «корма середнего» — от 300 до 700 руб.; «корма большого» — более 700 руб.²⁵

Вкладные книги дают возможность выявить ряд социальных групп вкладчиков, весьма разнящихся по своей доле в общем количестве и размере пожертвований в Троице-Сергиев монастырь. В основе самого структурного деления вкладных книг лежит социальный принцип: от глав, где записаны вклады великих князей, царей и высших иерархов церкви до вкладов крестьян.

Подавляющее большинство вкладов приходится на представителей феодальных родов (перечислено более 600 родов) — 1183 вклада на сумму 54465 руб. 672 деньги 90 алтын. Следующими и по количеству вкладов, и по сумме идут монахи и администрация, слуги и служки Троицкого монастыря — 113 вкладов на 5869 руб. 108 денег 13 алтын. Далее по количеству вкладов — «торговые и иного звания люди» разных городов — 56, при этом сумма их вкладов (2501 руб. 27 денег 5 алтын) совсем немного превышает сумму 18 вкладов представителей духовенства и монахов других монастырей (2233 руб. 77 денег 5 алтын). Значительную сумму составили 16 вкладов дьяков и подьячих различных городов (1080 руб.). Ничтожно малая доля приходится на вклады крестьян — 7 вкладов (из них 4 от троицких крестьян) на 261 руб. 51 деньгу 6 алтын. Судя по размерам вкладов (20, 24 и даже 40 руб.) это крестьяне, занимавшиеся промыслами и торговлей. Вкладная книга

выделяет также небольшие группы людей государева двора (10 вкладов на 349 руб. 31 деньгу 1 алтын) и боярских людей (20 вкладов на 815 руб.).

Относительно распределения вкладов по годам наблюдается следующее: до 1533 г. отмечено всего 11 вкладов не принадлежащих феодальным родам; большая часть вкладов представителей Троице-Сергиева монастыря приходится на период с 1561 по 1584 г., самые многочисленные поступления отмечаются в 1570 и в 1571 гг. Представители этих категорий населения практически не делали в монастырь вкладов недвижимостью, исключение составляют представители городского населения, которые в период общего роста земельных пожертвований, а также с конца 40-х до середины 50-х гг. дают в монастырь несколько городских дворов, соляные варницы и мельницы.

Подводя некоторые итоги, отметим следующее: вкладная книга Троице-Сергиева монастыря в списках XVII в., фиксируя наиболее полно денежные вклады и большую часть земельных и вещевых вкладов, позволяет представить общую динамику и характер пожертвований в монастырь в XVI в., наиболее насыщенный период с самым высоким среднегодовым показателем длится с конца 30-х — до конца 50-х гг.; денежные вклады оказывают решающее влияние на общую динамику пожертвований на протяжении всего XVI в., за исключением периода резкого увеличения притока земельных дарений в 1569–1579 гг., что связано с процессом кризиса вотчины во времена опричнины и Ливонской войны; годы максимальных вложений приходится на 1547 и 1571 гг., отмеченные осложнением социально-политической обстановки в стране, однако если в 1547 г. определяющими были денежные вклады, то в 1571 г. максимально высокий показатель поступлений за весь XVI в. сложился благодаря земельным вкладам.

ДИНАМИКА ВКЛАДОВ В ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВ МОНАСТЫРЬ

С 1584 ПО 1612 г.

При анализе данных вкладных книг XVII в. о количестве пожертвований в Троицкий монастырь и распределении их по годам, изображенных нами в виде графика, выделяется период с 1584 по 1612 г. На этот период приходится одно из важнейших событий в истории Троице-Сергиева монастыря — осада его польско-литовскими войсками в 1608–1610 гг. Особые условия, в которых монастырь находился во время осады, не могли не сказаться на количестве и характере поступлений в эти годы, поэтому рассмотрим их отдельно несколько позже.

С 1584 г. приостанавливается спад притока вкладов в монастырь, зафиксированный вкладными книгами в последние годы царствования Ивана IV, и наблюдается стойкая тенденция роста ежегодных пожертвований. Как и в предшествующие периоды число вкладов увеличивается не постепенно, а скачкообразно: амплитуда колебаний количества вкладов между соседними годами составляет от 1 до 17 единиц. С 1598 г. в монастырь поступает не менее 24 вкладов ежегодно (несколько меньше лишь в 1604 г. — 20, в 1606 г. — 15, в 1607 г. — 21). Наибольшие поступления в монастырь за период 1584–1612 гг. (исключая 1609 г.) приходятся на 1602 г. — 44 вклада, 1599 г. — 37 вкладов, 1601 г. — 35 вкладов, 1593 г. — 28 вкладов.

Динамика поступления вкладов с 1584 по 1612 г. (как видно при сопоставлении графиков) определялась колебаниями количества денежных вкладов, доля которых составила более 84,5% от общего числа пожертвований (525 вкладов из 621). При этом следует отметить некоторое увеличение притока вещевых (с начала 90-х гг.) и «прочих» вкладов (с середины 90-х гг.), по сравнению с предыдущим периодом, их доли соответственно составляли 16% (в 1561–1584 гг. доля вещевых вкладов равнялась 10%) и 7% (в 1561–1584 гг. доля «прочих» вкладов составляла 0,9%). В

то же время резко сокращается число земельных вкладов (падает до уровня 10–20-х гг. XVI в.), на них приходится около 4,5% всех вкладов, в то время как в 1561–1584 гг. их доля доходила до 39%. Эти тенденции получили развитие в XVII в.

В рассматриваемый период изменился характер распределения вкладов по категориям вкладчиков, названных во вкладных книгах. Если на всем протяжении XVI в. до конца 80-х гг. абсолютное большинство вкладов поступило от представителей феодальных родов, то в 90-е гг. XVI в. и в первое десятилетие XVII в. их доля снижается до 29,4%. Увеличиваются поступления от братии Троицкого монастыря, монастырских слуг, служек: на долю монахов приходится 27,5%, 171 вклад (в 1561–1584 гг. она составляла 8,5%, 60 вкладов); от слуг и служек поступило 113 вкладов, что составляет 18% (в 1561–1584 гг. — 1,3%, 10 вкладов). Резко возрастает число вкладов от крестьян, в основном из троицких вотчин: с 1584 по 1612 г. их записано 72 (т. е. 11,5%), тогда как с 1500 по 1584 г. зафиксировано лишь 8 вкладов. Даже с учетом неполноты сведений вкладных книг, тенденция остается очевидной.

Все отмеченные выше изменения становятся более заметны в период польско-литовской интервенции и осады монастыря. Особенно отметим 1609 г., за который вкладные книги фиксируют наивысший показатель годовых вкладов за XVI–XVII вв. (125 вкладов). Это разгар осады Троице-Сергиева монастыря войсками Сапеги и Лисовского. Монастырские села и слободы сожжены или разорены, их жители укрылись за стенами монастыря, терпя нужду и лишения, постоянно подвергаясь опасности. Высокая смертность не столько из-за военных действий, сколько вследствие голода, холода и эпидемий, все это в сочетании с отсутствием перспектив на улучшение своего положения даже после окончания войны для большинства населения, лишившегося жилья и имущества, определило небывало высокое число пожертвований в монастырь в 1609 г. — 125 вкладов; из

них 43 вклада за постриг. Те же условия повлияли на характер, качество поступлений и состав вкладчиков. Только 4 вклада поступило от представителей феодальных родов, остальные от братии (61 вклад), слуг и служек монастыря (30 вкладов) и от крестьян (25 вкладов). В 1609 г. поступил один земельный вклад, 16 вещевых (рухлядь, личные вещи монахов, иконы, книги и т. п.) и 117 денежных пожертвований. При этом преобладают мелкие вклады, 10 руб. и меньше. Крупных вкладов всего 14 (11 вкладов по 50 руб., по одному вкладу в 70 руб., 130 руб. и 200 руб.). Однако, благодаря численности вкладов, их сумма за 1609 г. (2157 руб. 144 алтына 14 денег) уступает только поступлениям в монастырь в 1558 г. (2963 руб.), в 1564 г. (2610 руб.) и в 1571 г. (3319 руб.).

Остановимся еще на нескольких наблюдениях о размерах денежных вкладов уже в целом по периоду (с 1584 по 1612 г.). 525 денежных вкладов, поступивших за это время в монастырь, составили сумму в 29536 руб. 213 алтын 23 деньги, в том числе 8 царских вкладов на сумму 7461 руб. 11 алтын (из них 3 вклада Федора Ивановича на 2961 руб. 11 алтын и 3 вклада Бориса Годунова на 1500 руб., до воцарения за ним записано еще 5 вкладов на 1320 руб.). Самый крупный вклад был дан царицей Ириной (в инокинях Александра) по Федору Ивановичу в 1598 г. — 3000 руб. «на сорокоусты и церковное строение», сам Федор Иванович дал 1361 руб. 11 алтын в 1596 г. по своему отцу Ивану Васильевичу; самые крупные вклады Бориса Годунова указаны за 1585 г. — 1000 руб. (возможно, в связи со смертью Ивана IV) и за 1603 г. — 1000 руб. по душе его сестры царицы Ирины.

Резкое сокращение доли вкладов представителей феодальных родов обусловило преобладание мелких денежных вкладов. Вклады до 20 руб. составили более 58% всех денежных поступлений, а вклады более 50 руб. — всего 10%. Самая распространенная в XVI в. сумма вклада в 50 руб. все еще преобладает среди денежных пожертвований пред-

ставителей феодальных родов, но вместе с тем увеличивает число более мелких вкладов вотчинников по сравнению с предыдущим периодом. При этом крайне редко вкладные книги отмечают дополнения вкладов до 50 руб. Очень крупных вкладов поступило от этой категории вкладчиков, всего 10, из них 6 вкладов по 200 руб., по одному вкладу в 300, 350, 400 и 500 руб. (вклад в 500 руб. дан по королевне Евдокии в 1589 г. дьяком Дружиной Петелиным; 400 руб. поступило от княгини Александры Ивановны Мстиславской; 350 руб. дал в 1599 г. Воин Васильевич Киндырев). От монахов, слуг и служек монастыря поступали, в основном, вклады по 5, 10 руб, именно они определили высокий показатель поступлений в 1609 г. Однако и среди вкладов этой группы вкладчиков встречаются более крупные пожертвования (22 вклада по 50 руб, 8 вкладов по 100 руб., 2 вклада по 200 руб.). Два самых крупных вклада, не считая царских, этого периода записаны за соборным старцем Варсонофием Якимовым (800 руб. по его душе, согласно его воле даны в 1601 г.) и за слугой монастырским Осаной Литвиновым (670 руб. взято после его смерти в 1606–1607 гг.).

ДИНАМИКА И ХАРАКТЕР ВКЛАДОВ В ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВ МОНАСТЫРЬ В XVII в.

Рассмотрев первое десятилетие XVII в. как особый этап в истории Троице-Сергиева монастыря, начнем анализ динамики вкладов XVII в. с 1612 г.

С 1612 по 1699 г. во вкладных книгах Троице-Сергиева монастыря зафиксировано 2600 вкладов, что значительно превышает число вкладов, приходящихся на весь XVI в. (с 1500 по 1599 г. записано 2374 вклада). В течение XVII в. отмечено 9 лет, в которые поступало более, чем по 60 вкладов, в XVI в. было всего 4 таких года; хотя абсолютный максимум ежегодных вкладов XVI в., полученный монастырем в 1571 г. (89), в XVII в. так и не был перекрыт

(исключая 1609 г., приходящийся на разгар осады Троицкого монастыря польско-литовскими войсками).

С 1612 по 1699 г. мы наблюдаем явную тенденцию снижения числа вкладов к концу века в отличие от XVI в., когда чередуются периоды большего и меньшего поступления вкладов, при чем время наибольших пожертвований приходится на 40–70-е гг. В отношении качественного состава вкладов XVII в. в соответствии с выделенными нами группами отметим следующее: наибольшей составляющей общего числа вкладов продолжают оставаться, как и в XVI в., вклады денежные (1235 вкладов, т. е. 47,5%), наряду с этим, в XVII в. резко возрастает число вкладов продуктами сельского хозяйства, скотом, лошадьми и т. п., отнесенных нами к разряду «прочих», их насчитывается 1122, т. е. чуть более 43% (в XVI в. доля этой группы не достигала 5%).

Доля вещевых вкладов, составлявшая в XVI в. около 9%, увеличилась в XVII в. до 31,7% от общего числа пожертвований. Количество земельных вкладов и вкладов недвижимостью, напротив, по сравнению с XVI в., резко падает. Если в XVI в. на эту группу приходится почти 21%, то в XVII в. ее доля сокращается до 3,8%. Следует также отметить качественное изменение в составе вкладов этой группы — преобладание вкладов недвижимостью в городах (дворы, торговые места) и на промыслах (соляные колодцы, варницы и т. п.) над вкладами земель в сельской местности и вотчинами. Только на XVII в. вкладные книги регистрируют передачу монастырю в качестве вклада крестьян без земли (упомянуто 7 случаев, всего передано 42 чел.).

В XVII в., по сравнению с XVI в., вклады иначе распределяются по категориям вкладчиков, выделенных во вкладных книгах. Если в XVI в. абсолютное большинство вкладов поступило от представителей феодальных родов (они составили 83,8%), то в XVII в. вклады этой группы не достигли и одной трети от общего количества (они составили 29,4%). При этом значительно возросло число вкладов

братии, слуг и служек Троицкого монастыря, оно почти сравнялось с количеством вкладов родов и достигло 29% (в XVI в. вклады этой группы составляли лишь 7%). Еще большим ростом отмечены в XVII в. вклады крестьян, их доля в общем количестве вкладов увеличивается до 16,5% (в XVI в. от крестьян получено 0,6% от общего числа вкладов).

Наибольшее количество вкладов поступило в монастырь в первой половине XVII в., в период царствования Михаила Федоровича Романова. С 1612 по 1645 г. было получено более 62% всех вкладов, данных за XVII в. (здесь и далее не учитываются данные за 1600–1611 гг.). В этот же период наблюдаются самые высокие показатели ежегодных вкладов. В следующие тридцать лет, приходящиеся на царствование Алексея Михайловича, с 1645 по 1676 г., число вкладов уменьшается более, чем в два раза и составляет около 26% всех вкладов за XVII в. С 1676 по 1700 г. продолжается уменьшение общего количества вкладов и снижение ежегодного показателя числа вкладов.

Рассмотрим подробнее каждый период, принимая во внимание амплитуду колебания количества ежегодных вкладов и долю каждой из выделенных нами групп вкладов в общем количестве.

За первый из указанных нами периодов (1612–1645 гг.) вкладные книги фиксируют 1625 вкладов, из них 93 земельных и другой недвижимостью, 983 денежных 252 вещевых и 601 прочих. Для этого периода характерна довольно широкая амплитуда колебаний количества вкладов по годам при сохранении высоких ежегодных показателей; они располагаются в диапазоне от 22 до 82. Лишь однажды, в 1613 г., число вкладов падает до 18. С 1612 по 1634 г. наблюдается скачкообразный рост количества вкладов, который достигает максимума для всего XVII в. (82 вклада) в 1631 и 1634 гг. (время войны с Польшей, осады Смоленска, перестройки русской армии). С 1636 г. начинается спад притока пожертвований в монастырь (например в 1639 г. поступило уже только 36 вкладов). Несмотря на несколько

скачков к более высоким показателям в 1640–1645 гг. эта тенденция приобретает устойчивый характер.

В этот период выделяются 11 лет (с 1628 по 1636 г.) самого интенсивного за весь XVII в. получения монастырем вкладов. За это время получено 766 вкладов, больше чем за весь следующий период с 1645 по 1676 г. С 1628 по 1636 г. ежегодно поступало от 52 до 82 вкладов.

На 1612–1645 гг. приходится наибольшее количество поступлений в монастырь и их наивысшие ежегодные показатели за XVII в. по всем группам вкладов. Количество денежных вкладов в целом по периоду колеблется между 13 и 34 вкладами в год, лишь в 1612 и 1613 гг. опускается до 7. Время максимальных ежегодных денежных пожертвований не только в этот период, но и за весь XVII в. приходится на 1630–1636 гг. (соответственно: 41, 46, 36, 41, 52, 37 вкладов в год).

Денежные вклады стали определяющими в формировании абсолютного максимума ежегодных пожертвований в XVII в., выпавшего на 1631 и 1634 гг.

Вещевые вклады на протяжении 1612–1645 гг. колеблются, в основном, в диапазоне от 3 до 10 в год. Наибольшие для XVII в. получения вещевых вкладов отмечаются в 1633 г. — 18, в 1634 г. — 17, в 1630 и 1636 гг. по 15, т. е. в годы интенсивных поступлений в монастырь, выделенные нами выше. Отметим некоторое увеличение вещевых вкладов в 1640–1645 гг., от 7 до 12 в год, что повлияло на замедление общего спада числа пожертвований, начинавшегося с 1636 г.

Группа вкладов, обозначенных нами как «прочие», являясь самой многочисленной после группы денежных вкладов, оказала большое влияние на общую динамику поступлений в 1612–1645 гг. Ею, наряду с денежными вкладами, обусловлен скачкообразный рост кривой вкладов в начале периода и стабильно высокие показатели с 1626 по 1635 г. Последовавший затем спад общего числа вкладов был замедлен, благодаря достаточно многочисленным поступлени-

ям этой группы вкладов в 1636, 1637, 1638 и 1639 гг. (соответственно: 19, 12, 16, 24, 12).

Наибольшее за XVII в. число вкладов этой группы приходится на 1629 г. (42), в 1628, 1631 и 1632 гг. их показатель тоже достаточно высок (соответственно: 35, 34, 31). Несмотря на значительные поступления «прочих» вкладов в следующие периоды, они больше ни разу не достигают таких высоких ежегодных показателей.

Земельные вклады и вклады недвижимостью, отмеченные вкладными книгами за XVII в., сконцентрированы в период с 1612 по 1645 г. (93 из 100). Как уже отмечалось, их число в целом за XVII в. резко сокращается, по сравнению с XVI в., и составляет всего 3,8% от общего количества вкладов, но на рассматриваемый период их доля выше — 5,7%. Земельных вкладов и вкладов другой недвижимостью за 1612–1645 гг. поступило в монастырь почти втрое больше, чем за все годы после смерти Ивана IV (с 1584 г.). Наибольшее число вложений приходится на 1612 и 1628 гг., по 10. В первые 20 лет XVII в. отмечается увеличение земельных вкладов в монастыри, связанное с передачей вотчин угасающих семей, с разорением мелких и средних вотчинников в период интервенции. Фактически способствовало переходу земель в монастыри правительство царя Михаила Федоровича Романова, которое принципиально подтверждая соборное постановление 1581 г., не контролировало его выполнение и даже позволяло некоторые отступления от него: указ от 28.11.1620 г. разрешал продавать, закладывать и давать в монастыри вотчины, полученные при Василии Шуйском; постановление от 27.08.1622 г. нарушало установленный сорокалетний срок выкупа вотчин (рассматривались только челобитные о выкупе, поданные до 1613 г.)²⁶.

К концу 40-х гг., когда сокращается площадь свободных земель, земля дорожает, преобладающей становится тенденция, отражавшая интересы дворянства, что выразилось в Соборном Уложении 1649 г. Изменения, связанные с

ограничением монастырского землевладения, фиксируются вкладными книгами. В 40-е гг. уменьшается число пожертвования земли и недвижимости, с 1641 по 1649 г. отмечено по одному вкладу (только в 1646 г. — 2 вклада). После 1649 г. до конца XVII в. записано всего три земельных пожертвования, что исключает эту категорию вкладов из анализа динамики вкладов в следующие периоды. Мы учитываем, что вкладные книги не дают исчерпывающих сведений о земельных вкладах на XVII в., так же как и на XVI в. Однако, имеющиеся расхождения, в частности с данными актового материала²⁷, не меняют порядка соотношения долей этой группы вкладов и других категорий.

В следующий из выделенных нами периодов с 1646 по 1676 г., приходящийся на время царствования Алексея Михайловича, продолжается общий спад притока пожертвований, начало которого отмечено с 1636 г. Он носит скачкообразный и ступенчатый характер. С 1646 по 1656 г. общее число вкладов достаточно высоко и колеблется в диапазоне от 22 до 37 в год. С 1657 по 1670 г. наблюдается переход на более низкий диапазон колебаний, от 12 до 25 в год (только в 1664, 1665 и 1670 гг. число вкладов поднимается соответственно до 27, 32, 33). С 1671 по 1676 г. количество ежегодных пожертвований постепенно сокращается до 9. В целом, согласно вкладным книгам, за период царствования Алексея Михайловича Троицкий монастырь получил в 2,4 раза меньше вкладов, чем за предыдущий период, за время правления Михаила Федоровича.

682 вклада, поступивших с 1646 по 1676 г., распределяются следующим образом: 5 земельных 152 денежных, 224 вещевых и 392 «прочих». В 1646 г. вкладные книги фиксируют резкое сокращение числа денежных вкладов: в 1645 г. их 26, в 1646 г. только 9. Вплоть до 1676 г. их количество только 3 раза превышает показатель 1646 г.: в 1647 г. — 10 вкладов, в 1651 г. — 11 вкладов, в 1655 г. — 13 вкладов. За 1667, 1671, 1673 и 1676 гг. во вкладных книгах не отмечено вообще ни одного денежного вклада.

224 вещевых вклада достаточно равномерно распределяются по годам на протяжении всего периода с 1646 по 1676 г., от 5 до 10 вкладов в год. Только на 1647, 1660 и 1671 гг. приходится несколько больше пожертвований (соответственно — 13, 12 и 11). Меньше 5 вкладов записано лишь в 1657 и 1658 гг.

Особенностью рассматриваемого периода (1646–1676 гг.) является численное преобладание группы «прочих» вкладов в общем количестве пожертвований, их доля составила более 57%, хотя по показателям поступлений за отдельные годы они не достигают максимальных величин предыдущего периода. Это единственный случай за XVI и XVII вв., когда данная категория пожертвований стала ведущей и определила характер ступенчато-скачкообразного распределения вкладов по годам. Самые высокие общие годовые показатели за 1647, 1655 и 1670 гг. сформировались во многом благодаря многочисленным вкладам этой группы, соответственно — 20, 25, 27 вкладов.

За последнюю четверть XVII в. в Троицкий монастырь поступило, согласно вкладным книгам, 293 пожертвования, из них: 2 вклада недвижимостью, 100 денежных, 88 вещевых и 129 «прочих» вкладов. На время правления Федора Алексеевича (1676–1682 гг.) и царевны Софьи (1682–1689 гг.) приходится по 80 вкладов, на начало царствования Петра I (1689–1700 гг.) — 133 вклада.

В 1676–1700 гг. при сохранении общей тенденции к спаду, динамика пожертвований по годам носит выраженный скачкообразный характер. В 1678 г. число вкладов возрастает до 19, в 1680 г. — до 21, в 1685 г. — до 18, в 1686 г. — до 24, в 1683 и 1684 гг. их количество падает до 6, а в 1689 г. даже до 3 и вновь поднимается в 1697 г. до 20, в 1698 г. — до 19.

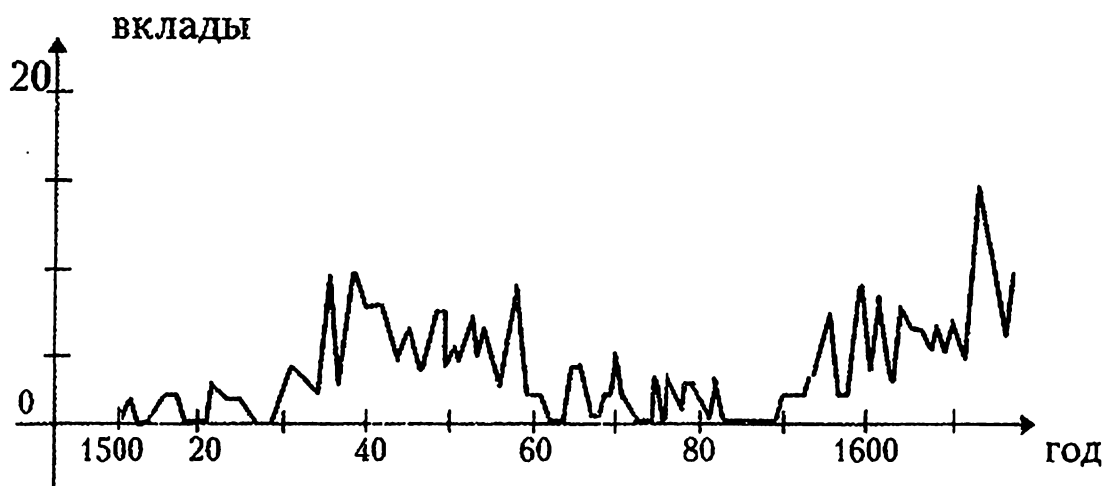
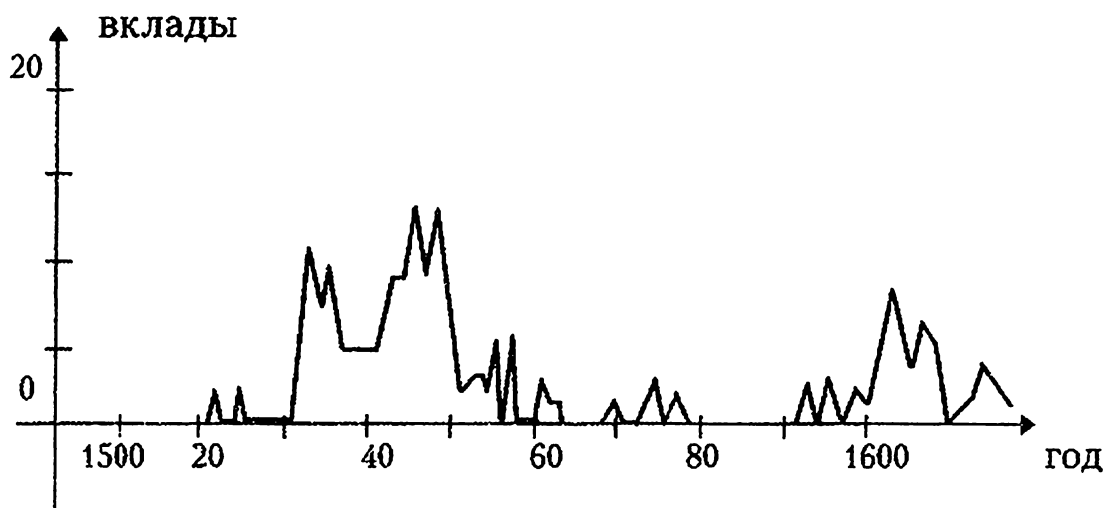
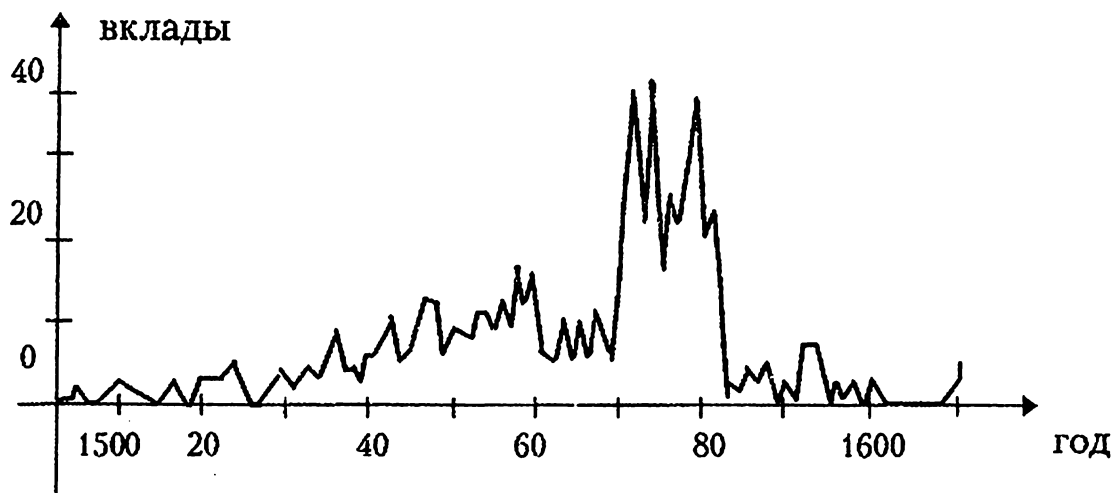
В формировании указанных выше подъемов денежные, вещевые и «прочие» вклады участвовали следующим образом: самый высокий показатель периода — 24 вклада за 1686 г. сложился благодаря денежным и «прочим» вкладам (соответственно 13 и 10); в 1697 г. из 20 вкладов 10 «про-

чих» и 7 денежных. Годовой показатель 1680 г. образован иначе: в основном группой вещевых и «прочих» вкладов (соответственно 11 и 9); в 1698 г. все три группы вкладов представлены почти в равных долях: по 7 денежных и вещевых, 5 «прочих».

Рассмотренные нами сведения вкладных книг о пожертвованиях в Троице-Сергиев монастырь в XVII в. позволяют говорить о том, что по сравнению с XVI столетием, в XVII в. количество вкладов в монастырь увеличивается на 20%, главным образом за счет мелких вкладов, денежных, вещевых и особенно вкладов продуктами сельского хозяйства, лошадьми, скотом (обозначенных нами как «прочие»). При сохранении скачкообразно-ступенчатого характера кривой изменения количества вкладов по годам заметна явная тенденция снижения числа ежегодных пожертвований к концу века. Соотношение между различными группами вкладов изменилось в сторону значительного увеличения доли «прочих» вкладов, возрастания числа вещевых вкладов и сокращения (а с 1649 г. почти полного прекращения) земельных вкладов и вкладов другой недвижимостью. Вместе с тем, денежные пожертвования остаются самыми многочисленными, хотя их доля заметно сокращается. В XVII в. происходят изменения в распределении вкладов между категориями вкладчиков, выделенными вкладными книгами: снижается число поступлений от представителей феодальных родов (категория, на которую приходилось в XVI в. абсолютное большинство вкладов), увеличивается доля вкладов монахов, слуг и служек монастыря, в XVII в. она почти равна доле вкладов, поступивших от феодальных родов; многократно возрастает число крестьянских вкладов.

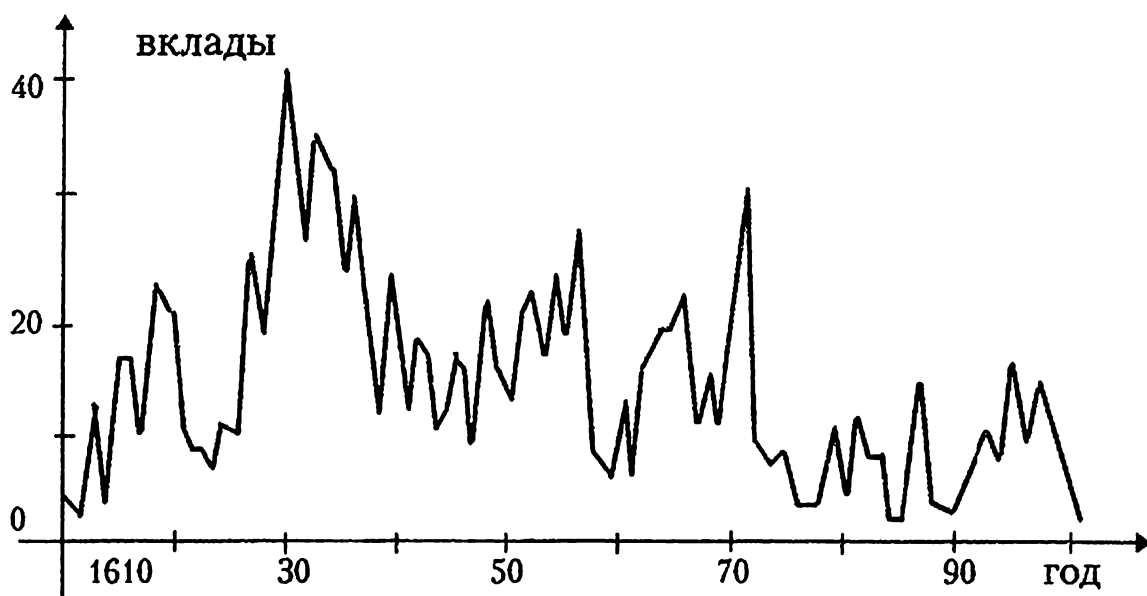
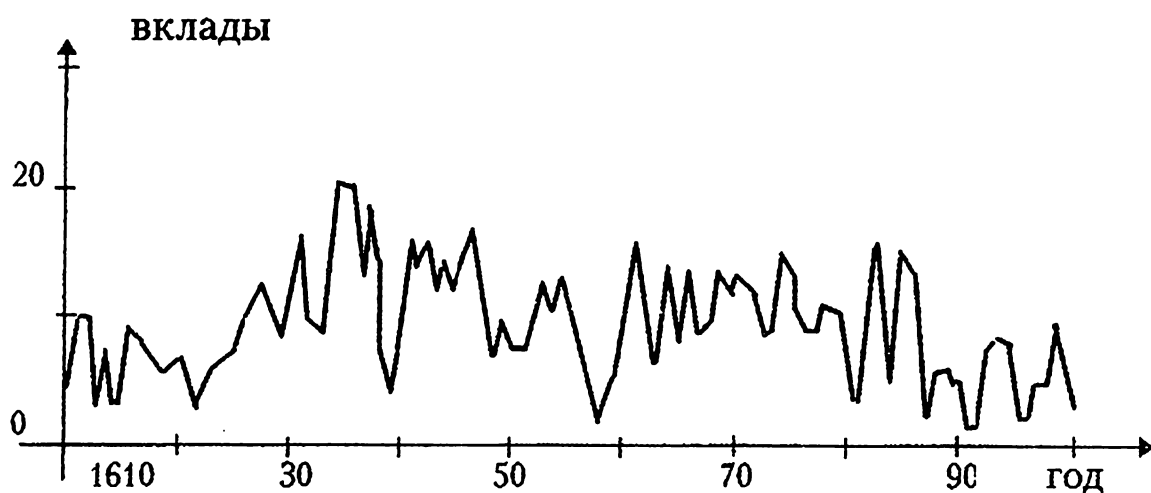
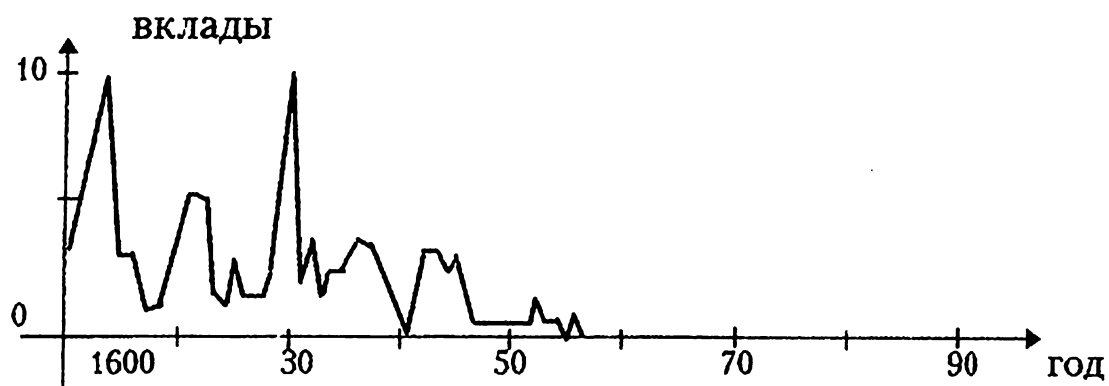
-
- ¹ Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник. Инв. 288, 5559, 5560. Копия вкладной книги 1672/73 гг., переписанная С. Б. Веселовским в 1928 г., хранится в архиве Российской Академии Наук (Ф. 620. Оп. 1. № 18). Издано: Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987.
- ² Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890; Голубинский Е. Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909; Олсуфьев Ю. А. Опись древнего церковного серебра бывшей Троице-Сергиевой лавры. Сергиев, 1926; Веселовский С. Б. Феодалное землевладение в Северо-восточной Руси. М.-Л., 1947. Т. 1; Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики XIII–XVII вв. В собрании Загорского музея. Загорск, 1960; Ивина Л. И. Копийные книги Троице-Сергиева монастыря XVII в. ЗОР ГБЛ. Вып. 24. М., 1961; Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд. М.-Л., 1966; Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины. М., 1963; Николаева Т. В. Собрание древних рукописей // Троице-Сергиева лавра. Художественные памятники. М., 1968; Маясова Н. А. Древнерусское шитье. М., 1971; Николаева Т. В. Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977; Зимин А. А. Крупная феодалная вотчина XV–XVI вв. М., 1977; Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. Автореф. дисс. на соискание уч. степ: канд. ист. наук. М., 1982; Манушина Т. Н. Шитье Древней Руси в собрании Загорского музея. М., 1983; и др.
- ³ Клитина Е. Н. Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ. Т. 26. Л., 1971. С. 277–293.
- ⁴ Клитина Е. Н. Указ. соч. С. 291.
- ⁵ Акты русского государства 1505–1526 гг. М., 1975. С. 30, 33.
- ⁶ Олсуфьев О. А. Опись древнего церковного серебра... С. 162; Николаева Т. В. Древнерусская живопись... С. 101.
- ⁷ Черкасова М. С. Указ. соч. С. 8.
- ⁸ Веселовский С. Б. Феодалное землевладение... С. 95.
- ⁹ Там же. С. 95–98; Черкасова М. С. Указ. соч. С. 9; и др.
- ¹⁰ Клитина Е. Н. Указ. соч. С. 289–290.
- ¹¹ Веселовский С. Б. Феодалное землевладение... С. 94–96.
- ¹² Черкасова М. С. Указ. соч. С. 9.
- ¹³ Веселовский С. Б. Феодалное землевладение... С. 95.
- ¹⁴ Там же. С. 95–96.

- 16 Горский А. Указ. соч.; Голубинский Е. Е. Указ. соч. (приводят отдельные примеры, приблизительная оценка суммы вкладов); Веселовский С. Б. Исследования... (характеризует процедуру и размер вклада «по душе» на примерах из вкладной книги).
- 17 Черкасова М. С. Указ. соч. С. 9.
- 18 Забелин И. Троицкие походы русских царей. М., 1847. С. 5.
- 19 Кормовая книга XVI в. // Горский А. В. Исторические описание..., приложения арх. Леонида. С. 45–64.
- 20 Вкладная книга... С. 132, 131.
- 21 Веселовский С. Б. Исследования... С. 330.
- 22 Вкладная книга... С. 64, 68, 79.
- 23 Там же. С. 76, 92, 116.
- 24 Там же. С. 28, 130, 196, 98, 50.
- 25 Кормовая книга... С. 48, 49, 57, 59.
- 26 Готье Ю. В. Замосковский край в XVII веке. М., 1937. С. 231–232, 235.
- 27 Кириченко Л. А. Актовый материал 1584–1641 гг. о расширении вотчины Троице-Сергиева монастыря в Московском, Переяславском и Дмитровском уездах // Исторический источник: человек и пространство. Тезисы докл. и сообщ. науч. конф. М., 1997. С. 167–169.

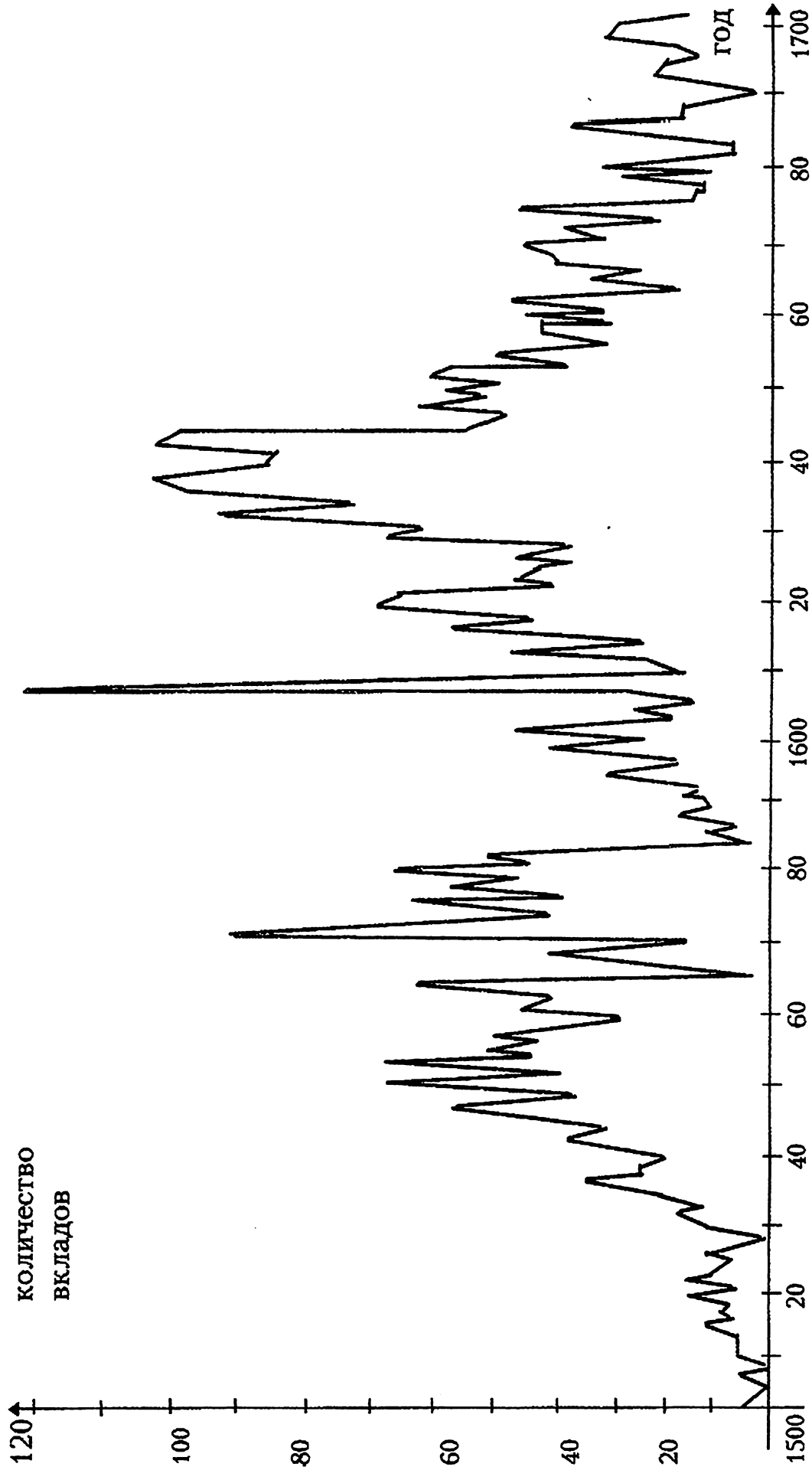


Вклады в Троице-Сергиев монастырь с 1500 по 1610 г.

1. Земля и другая недвижимость.
2. Прочие вклады.
3. Вещи.



- Вклады в Троице-Сергиев монастырь с 1610 по 1700 г.:
1. Земля и другая недвижимость.
 2. Вещи.
 3. Прочие вклады.



Динамика вкладов в Троице-Сергиев монастырь с 1500 по 1700 г.

(по данным вкладных книг XVII в.)

ДВЕ ЭПОХИ — ДВА ДОБРОТОЛЮБИЯ.
(ПРЕПОДОБНЫЙ ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ
И СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК)

«Бога стяжи и не востребуеши книги», — глубоко и точно на все времена сказал великий византийский мистик X века, учитель Симеона Нового Богослова, Симеон Боговейный. В земной нашей грешной истории книги остаются «невостребованными», как правило, отнюдь не в периоды полноты опытного Боговедения, но как раз напротив — в эпохи его оскудения.

Об одной из таких книг, признаваемых «событием не только в истории русского монашества, но и русской культуры»¹ и даже «фундаментальной книгой культуры европейской»² и совершенно, однако, обойденной вниманием исторической и богословской отечественной литературы, и пойдет ниже речь.

ДОБРОТОЛЮБИЕ — КНИГА И ОБРАЗ ЖИЗНИ

В нынешнем, 1997 г. исполняется 215 лет с того дня, как в Венеции в 1782 г. был отпечатан на греческом языке фолиант с не очень, на первый взгляд, понятным названием «Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ὑψηλῶν (буквально: «Филокалия священных трезвенников») — в двух частях единой пагинации, без указания имен составителей, но с обязательной «ктиторской» пометой о финансировании издания князем Иоанном Маврокордатом, представителем одной из знатных фанариотских семей. Мы знаем теперь, что издание подготовлено было известными деятелями православного возрождения в Греции митрополитом Коринфским Макарием Нотарой и его помощником преподобным Никодимом Святогорцем³.

Одиннадцать лет спустя книга с русским калькированным названием «Добротолюбие», хотя не вполне идентич-

ного содержания, пришла в Россию, где ее ожидали и большой успех, и еще более удивительная судьба.

На титульном листе первого российского (кириллического) издания торжественно значилось: «Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения, собранные от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Перевод с еллиногреческого языка». В выходных данных читаем: «Повелением императрицы Екатерины Алексеевны всея России при наследнике ее... Павле Петровиче... благословением же Святейшего Правительствующего Синода, напечатана книга сия... в царствующем великом граде Москве. В лето от сотворения мира 7301. От Рождества же по плоти Бога Слова 1793, месяца майя».

Это был, собственно, первый том книги, хотя издатели, не уверенные, видимо, в скором выходе второго, представили его как законченное целое («Оглавление книги сия, на три части разделяющаяся»). Второй том (часть четвертая) вышел, без выходных данных, через несколько лет — на бумаге, датируемой 1797 г. Среди сохранившихся экземпляров первого издания встречаются как по отдельности первый (со сквозной пагинацией трех частей) и второй тома, так и конволюты обоих (с особой пагинацией второго, т. е. части четвертой).

В 1990 г. Московское Добротолюбие 1793–1797 гг. в полном виде было факсимильно переиздано в Бухаресте в серии «Памятники мировой культуры», за что можно низко поклониться и от души позавидовать румынским коллегам⁴. Уместно сказать, однако, о странном библиографическом недоразумении. В сопроводительной брошюре к изданию профессор Дан Замфиреску пишет: «Лишь в 1988 г. архимандрит Киприан Захариа открыл в Библиотеке Румынской Академии «Часть четвертую» — вероятно, единственный сохранившийся экземпляр»⁵. И далее, как в тексте, так и на обложке брошюры, подчеркивается, что репринт-

ное воспроизведение выполнено «по единственному» (разрядка наша — *Н. Л.*) полной копии, донныне известной». Автор ссылается при этом на лучших специалистов по нашей теме — А.-Э. Н. Тахиаоса и архиепископа Каллиста Уэра (Ware), один из которых, по его словам, вообще «не видел *de visu* ни одного экземпляра первого издания», а другой «видел два экземпляра, каждый раз без четвертой части»⁶.

Информация к размышлению: в настоящее время в действующем фонде Музея книги Российской Государственной библиотеки в Москве числится семь полных комплектов первого издания⁷. (С несколькими из них, вполне идентичными, автору приходилось в разное время работать.) Два экземпляра находятся в Отделе рукописей и редких книг Государственного Исторического музея⁸, один (говорим лишь о полных комплектах) — в Российской Национальной библиотеке в Петербурге⁹. Есть они и в других отечественных собраниях. Грустно, разумеется, что известные зарубежные исследователи «в глаза не видели» (русская калька латинского *de visu*) обсуждаемого издания. Не видели, потому что, как водится, не искали в России.

Но вернемся к самой книге. «Добротолюбие» — как мы сказали, калька греческого слова *φιλοκαλία* — «любовь к прекрасному, возвышенному»; славянское «добротá» в данном сочетании не имеет морального оттенка, ассоциируемого с современным словом «добротá», но означает преимущественно «красота, доблесть»¹⁰. Смысл «филокалии» (слова и жанра) — тот же, что «антологии» (дословно, «собрание цветов»).

Книга представляет удачный и редкий случай, когда принцип «отечества», т. е. жизне- и мыслеустройства по образцу и вере отцов, один из основолежащих для православной традиции¹¹, сконцентрирован и воплощен под одной обложкой. Здесь представлены компактно, отдельными сочинениями или фрагментами, творения мистиков разных

веков — с IV по XIV — в единой линии богословского развития. Антоний Великий (251–356), «иноческого жития первоначальник», Авва Евагрий (346–399) «великий учитель созерцательной жизни», Марк Подвижник (IV в.), Иоанн Кассиан Римлянин (360–435), зачинатель монашества на Западе, Нил Синайский, Диадокх Фотикийский, Исихий Иерусалимский, Иоанн Карпафийский, Исаяя Отшельник (все — подвижники V в.), Феодор Едесский (†848), Симеон Новый Богослов (949–1022), его ученик Никита Стифат (XI в.), талантливые компиляторы XI–XII вв. Илия Екдик и Петр Дамаскин, идеологи афонского исихастского Возрождения XIII–XIV вв. Никифор Уединенник, Феолит Филадельфийский, Григорий Синаит, Каллист и Игнатий Ксанфопулы... Не будет преувеличением сказать, что книга вместила в себя классику православной аскетики во всем объеме пройденного ею, до XIV столетия включительно, исторического пути. «Сменяются страны, города, народы, области, монастыри, но единая жизнь благодатная течет неизменно. Замирая в одном месте, она вспыхивает в другом, то шире раскидываясь, то сосредоточиваясь в небольшом круге людей, но никогда не иссякает»¹². «Это древнее русло и есть, в широком смысле, исихастская традиция»¹³.

Подчеркнем два момента. Историки различают в святоотеческом наследии писания «отцов-богословов» и «отцов-аскетов», — деление довольно условное¹⁴, но отражающее до известной степени преимущественную проблематику творений тех и других. Огрубляя и обостряя, «богословы», — это те, кто размышляет и учит, как «устроен» Бог, «аскеты» — те, кто исследует, как устроен человек. Но поскольку «цель христианской жизни» есть «стяжание Духа Святого», т. е. стяжание Бога человеком (обожение, theosis), доказательству чего и посвящено открывающее книгу предисловие Никодима Святогорца, сохраненное в сокращенном виде и русскими издателями, постольку писания мистиков, «отцов Добротолюбия», руководителей на путях умной

молитвы и фактического теозиса, оказываются «более актуальными» — по крайней мере для широкого православного читателя. Можно ничего не знать из так называемого школьного, академического «богословия», тем паче из «внешней» философии — и быть при этом Серафимом Саровским или Силуаном Афонским. Познание истины в Православии возможно, как писал, цитируя — императивно-категорически — В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев, лишь «как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвоящей Истину. И на вершине познания находятся не ученые и философы, а святые. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига»¹⁵.

И второе. Добротолюбие, верный свидетель исихастской традиции, пронизывающей — в указанном широком смысле — всю историю Православия, вмещает в себя, как видно из перечисленного неполного списка, и таких существенных и нередко крайне популярных авторов, которых богословская «школа» оставила бы далеко за пределами ортодоксии. Достаточно вспомнить Евагрия, одну из ключевых фигур Добротолюбия, осужденного за еретические взгляды на V Вселенском соборе, или епископа-несторианина (но православного святого!) Исаака Сирина... «Возвращаясь» их, Добротолюбие руководствуется критерием святости, а не «непогрешимости», «православия» (умения «правильно славить» Бога — действительного молитвенного Богообщения), а не «правомыслия» (умения лишь правильно о Нем мыслить).

При этом составители и издатели как греческой, так и обеих русских, о чем речь впереди, редакций, включая в сборник наиболее насыщенные и почитаемые произведения, заведомо не ставили перед собой ни научно-эдиционных, ни теоретических богословских задач. Книга была и призвана была быть учебным руководством (точнее, учебной хрестоматией) по «художеству» (т. е. искусству, практическому

прохождению) иноческого подвига. И не внешнего, видимого, телесного подвига (трудов, постов, бдений, умерщвлений плоти), но внутреннего, сокровенного — трезвения, как сказано в титульном подзаголовке, молитвы и безмолвия. Слушанию духовной тишины, исихии, ее мудрости и напряженной музыки учились делатели (не просто читатели) Добротолюбия.

Она и сложилась, эта книга, точнее, образец и прототип ее, в «раскаленных горнах» (М.Волошин) последней Византии — в недрах афонского исихазма XIII–XIV столетий. Единомышленникам и наследникам Григория Синаита и Паламы важно было показать, что возвещаемое ими учение об «умном делании», об умно-сердечной молитве как пути к осиянию «фаворским светом» и соединению с Богом, не есть их новоизмышленное «мнение», плод прелестной, «мессалианской» экзальтации, но представляет исконную живую традицию, никогда в Церкви не угасавшую и восходящую преемственно к самым ранним «отцам пустыни». Могут быть указаны и конкретные афонские рукописи XIII–XV вв., к которым восходит тип и состав Добротолюбия¹⁶, хотя идея подобного сборника, в более или менее отчетливом виде, явно носилась в воздухе к последней трети изголодавшегося по духовности XVIII рационалистического столетия.

Строго говоря, жанр исследуемой книги, по крайней мере ее (и его, жанра) наименование, восходят к так называемой «Филокалии Оригена», составленной в IV в. Василием Великим и Григорием Богословом из важнейших фрагментов почитавшегося ими в молодости александрийского мыслителя.

Можно даже сказать, что и наше Добротолюбие восходит к тому, «оригенальному», — через включенные в сборник тексты упоминавшегося уже «православного оригениста» Евагрия, а равно и находившихся, по мнению исследователей, под влиянием Евагрия блаженного Диадоба, Ав-

вы Исаяи и др.¹⁷ Правда, для авторов, подобных названным, не всегда уместно и возможно бывает впрямую указать какие-либо идейные, тем паче литературные зависимости. Если кто-то из них и описал однажды первым некие архетипные схемы опытного Богопознания, это не значит, что мистики последующих поколений, даже и воспроизводя те же или аналогичные сюжеты, непременно будут найдены под его «влиянием». Характер преемства отцов Добротолюбия точнее, на наш взгляд, передал исихаст и «добротолубец» нашего беспокойного столетия преподобный Силуан Афонский, сказав (по поводу удивления иностранцев, что, де, русские иноки читают столь сложные, доступные на Западе лишь для ученых профессоров, книги как Добротолубие и иные творения патристики): «наши монахи не только читают эти книги, но и сами могли бы написать подобные им... Монахи не пишут, потому что есть уже многие прекрасные книги, и они ими довольствуются, а если бы эти книги почему-либо пропали, то монахи написали бы новые»¹⁸.

Монахи написали бы новые... Вот подлинный смысл Добротолюбия, которое есть в буквальном смысле «не догма, а руководство к действию», не книга, но образ жизни. Разумеется, подобный «жанр» не может возникнуть или возродиться в ту или иную эпоху без появления живых носителей соответствующих христианских «доброт» (в древнерусском смысле). Каппадокийцы IV, афонские исихасты XIV, русские и греческие «добротолубцы» XVIII–XIX вв. — вехи единого, неотрывного от истории и жизни Церкви «филокалического движения», ритм «филокалического» ее дыхания...

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ — ПЕРЕВОДЧИК И РЕДАКТОР

У истоков монашеского Возрождения XVIII в. стоял преподобный Паисий Величковский¹⁹. Его имя не значилось ни на первом, ни на последующих московских издани-

ях Добротолубия, но на Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, он был причислен к лику святых как «подвижник Добротолубия», который «верных научил ум к Богу возводить» и сердцем совершать Иисусову молитву. Именно так сказано в основном литургическом документе его прославления — в тропаре Преподобному²⁰.

...Таинственная книга — Церковный Устав. Каждый день за службой читается в церкви, что кому «на роду написано». Паисий, в миру Петр Иванович Величковский, родился в год Кириопасхи (когда Воскресение Христово совпадает с Благовещением) — знаменательный и «урожайный»: его сверстниками будут Григорий Сковорода и Паисий Хилендарский. В день рождения, 21 декабря 1722 г. (пятница 32-й седмицы по Пятидесятнице), на утрени было положено чтение: «Входящий дверью есть пастырь овцам» (Ин 10,2). В день смерти, 15 ноября 1794 г. (среда 25-й седмицы по Пятидесятнице), на утрени читали: «Паси овец моих» (Ин 21,16–17). И на литургии (с воздвиженской преступкой) — о «пропавшей овце» и «потерянной драхме» (Лк 15,1–10). От купели до гроба — единая тема пастырства...

Мы не сможем останавливаться здесь на всех перипетиях жизненного пути Паисия. Они неплохо известны, благодаря открытой А. И. Яцимирским²¹ и изданной недавно А.-Э. Н. Тахиаосом «Саморучной повести», т. е. «Автобиографии»²², а также Житию, написанному старейшим из учеников Паисия Митрофаном и изданному в переделке схимонаха Платона в 1836 г.²³ В 1845 г. в редакции старца Макария Оптинского оно было напечатано И. В. Киреевским в журнале «Москвитянин» и вышло затем в Москве (двумя подряд изданиями в 1847 г. и третьим в 1892 г.) в составе известной книги «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского»²⁴.

Детство в Полтаве, где отец, дед и прадед были потомственными протоиереями, пять лет — в младших классах

Киево-Могилянской академии, затем — странничество по монастырям и скитам Малороссии в поисках иноческого подвига и старческого руководства. В 1741 г., в праздник Преображения, он стал рясофорным монахом с именем Платон, в 1743 г. уходит в Молдавию, где подвизается под руководством старцев Михаила Трейстенского и Василия Поляномерульского (сочинения последнего будут изданы оптинцами в вышеуказанной книге вместе с трудами Паисия). Проведя здесь три года и изучив молдавский язык, Платон в 1746 г. отправляется на Афон, где принимает (в 1750 г.) пострижение в мантию с именем Паисий и становится (с 1756 г.) руководителем небольшой иноческой общины смешанного этнического состава. В 1763 г. возвращается «в двух кораблях» в Молдавию с братией в 60 человек (большая часть, молдаване в одном корабле, меньшая, украинцы и русские, с самим Паисием — в другом). Поселяется сначала в монастыре Драгомирне, откуда в 1774 г. уходит (по политическим обстоятельствам, из-за передела границ) в монастырь Секул, и наконец, в 1779 г., назначен настоятелем Нямецкого Вознесенского монастыря (с сохранением игуменства в Секуле). Здесь в 1790 г. возведен в сан архимандрита. К этому времени под его рукой, в двух обителях, находится до тысячи иноков, послушников и трудников десяти различных национальностей. Неизвестно, успел ли он до кончины видеть и держать в руках вышедший в Москве первый том Добротолюбия.

Для уточнения объема и характера его переводческого наследия мы имеем четыре прижизненных источника: письмо Паисия своему ученику и другу иноку Феодосию (около 1782 г.), предисловие 1787 г. к изданной лишь через много лет после кончины старца книге слов святого Исаака Сирина²⁵, реальный состав Московского Добротолюбия 1793—1797 гг. и, наконец, описанный А. И. Яцимирским корпус рукописей Паисия и его учеников из румынских собраний.

Важнейшим из источников является письмо к Феодосию, содержащее, можно сказать, филологическую и фило-

калическую исповедь старца, итог и самооценку его многолетней работы как исследователя и переводчика. Письмо издано дважды (остальные цитирования и перепечатки вторичны). В первый раз — иеросхимонахом Макарием (Ивановым) и И. В. Киреевским полтора века назад в указанной книге «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» (местонахождение оригинала не указано, мы будем цитировать по третьему изданию, 1892 г.). По этому изданию архимандрит (впоследствии епископ) Никодим (Кононов) воспроизвел его в статье о Паисии в «Жизнеописаниях отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков»²⁶. В 1994 г. письмо (по рукописи из собрания Нового Нямца) опубликовано кишиневской исследовательницей Валентиной Пелин²⁷. В том и другом случае документу не повезло. Русские издатели в свое время опустили при публикации первую часть письма, относившуюся к подробностям пребывания Феодосия в молдавских монастырях (в 1779 г., по приглашению и ходатайству Г. А. Потемкина, он был переведен с братией в Россию, в Софрониеву пустынь, куда и адресовал ему письмо Паисий), считая ее неактуальной для русского читателя и для аскетико-назидательных целей книги. Список, изданный г-жой В. Пелин, восполняет этот пробел, но зато содержит существенные — и, к сожалению, не оговоренные автором в тексте — сокращения во второй, более нас интересующей, филологической части²⁸.

Рассказ Паисия, содержащийся в письме, позволяет восстановить определенную последовательность в истории весьма постепенной, хотя и исключительно целенаправленной, подверженной массе случайных факторов работы по формированию и подготовке того корпуса текстов, который будет потом положен в основу Московского Добротолюбия, именуемого также по праву Добротолюбием Паисия.

Интерес Паисия к святоотеческой книжности восходит к самым ранним годам жизни преподобного. Уже с детства, как мы узнаем из «Саморучной повести», в круг чтения от-

рока Петра входили, наравне с Библией, книги Ефрема Сирина, Аввы Дорофея и «Маргарит» Иоанна Златоуста. Позже, в киевские годы, в Богоявленском Братском монастыре он общается с иеросхимонахом Пахомием, который имел у себя в келейном собрании, «неколько книг отеческих» и позволял Петру делать из них выписки. Равным образом, в Китаевском ските молодой послушник постоянно слушал в храме и на трапезе Ефрема Сирина и других отцов. С этого же времени начинается, по свидетельству преподобного, его будущая любовь «к благословенному молдавскому языку и народу».

В Любечском монастыре Паисий приобщается уже и к книгописанию: переписывает «большую часть» Лествицы Иоанна Синайского. Отмечает старец в своей автобиографии и встречу со старцем Исихием, занимавшимся «преписанием книг отеческих», и совместную работу в Киево-Печерской лавре с иеросхимонахом Павлом, который давал ему «книги отеческие на прочтение». Последний эпизод «Саморучной повести», предшествующий уходу на Святую Гору, повествует о иеромонахе-отшельнике Рафаиле в скиту Долгоуцы (уже в Молдавии), который также «упражнялся в преписании книг отеческих».

Сделавшись руководителем иноческой общины в Свято-Ильинском ските на Афоне, Паисий начал приобретать (переписывать или покупать) святоотеческие книги о внутренней жизни иноков и старческом руководстве ею первоначально из сугубо практических, пастырских соображений. «И во первых, начах прилежно, Божиею помощию, книги отеческия, о послушании и трезвении, внимании же и молитве учащие, с немалым трудом и иждивением стяжавати, ово сам своею рукою преписуя, ово же и пенязьми купуя»²⁹. По долговременном изучении приобретенных книг, в условиях их непосредственного, аскетического и старческого использования («неколько лет чтый тыя с прилежанием»), он убедился, что славянские списки книг содержат во многих местах «неисповедимую неясность», приводящую

к утрате «самого грамматического разума». Он попробовал править тексты на основании других славянских списков: «возмнех, яко словенские отеческие книги с других словенских книг мощно есть поне мало исправити». Начав с рукописи, содержащей сочинения Исихия, Филофея и Феодора Едесского, он сверял ее по четырем разным спискам. Попытка оказалась неудачной. Ошибки суммировались, «разума» не прибавлялось. Книгу любимого им Исаака Сирина, принесенную еще из Киева, «шесть недель день и ночь исправлял по другой такой книге, якобы во всем с греческою сходной, но со временем понял, что мою лучшую по той худшей испортил».

Пришло понимание, что «славенские отеческие книги отнюдь не могут получить исправления, разве от своих источников»³⁰ — т. е. без обращения к греческим оригиналам. Середина XVIII столетия представляла, однако, для православного просвещения такую бесплодную пустыню, что и греческие, даже старые и опытные, иноки и духовники Святой Горы не знали интересующих Паисия книг, «ни даже имен их авторов доселе не слышали». Нам в это трудно сейчас поверить, и греки отчасти все же, быть может, лукавили перед русским собратом (малороссов на Афоне, естественно, считали русскими). Но в основном, описание Паисия безусловно соответствует действительности: падение «книжного разума» и забвение исихастской традиции в греческих монастырях было ничуть не меньшим, скорее большим, чем в русских. (К библиотекам «больших» афонских монастырей Паисий, очевидно, не имел доступа).

После пятнадцатилетнего пребывания на Афоне, совсем незадолго (за два с половиной года) до возвращения в Молдавию, т. е. лишь около 1761 г., ему посчастливилось в ските Василия Великого, основанном иноками из Кесарии Каппадокийской, найти и заказать для себя «краснописцам» копии книг, содержавших тексты одиннадцати «трезвенных» отцов из числа вошедших впоследствии в Добролюбие³¹.

Следующая стадия работы связана с жизнью Паисия и его учеников уже в Молдавии — в Свято-Духовском монастыре в Драгомирне (с 1763 г.). Речь идет по-прежнему, в первую очередь, об исправлении древнеславянских переводов — уже по греческим оригиналам, но возникает мысль «и вновь перевод с еллиногреческих начати производить».

На этом пути Паисий столкнулся с «великим и неизреченным неудобством»: энтузиаст и автодидакт, он вынужден был убедиться на практике, что для переводов патристики требуется высокий уровень подготовки, и дело не только в теоретической грамматике и совершенном знании обоих языков — переводящего и переводимого, но и в общей культуре — владении риторикой, поэтикой, философией и, конечно, богословием. Если еще принять во внимание отсутствие словарей, без которых «перевод книг все равно что дело художника без кисти», неизбежно недостаточное на первых порах понимание греческой терминологии — тем более, что «его (древнегреческого. — *Н. Л.*) глубины и сами природные греки, совершенно ученые, едва могут достигать», да и, честно признаваемое, далеко не идеальное знание «нашего преславного славенского языка», — не удивительно, что переводчик, по собственным воспоминаниям, едва не приходил в отчаяние.

Владевший молдавским языком намного лучше, чем греческим, Паисий в этот период осуществлял свою редакционную и переводческую работу следующим образом. За основу и руководство брался молдавский перевод³², осуществленный к тому времени (частично еще на Афоне, частично в Драгомирне) его учениками-молдаванами иеромонахом Макарием и Иларионом Даскалом. Не без юмора пишет старец, как, сочтя их перевод «по всему истинным без всякого сомнения» и держась за него «крепко, как слепой за тын», начал он, «прилежно взирая» на греческий оригинал, исправлять древние славянские рукописи — Исихия, Диадоба, Макария Великого, Филофея, Нила Синайского, Фалассия, Григория Синаита, Симеона Нового

Богослова, Кассиана. Совершенствуясь с годами как в греческом, так и в искусстве перевода, он потом «и вторицею, и третицею некоторые из них исправил», стал критически относиться и к греческим, привезенным с Афона оригиналам, которые «на зело премногих местах явились в орфографии погрешны». Соответственно, первые из переведенных им к тому времени «без единого лексикона» книг (Антония, Исаяи, Петра Дамаскина) имели столько огрехов и искажений, что «и помыслить было страшно», а существенно улучшить их «без достоверных еллиногреческих» было невозможно. Например, Феодора Студита, которого он «по нужде» (т. е. в силу практической надобности) перевел в тот период с новогреческого, он «и до сего времени (писано, напомню, в 1782 г. — *Н. Л.*) не сподобился на еллиногреческом узрети». Равно, и названного Исаака Сирина, исправленного, трудами целого года, в Драгомирне — «частью с еллиногреческого, частью с молдовлахийского», предстояло ему много лет спустя, «полумертвому, мало уже не слепому», откорректировать заново по появившемуся печатному изданию.

В 1774 г. прибывший в Драгомирну грек-святогорец Константин принес рукопись, списанную с кодекса византийского времени и содержащую «множество книг отеческих» — в том числе таких, коих Паисий «дотоле в славянском языке не видел». Грек переписал для него эту книгу, правда, тоже с «бесчисленными» орфографическими ошибками, так что «воистину получили злато словес святых, валяющееся во блате (болоте) неправописания». Тем не менее, на основе этих «заболоченных» текстов Паисий делает новый перевод — «Марка Подвижника, Никиты Стифата триста глав, Феодора Едесского». Естественно, столь взыскательный знаток и собиратель отеческой письменности не мог быть доволен своей, невольно обесцениваемой дефектными оригиналами переводческой деятельностью. Не удовлетворительной оказывалась и источниковая база: одних книг в монастыре «не обреталось» по-гречески, других —

на славянском. Так, «Четыреста глав о любви» Максима Исповедника Паисий имел лишь в московском старопечатном издании, «Слово постническое» того же автора еще в юности было им переписано в Киеве; греческих же оригиналов этого святого отца «не сподобился и доселе (до 1782 г. — Н. Л.) узрети». Симеон Солунский наличествовал на греческом и на молдавском, но не было его по-славянски и т. д.

Едва ли только из иноческого смирения заканчивает Паисий свои размышления выводом, что «превышше силы моей труд мой сей бысть, но по всему храмлющ есть и несовершен». Он категорически отказывается предоставить Феодосию свои переводы для возможного издания в России, считая, что они «не точию к выпечатанию, но ниже к преписанию на ином месте отнюдь суть неудобны»³³. В качестве альтернативы старец предлагает обратиться к текстологически, по его мнению, более надежной Греческой Филокалии, подготовленной к изданию митрополитом Макарием Коринфским, «преискусным во внешнем учении» и сумевшим собрать нужные рукописи в библиотеках «великих святогорских обителей». Паисий говорит о ней в будущем времени, как о книге ожидаемой, и рекомендует русским церковным властям постараться приобрести ее тотчас по выходе в свет и поручить переводчикам сделать ее перевод, профессионально и богословски более основательный и годный для печати³⁴.

Между тем, заметим на будущее, из числа пятнадцати авторов, вошедших в первый том Московского Добротолюбия (1793), только четверо не упоминаются в «автореперате» Паисия, как можно было бы назвать его письмо Феодосию (1782). Об остальных мы во всяком случае знаем, что их творения к тому времени достоверно существовали в его переводе. Об этом свидетельствуют и рукописные тексты готовых переводов, сохранившиеся в румынских библиотеках и описанные А. И. Яцимирским в составе «Библиотеки старца Паисия Величковского»³⁵.

Учтенные исследователем рукописи Нямецкого и связанных с ним монастырей подтверждают текстологически состав четырех частей Московского Добротолюбия примерно на две трети (17 из 25-ти авторов). Автографы (беловые или черновые) переводов Паисия сохранились для одиннадцати авторов, еще для шести мы имеем списки, созданные ближайшими учениками. Нередко книги переписывались по многу раз: Яцимирский указывает 10 списков сочинений Петра Дамаскина, 8 — Каллиста и Игнатия, 15 — Симеона Нового Богослова, 14 — Филофея Синайского.

Из числа археографически не подтвержденных святых «отцов-трезвенников» (т. е. вошедших в Московское Добротолюбие, но не отложившихся в так называемый «Библиотеке Паисия») четверо не упомянуты и в его письме к Феодосию (Феолит Филадельфийский, Евагрий, Житие Максима Кавсокаливита и «Лествица» Феофана). Не исключено, что они и не были — до и вне Венецианской Филокалии — известны старцу («и прочие, о молитве, нами еще и доселе не слышанные книги»³⁶), а переводились для московского издания уже в России, непосредственно с греческой книги. Впрочем, в перечне Яцимирского не находим также и достоверно старцем переводившихся (см. выше) текстов Никиты Стифата и Каллиста, патриарха Константинопольского³⁷.

Более того, с учетом рукописей, датируемых Яцимирским достаточно широко — «концом XVIII» и просто «XVIII веком», корпус славянских переводов старца (о молдавских переводах, сделанных им и его учениками, здесь не говорим³⁸) отражает практически весь набор текстов-оригиналов, составивших греческую Филокалию. К сожалению, условность некоторых датировок не позволяет без дополнительного текстологического анализа ставить вопрос о том, какие из переводов делались до знакомства с Венецианской Филокалией, какие позже, и делались ли после 1782 г. самим Паисием переводы (или привычные многократные сверки) непосредственно с печатной греческой Фи-

локалии. Скорее всего, насколько мы представляем себе «творческую лабораторию» старца, такие сверки должны были производиться.

Не хватало указанному корпусу паисиевских текстов лишь некоторой программной и жанровой заданности, которая «оформляла» бы, «собирала» наличную множественность писателей и произведений не в сборник даже, не в хрестоматию, а в цельную книгу, на которую по праву будут ссылаться потом почти как на Коллективного Автора, рядоположенного и сопоставимого с другими «книгами-авторами», канонизованными в церковном сознании — с «Дионисием Ареопагитом», «Аввой Дорофеем», «Лествицей».

Именно такое жанровое и композиционное единство в полной мере сумели придать своей Филокалии митрополит Макарий Нотара и Никодим Святогорец. Но «программы» (не книжного только, но и энергийного) собирания — Паисия, с одной стороны, митрополита Макария, с другой; возможно были и другие, неизвестные нам участники — осуществлялись параллельно, так что ситуация 1760—1770 гг. справедливо может быть охарактеризована словами Преосвященного Каллиста Уэра как «филокалическое движение до Филокалии».

ПЕРЕВОДЫ ПАИСИЯ В РОССИИ

После письма к Феодосию, датируемого ранее 1782 г. — даты появления Венецианской Филокалии, о подготовке которой говорится в письме, в наших данных о судьбе паисиевых переводов следует лакуна, вплоть до 1793 года, когда они (все-таки именно они!) оказались изданы в России, в составе известного уже читателю Московского Добротолюбия.

Не прислушавшись, очевидно, к совету старца об осуществлении принципиально нового перевода текстов греческой Филокалии, митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров), тогдашний Первоиерарх Русской Церкви, бла-

гословил готовить первое русское Добротолюбие на основе переводов, привезенных в 1791 г. из Молдавии. Позднейшие церковные источники, со ссылкой на «предания», но не на документы, излагают эпизод следующим образом.

«Ученик старца Афанасий доставил митрополиту и греческий подлинник и старцев перевод сей книги, который, по назначению митрополита, сначала был рассматриваем знающими греческий язык учителями Александроневский академии (семинарии. — *Н. Л.*), а потом (как это известно из предания, сохранившегося в Троицкой Сергиевой Лавре) отдан для пересмотра и исправления учителю греческого языка в Сергиевой Лавре (семинарии. — *Н. Л.*) Якову Дмитриевичу Никольскому (бывшему впоследствии протопресвитером Московского Успенского собора), исправлен им в местах, трудных для разумения, и напечатан в Московской Синодальной типографии»³⁹.

В другом месте того же Жития, в рассказе об учениках Паисия, сюжет изложен с дополнительными подробностями: «Схимонах Афанасий, мирское имя которого было Андрей Николаевич, из сенатских секретарей... приехал в Петербург из Молдавии книгу Добротолюбие на греческом языке. И когда, в 1791 и 92 годах, по благословению митрополита Гавриила, сличаем был с греческим подлинником перевод сей книги, сделанный старцем Паисием, и встречавшиеся в оном трудные к разумению выражения и обороты нужно было заменять более ясными и общепонятными, тогда трудившиеся в сем деле обязаны были постоянно советоваться обо всем с духовными старцами: с игуменом Валаамского монастыря Назарием, с иеромонахом Феофаном, впоследствии архимандритом Новоезерского монастыря, иеромонахом Филаретом (впоследствии Новоспасским. — *Н. Л.*) и с принесшим сию книгу в Россию Афанасием. «Они, — говорил мудрый архипастырь (Гавриил — *Н. Л.*) ученым переводчикам, — хотя и не знают так, как вы, греческого языка, но лучше вас знают из опыта духовные истины, не постигаемые одним только книжным учением, и

потому правильное могут понимать смысл наставлений, содержащихся в этой книге»⁴⁰.

Б. В. Титлинов в 800-страничном исследовании о Гаврииле Петрове ограничился одной фразой: «При ближайшем участии Гавриила была в 90-х гг. издана любимая православной Русью книга «Добротолюбие», исправленная преподавателями Невской и Московской Лаврской семинарий»⁴¹.

Другой известный историк Русской Церкви не более красноречив в изложении интересующего нас сюжета. «Со старцем Паисием (Величковским) он (имеется в виду митрополит Гавриил — *Н. Л.*) был в живых сношениях и содействовал напечатанию Паисиева Добротолюбия»⁴².

Есть в нашем распоряжении и документ — письмо самого Афанасия арзамасской игумении Марии Протасьевой (от 3 июля 1799 г., из Нямца). Старец вспоминает, как «трудился в Москве, на Новгородском архиерейском подворье (на Ильинке — *Н. Л.*), ради напечатания первой книги Филокалии или Добротолюбия», как «многие из переводов, напечатанных в той же книге (но не все? — *Н. Л.*) наперед я от покойного старца Паисия в Россию завез» и как, наконец, «окончив перевод и другой книги Добротолюбия (части четвертой? — *Н. Л.*), я, тому пять лет (т. е. в 1794 г. — *Н. Л.*), по несытости моей к отеческих книгам паки возвратился к старцу Паисию»⁴³.

Многое остается неясным: степень участия петербургских переводчиков и старцев (Афанасий работает на Новгородском подворье — подворье Гавриила — но в Москве), роль Троице-Сергиевой Лавры (приписал же почему-то В. С. Сопиков Лавре честь перевода Добротолюбия⁴⁴), объем и характер вклада самого Афанасия (какие переводы он привез, что переводил сам).

Так или иначе, «уложены» были эти паисиевские (или, может быть, какие-то из них — афанасиевские) переводы петербургскими и московскими редакторами в схему Венецианской Филокалии. Для этого были переведены (не известно в точности, кем) «Предисловие» Никодима Свято-

горца и составленные им краткие справки-предисловия к каждому из авторов.

Число и порядок авторов в московском издании сильно отличались от греческого. Станным образом, ряд переводов Паисия включен в него не был: Максим Исповедник, Авва Фалассий, Толкование на молитву «Господи помилуй». В чем причина неследования (хотя и непоследовательного неследования, если можно так выразиться) российских издателей Греческой Филокалии? Возможно, она заключается в составе и порядке гипотетического «прото-сборника» Паисия, привезенного в Петербург Афанасием. Частично, может быть, дело в цензорском отношении редакторов из петербургской Александро-Невской и московской Лаврской семинарий (в том числе и Я. Д. Никольского), которые, по мнению позднейших исследователей, «более мешали, чем помогали». Известно, что и полвека спустя переводы старца проходили академическую цензуру с большим скрипом. Но во-многом, как думает А. Н. Тахиаос, состав и порядок авторов объясняется обычной «русской» причиной — неготовностью рукописи в целом к сроку. Авторы набирались в той последовательности, как их отредактированные писания поступали в типографию.

Особый вопрос — о составе и характере текстов второго тома (четвертой части). Он действительно так и не вышел в царствование Екатерины Второй, и надежду на его публикацию старца Нямецкого монастыря, преемники Паисия, еще в августе 1797 г. возлагали на будущее — на «свободную отраду» в связи с воцарением императора Павла. «О другой же половине Филокалии, что Бог устроит, а желается и нам знать. Но по новости нынешней, кажется, верно надобно ожидать печати таковым книгам»⁴⁵.

Что именно переводил в России Афанасий («другую книгу Добротолюбия»), как мы уже сказали, не очень ясно. В письме Феодосию, которое мы выше разобрали подробно, из состава второго тома Паисий не назвал лишь трех отцов (Иоанна Карпафийского, Илию Екдика и Сказание об Авве

Филимоне). Однако, и эти тексты, как явствует из описания А. И. Яцимирского, а также из сообщения о рукописях Российской Национальной библиотеки⁴⁶, присутствуют в рукописной паисиане — в списках, восходящих к самому старцу или его ближайшим ученикам.

Впрочем, никто не занимался текстологической сверкой рукописной традиции переводов с текстами Московского Добротолюбия. Может быть, некоторые разделы действительно переводились в Москве заново?

Наблюдения автора показывают, что во всяком случае тексты Московского Добротолюбия отличаются по языку и стилю перевода от изданных впоследствии Оптиной пустыней достоверно паисиевских переводов Исаака Сирина, Феодора Студита и других отцов, но об этом чуть позже.

Время шло, и хотя «свободная отрада» ни в царствование Александра I, ни в царствование Николая I, упрямо не совпадала с ожидавшимся старцами «филокалическим возрождением», Добротолюбие выдержало, хотя не без сложностей, за шесть десятилетий 6 изданий — очень много для трудной по языку и содержанию богословской книги⁴⁷. Оно стало в России любимым народно-монашеским чтением, вошло в рифмованный и нерифмованный околмонастырский фольклор:

Наукою Добротолюбья

Обнимем сердцем Боголюбье⁴⁸, — и стало наконец «героем» своеобразного исихастского «романа».

Я имею в виду выдержавшие множество изданий «Откровенные рассказы странника». История происхождения памятника достаточно сложна, и автор его, при наличии нескольких гипотез, остается фактически неизвестен⁴⁹. Но простота языка и фабулы, при постоянном высоком молитвенном настрое, не могли не вызвать благодарного отзыва в широкой православной аудитории, привычной скорее к академической богословской сухости и скуке. Основная

идея Добротолубия формулировалась Странником буквально в одном абзаце:

«Сия книга называется Добротолубие. Она содержит в себе полезную и подробную науку о непрестанной внутренней молитве, изложенную двадцатью пятью святыми отцами, и так высока и полезна, что почитается главным и первейшим наставником в созерцательной духовной жизни и, как выражается преподобный Никифор, «без труда и потов в спасение вводит».

— Неужели она выше и святее Библии? — спросил я.

— Нет, она не выше и не святее Библии, а содержит в себе светлые объяснения того, что таинственно содержится в Библии»⁵⁰.

Удивительно близки к откровениям Странника суждения одного из почитаемых русских старцев середины XIX столетия, полуюродивого Адриана Югского. Помимо того, что Адриан тоже почитал Добротолубие «чудотворной книгой», называл «прямой дорожкой в рай», сравнивал неоднократно с Библией и Евангелием, слагал пословицы типа «Лествичник силен, а Добротолубие сильнее» или «Добротолубие вернее матери родной»⁵¹, решился даже однажды с любимой книгой на редкий подвиг 40-дневного неядения («чтение драгоценнейшей книги Добротолубия составляло единственное утешение для души моей»⁵²), существуют прямые совпадения и в принципиальном отношении к странничеству, как наиболее богоугодному образу жизни. «Странническая и бесприютная жизнь, проходима разумно, в полной покорности Богу, в живом хранении его заповедей, под руководством Библии и Добротолубия, — поучал он своих пасомых, — верный и действенный способ к духовнообразованию. — Странствовать при таком направлении ума непременно нужно с паспортом»⁵³. И в другом месте: «С паспортом странствовать, а жизнь вести по учению книги Добротолубия, — хорошо будет»⁵⁴.

Излишне говорить, что популярной книга была не только среди подобных «очарованных» и «разочарован-

ных» странников. К создателю книги во второй половине XIX в. с равным пиететом возводили духовные генеалогии своих героев «пророческий» Достоевский⁵⁵ и «анафемский» Толстой⁵⁶. Святитель Феофан Затворник ссылкой на эту книгу заканчивал «Путь ко спасению»⁵⁷, а святитель Игнатий Брянчанинов на ней основывал «Слово о молитве Иисусовой»⁵⁸. Митрополит Филарет рекомендовал ее в библиотеки мужских общежительных монастырей⁵⁹, а молодые монахини загадывали по ней, как поступить в трудную минуту⁶⁰. С нею уходил в затвор Серафим Саровский⁶¹, Макарий и Авросий Оптинские к ней обращались в своих письмах, как к главному духовному арбитру⁶², а теософы в начале века по ней сопоставляли особенности экстаических состояний в христианской и индийской мистике⁶³.

ПРИКЛЮЧЕНИЯ ИСААКА СИРИНА

Меньше повезло переводам Паисия, не вошедшим в Добротолубие, или с самого начала не предназначавшимся для него. В рукописном наследии самого старца сохранились: «Монашеские заветы» Василия Великого и «Беседы» Макария Египетского, «Лествица» Иоанна Синайского и «Поучения» Аввы Дорофея, «Оглашения» Феодора Студита и «Тактикон» Никона Черногорца. Среди книг переведенных Паисием и переписанных его учениками в описаниях А.И.Яцимирского значатся также Дионисий Ареопагит, «Богословие» Иоанна Дамаскина, Ефрем Сирийский, Исаак Сирийский, даже Кормчая с толкованиями Аристина⁶⁴.

Объем переводческой деятельности поразителен. Правда, А. И. Яцимирский, как и другие авторы, не проводит различия между новыми, собственными переводами Паисия и исправленными им по рукописным и печатным источникам переводами старыми.

Нередко тексты переписывались многократно (Яцимирский перечисляет 8 Лествиц, 9 книг Аввы Дорофея, 6 списков «Предания» Нила Сорского), что подтверждает созна-

тельное использование Паисием нямецкого скриптория как центра распространения аскетической литературы для монастырей в России. Переписывалось и печатное Добротолюбие, экземпляры которого были, очевидно, дороги и малодоступны для подвижников Секула и Нямца, старший список — 1796 г.⁶⁵

Многие из переводов так и не были впоследствии изданы. Переводы Аввы Дорофея и Иоанна Лествичника активно использовались оптинскими старцами для подготовки соответствующих изданий на современном русском языке⁶⁶. Наибольший читательский успех выпал на долю паисиевских версий Феодора Студита и Исаака Сирина (изданы Оптиной пустыню в 1853 и, соответственно, 1854 гг.).

История перевода Исаака Сирина, знаменитого «философа пустыни» (VII в.), принадлежавшего к числу любимых и наиболее ценимых старцем Паисием писателей, особенно интересна. Рассказанная, с филологической стороны, в упомянутом предисловии Паисия к окончательной редакции перевода 1787 г., она имела продолжение почти детективного характера.

В 1791 г., направляя в Россию, митрополиту Гавриилу, тексты, составившие основу Московского Добротолюбия, старец послал и отдельный беловой список Исаака Сирина — с собственноручной дарственной надписью и, видимо, письмом к митрополиту, «дабы повелел оную напечатать и разослать по монастырям российским»⁶⁷. Рукопись не была издана, неизвестно, ставился ли вообще в то время вопрос о ее издании, и даже была ли она получена адресатом. Во всяком случае переписавший и привезший книгу в Петербург схимонах Феодор получил со временем ее же от кого-то в подарок уже в Москве, позже она попала — через Феодора, а затем, последовательно, Леонида и Макария Оптинских — в библиотеку известного археографа, историка Оптиной пустыни архимандрита Леонида Кавелина⁶⁸.

В начале XIX в., когда, при полной «свободной отраде», в Нямецком монастыре была открыта (с 1800 г.) типо-

графия для печатания славянских книг, за издание Исаака Сирина в переводе Паисия взялся его ученик и сподвижник, автор первой редакции Жития старца, схимонах Митрофан Святогорец.

17 апреля 1811 г. немецкие старцы посылают готовую напечатанную книгу экзарху Святейшего Синода в Молдавии, Валахии и Бессарабии митрополиту Гавриилу (Банулеско-Бодони). Последний, узнав, что «оныя книги (имеются в виду Исаак Сирин и Феодор Студит) были в руках покойного преосвященного Гавриила Санкт-Петербургского и он не хотел их печатать», рассудил отослать напечатанную книгу в Петербург к первенствовавшему тогда в Синоде митрополиту Амвросию Подобедову. Тот в свою очередь направил полученный экземпляр для рассмотрения одному из цензоров. Вскоре в Кишинев пришел ответ Амвросия (от 11 июля 1811 г.), в котором значилось, что перевод найден «во многом несообразным с прямым христианским смыслом и даже нетерпимым».

Трудно поверить, но в 1811 г. в православной Российской империи писания святого отца Исаака Сирина, переведенные старцем Паисием, обвинялись в «нелепой нравственности», которую рецензенты усматривали в советах святого отца «удаляться от человеков», «не заниматься телесной деятельностью», «изнурять тело» и др. Под арестом оказались не только 500 экземпляров тиража, отпечатанного Митрофаном «на свой кошт», но и сам сподвижник Паисия⁶⁹.

Отдельные экземпляры немецкого Исаака Сирина все же доходили впоследствии до русских монастырей. К 1840-м гг. относится свидетельство Леонида Кавелина о том, что «по существующему доселе запрещению ввоза из заграницы книг славянской печати без всяких изъятий в отношении их содержания — и эта книга попадала в наше отечество лишь случайно и потому продавалась не дешево (рублей по 15 и более серебром)»⁷⁰. Напомним для сравнения, что Странник приобрел свое любимое «Добротолубие» всего лишь за 2 рубля. Лишь в 1854 г. лучший из пе-

реводов старца Паисия дошел, старанием оптинцев, как мы указывали выше, до русского читателя⁷¹. Дальнейшая его научно-издательская жизнь продолжалась почти до 1917 года — параллельно с бытованием русского перевода, выполненного в Московской Духовной Академии и изданного, по совпадению, в первый раз одновременно с паисиевским в 1854 г. В 1911 г. вышло новое издание академического перевода, под редакцией профессора С. И. Соболевского, значительно измененное, вновь сверенное с переводом Паисия и широко использовавшее аппарат примечаний оптинского издания⁷².

История 1811 г. с Исааком Сириным чуть было не повторилась в 1822 г. при попытке переиздания самого Добротолубия. По позднейшему, к случаю, воспоминанию митрополита Филарета, «когда один (видимо, сам Филарет. — *Н. Л.*) предлагал напечатать Добротолубие и Исаака Сирина, другой (очевидно, по контексту, другой член Синода — *Н. Л.*) возразил: не скажут ли, что это мистическое направление?»⁷³. Святитель, очевидно, имел в виду специфику восприятия термина «мистический» в Петербурге последних лет царствования Александра I, когда «мистическое» нередко ассоциировалось с «масонским».

С 1847 г. открывается новая, важнейшая страница русской Паисианы, — связанная с деятельностью знаменитой Оптиной пустыни и устроенного при ней Иоанно — Предтечевского скита⁷⁴. По утверждению архимандрита Леонида (Кавелина), уже учитель и старец Макария Оптинского, отец Афанасий (Захаров; на его руках умер Афанасий Святогорец, один из создателей Добротолубия. — *Н. Л.*), «имел верные списки всех письменных трудов Паисия»⁷⁵. Не удивительно, что к началу издания книг в келейном собрании о. Макария «обрелись верные копии: а) с исправленных старцем Паисием древних славянских переводов писаний Макария Великого, Иоанна Лествичника, святых Варсонуфия и Иоанна; б) из переведенных им самим книг Максима Исповедника, Федора Студита (с новогреческого

языка), житие Григория Синаита, слова Григория Паламы и некоторые другие творения святых подвижников»⁷⁶.

Многие тексты, принадлежащие той же, разветвившейся по русским монастырям, рукописной традиции, оказались к тому времени и в библиотеке знаменитого славянофила И. В. Киреевского и его жены Натальи Петровны⁷⁷. Трудami И. В. Киреевского⁷⁸, оптинских старцев⁷⁹, профессоров Московского Университета С. П. Шевырева и Московской Духовной Академии известного философа Ф. А. Голубинского, по благословению — и при прямом участии — митрополита Московского Филарета (Дроздова)⁸⁰, почти все имевшиеся у них рукописные переводы Паисия были изданы⁸¹.

* * *

Прежде чем обсудить вопрос о языке Паисия Величковского и его переводов, несколько слов о его национальности. Часто пишут и говорят о нем, по традиции книжных надписаний, «молдавский старец». Это связано лишь с территорией пребывания: почти половину жизни (до и после Афона) Паисий прожил в Молдавии. Украинец по отцу, с еврейской кровью по матери, он считал себя, безусловно, украинцем («малороссиянином»), всегда дорожил памятью о своей «малой родине» (подписывался «родимец полтавский»). Этническая принадлежность его подчеркнута и в надписи на мраморной надгробной плите в Вознесенском соборе Старого Нямца: «Старец Паисий Малороссиянин»⁸².

Вместе с тем, независимо от долгих странствий в балканских «контактных зонах», независимо также от локальных церковных юрисдикций, он всегда признавал себя сыном Русской Церкви. «Православная наша Всероссийская Церковь», — с гордостью говорит он в письме Феодосию⁸³. Есть основания думать, что российский патриотизм Паисия существенно возрос к концу жизни — под влиянием, в том числе, русских побед над Турцией. Г. А. Потемкин и Ека-

терина II, со своей стороны делали, возможно, ставку на общепризнанный в балканских странах авторитет Паисия. Сан архимандрита он получил в 1790 г. от архиепископа Амвросия (Серебренникова), прибывшего с Потемкиным в качестве Местоблюстителя Молдо-Влахийской экзархии (принятие старцем сана от русского архиерея вызвало, кстати, активное раздражение со стороны антирусски настроенных молдаван и румын в составе паисиевой паствы). Есть предание о посещении старца в Нямце самим «великолепным князем Тавриды»⁸⁴. Видимо, именно эти активизировавшиеся к началу 1790 гг. контакты с русскими церковными и светскими властями определили согласие Паисия послать в Петербург свои переводы, составившие Московское Добротолубие, и предопределили последующий массовый исход в Россию русских иноков из паисиевских монастырей (особенно после амнистии Александра I всем, самовольно покинувшим пределы Империи).

Скажем здесь, к слову, что рост румынского национализма, сопровождавшегося, особенно в середине XIX века, тяжелыми формами славофобии, привел к тому, что из обитателей, окормлявшихся некогда преподобным Паисием, было «изгнано все славянское»⁸⁵. В недавние годы кем-то из ретивых националистов была выдвинута даже гипотеза о румынском (!) происхождении самого «родимца полтавского», что вызвало заслуженную отповедь со стороны ведущего румынского знатока Паисия и его наследия архимандрита Киприана Захария⁸⁶.

Вернемся к филологии. «Язык Паисия и его круга, — пишет А.-Е. Н. Тахиаос, разумея письменный их язык, — это русско-славянский церковный язык XVII века»⁸⁷. Подобное определение нуждается в пояснении. Дело в том, что традиционный для церковно-книжного употребления в славянских Православных Церквах древнеславянский, кирилло-мефодиевский в своей основе, литературный язык функционировал с самого начала в национально-культурных изводах (церковнославянский русского извода, цер-

ковнославянский сербского извода и т. д.). «Выход в свет грамматики М. Смотрицкого в Москве в 1648 г., — писал академик Н. И. Толстой, — можно считать значительной вехой, символизирующей победу (в лингвистической сфере — Н. Л.) московского центра и утверждение за ним доминирующего авторитета в отношении норм древнеславянского литературного языка во всем грекославянском ареале»⁸⁸. Что касается Молдавии и Валахии, как и Афона и всей южнославянской зоны, то и сюда, в XVIII в., в эпоху Паисия Величковского, «усиливается приток церковно-славянских книг из Москвы и отчасти из Киева, распространяются нормы, установленные грамматикой М. Смотрицкого, происходит последняя в истории древнеславянского литературного языка централизация и нормализация на основе языка московского центра»⁸⁹.

В ситуации славяно-греко-молдавского трилингвизма Паисия и заведомой его диглоссии (разговорный русско-украинский — и книжный церковнославянский) неизбежны были языковая интерференция и наличие лексических примесей — из разговорного языка в книжный и обратно. Это и были главные факторы формирования языка Паисия, именуемого в церковных переизданиях прошлого столетия то «славянорусским», то «полуславянским» (в смысле приближения древней славянской лексики и нормы к русскому современному типу), то даже «древнеобразным», т. е. стилизованным под древний (Игнатий Брянчанинов).

Тахиаос, думаю, напрасно считает «безупречным» письменный церковнославянский язык Паисия и Митрофана. Живые диалектизмы (украинизмы) в языке «Автобиографии» могут быть в достаточном количестве указаны не только на орфографическом («дяк» (дьячок), «обытель» (обитель), «высповедатися» (исповедаться)), но и на лексическом уровне: «струшовати» (стряхнуть), «дуб» (челн), «свита» (в смысле одежды), «слизно» (скользко), «писменный» (грамотный), «горелка» (водка), «почути» (услышать), «цибули» (лук)⁹⁰.

В переводах Паисия, вошедших в Добротолюбие, картина иная. Там действительно задан гораздо более высокий уровень нормированности (отчасти, он обусловлен, возможно, последующим дополнительным редактированием). Паисий, как писатель, активно заявляет себя энтузиастом и патриотом «нашего славянского», который «неисповедимою красотою своею и превеликим богатством и преизобилием речений многия языки превосходит, и сложением имен и глаголов, и сочинением и свойством своим паче прочих к еллиногреческому языку ближайший есть»⁹¹.

Затрудненность и «неудобопонятность» по позднейшим оценкам языка и перевода Паисия объясняется как объективными, так и субъективными причинами. Паисий перевел труднейшие (и по языку, и по богословию) произведения, иногда со сложной многоязычной предысторией (сирийский, например, текст Исаака Сирина в дефектной греческой передаче IX в.) — не имея школы, не имея предшественников. В том числе, предшественников-греков: Макарий Коринфский и Никодим Святогорец уже шли за ним. Субъективная особенность — страсть к буквальному, пословному и часто поморфемному следованию греческому оригиналу. (Характерно, что больше всего переводчик говорил об отсутствии в церковнославянском языке артиклей, для замены которых он разработал со временем целую хитроумную систему надстрочных отсылок (точек), прояснявших — не всегда, к сожалению, для читателя — связь и порядок слов в предложении). Отсутствие в славянском выработанной богословско-аскетической терминологии (Паисий является одним из ее создателей) и принятый им в этом неизбежном терминотворчестве пословно-поморфемный принцип приводили нередко к конструированию терминов-монстров, неизменно отпугивавших читателя (и цензора) уже в середине XIX в.

Приведем лишь несколько примеров таких неологизмов. «Встрастенный» (греч. *empathes*) вместо «страстный», «возначальствовавший» вместо «начальствующий»,

«словесство» (logos) вместо «разум», «повсемне» (katholon) вместо «вообще», «узаконоположивый» (pomothetas) вместо «поставивший в закон», наконец, «упреисподнивать» (katachthonisein) вместо простого «низвергать».

Если припомнить еще «уставопищие» в смысле «порядок употребления пищи» или «разумом вкачествитесь» вместо «усвоить знание», то читателю ясно станет, о чем идет речь. Все примеры, их можно умножить, взяты нами из Московского Добротолюбия, несколько нивелированного в языковом отношении, как мы уже отмечали, последующей редакцией. В «безредактурных» переводах Исаака Сирина и Феодора Студита, изданных оптинцами, при бесспорных изяществе и искусности, «искусственных» терминов и нестандартного словоупотребления гораздо больше.

ПАИСИЙ И ФЕОФАН ЗАТВОРНИК

С 1866 г. история Русского Добротолюбия неразрывно связана с именем великого иерарха-богослова Святителя Феофана Затворника⁹².

Бешеная Выша... Это недалеко от Шацка, Рязанской области. Так называют в народе Вышенскую Успенскую пустынь, потому что в ней находится психиатрическая больница.

Когда-то это место знала вся Россия. Здесь 28 лет жил и работал, запершись в монашеской келье, епископ Феофан Говоров. Фамилию забыли, он для всех был и остался Святителем Феофаном Затворником. Он ушел и затворился в этом глухом монастыре не для того, чтобы предаваться праздному созерцанию, — для того, чтобы не мешали работать. Человек разнообразных дарований, писатель, философ и иконописец, он посвятил всю свою жизнь разъяснению пути к спасению — к тому самому теозису, о котором говорят отцы Добротолюбия. Его творческое наследие огромно: десятки книг, многотомные толкования на все послания апостола Павла (кроме неоконченного — на Посла-

ние к Евреям) лучшие в русской, а может быть, и не только в русской богословской литературе, переводы святоотеческой классики — помимо Добротолюбия, в пяти томах, в современном русском переводе, о котором подробнее ниже, это «Симеон Новый Богослов» (том 1–2), «Митирикон Аввы Исаяи», «Невидимая брань» Никодима Святогорца⁹³ ... И, конечно, письма... Их издали когда-то в восьми томах, но и после этого многое из эпистолярного наследия Святителя осталось рассеянным в повременных изданиях⁹⁴.

Феофан (Георгий Васильевич Говоров в миру) родился в семье священника 8 января 1815 г.⁹⁵ в селе Чернавске Елецкого уезда Орловской губернии. По окончании духовного училища в городе Ливны и семинарии в Орле, учился, как за сто лет до него Паисий, в Киевской духовной академии. Здесь, на последнем курсе, в 1841 г. пострижен в монашество ректором Академии Иеремией (Соловьевым), также памятным в анналах русского православного подвижничества. Кто-то из биографов образно сказал: «Как от одной свечи в храме зажигают другую, так от одного светильника Церкви, Иереи Отшельника, был зажжен другой светильник — Феофан Затворник».

Иеремия, в свою очередь, — через Смарагда и Афанасия Брянских — восходит все к той же школе Паисия Величковского...

Вместе с двумя другими принявшими постриг студентами, среди них был знаменитый впоследствии историк Русской Церкви Макарий (Булгаков), Феофан посетил известного киево-печерского подвижника Парфения, духовника Лавры. «Вот вы, ученые монахи, — сказал старец молодым богословам, — помните, что важнее всего: молиться и молиться непрестанно умом в сердце Богу, — вот чего добивайтесь». Это наставление станет стержнем всей позднейшей аскетики Феофана — практически программой его Добротолюбия.

Жизненный путь епископа похож по быстрой смене мест и служений на послужной список офицера-погранич-

ника. Ректор Киево-Софийского духовного училища, преподаватель Новгородской духовной семинарии, профессор Петербургской академии... Затем семь лет — в Русской духовной миссии в Иерусалиме (1847—1854). Опять Петербургская академия, ректорство в Олонецкой семинарии и — с севера на юг — настоятельство в русской посольской церкви в Константинополе... Снова — уже ректором — в Петербургской академии... С 1859 г. — епископ Тамбовский, с 1864 г. — Владимирский... В 1866 г. Феофан (ему чуть больше пятидесяти лет) уходит «на покой»⁹⁶.

Зов пустыни... Бывают души, которые слышат его почти с колыбели. Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский... Из бояр и дворян, купцов и крестьян, духовных и военных, порывая домашние и сословные связи, они уходят в монастыри — древние оазисы аскезы и Богомыслия. И в самом монастыре — налагают на себя подвиги молчаливчества, столпничества, затвора.

В бытность епископом Тамбовским Феофан приглядел себе тихую Вышенскую пустынь под Шацком, на берегу речки Выши, впадающей неподалеку в Цну. Еще совсем недавно (автор был там в начале семидесятых) речка была удивительно чистой и кругом шумел старый сосновый бор. «Вышу можно променять только на Царствие Небесное», — говорил Феофан.

Первые шесть лет он еще не совсем «затворник»: ходит с иноками к церковной службе, по воскресеньям и праздникам сам участвует в богослужениях. Но с Пасхи 1872 г. наступает окончательный перелом. Святитель затворяется в отдельном флигеле и прекращает общение с кем-либо. (Принимает лишь настоятеля пустыни, своего духовника и келейника). Со всеми другими — общение только письменное. Для совершения литургии и причастия — оборудовал у себя во флигеле домашнюю церковь в честь праздника Богоявления.

Впрочем затвор Феофана, как и весь его иноческий строй, не вполне обычен. Он взял с собою в затвор всю

свою большую библиотеку, принадлежности для живописи и иконописи, токарный и столярный станки, телескоп и микроскоп. Т. е. в затворе он сохранил весь распорядок — и всю широту — своих творческих и научных интересов. Умер он 6 января 1894 г., двух дней не дожив до семидесяти девяти. Было что-то значительное в том, что день его перехода в другой мир, предстания Богу, был днем Богоявления — недаром он был Феофан, Богоявленный.

Затвор сделал Феофана великим писателем-аскетом. Годы создания им новой версии Добротолюбия, в современном русском переводе, расширенного по сравнению не только с Паисиевой, но и с греческой Филокалией, определяют обычно по выходным данным первого и последнего (пятого) томов: 1877—1890. Фактически, работа заняла — с большими перерывами, изменениями плана, отвлечениями и возвращениями к теме — почти четверть века. Между тем, даже в специально-богословских и источниковедчески ориентированных публикациях встречаются серьезные ошибки. Так, Б. В. Титлинов писал в «Русском биографическом словаре», что «первое издание Добротолюбия вышло в 1877 г. в Санкт-Петербурге; второе, дополненное — в Москве, в 1883 г.»⁹⁷. Здесь что ни слово, ошибка. Первый том (а не издание), не менее «дополненный», чем остальные, вышел в 1877 г., второй том (а не издание) — в начале 1885 г., хотя помечен в выходных данных 1884 г. Архимандрит Георгий Тертышников, составитель наиболее полной библиографии трудов Феофана, говорит, что работу над Добротолюбием Феофан начал «с 1875 года» (по свидетельству самого святителя, с 1866 г.), третий том «был окончен» в 1888 г. (на самом деле, на год раньше), перевод пятого «отнял у Святителя несколько лет» (меньше года: с августа 1888 по апрель 1889 г.)⁹⁸. Мы сочли полезным поместить в приложении к статье «библиохронику» работы над Добротолюбием, том за томом, почти раздел за разделом, — словами самого Владыки, на основании его опубликованных писем⁹⁹. Не претендуя на исчерпывающую пол-

ноту творческой истории книги, мы получаем надежную хронологическую канву (Приложение 1).

Пять «пузатеньких» томов Добротолюбия стали не только завершением и памятником многолетнего творческого подвига Святителя, но и выдающимся событием в истории русской православной духовности.

Подробное их описание, с сопоставительной характеристикой состава каждого тома и общей оценкой качества перевода, сделано недавно М. ван Парисом¹⁰⁰. Ни в отечественной, ни в зарубежной литературе не было, однако, попыток сравнительного анализа двух Добротолюбий, Паисия и Феофана, как в богословском, так и — в неотделимом от богословского — историко-филологическом и культурологическом аспекте. Оставляя для другой статьи обсуждение собственно историко-богословской взаимосвязи этих двух итоговых созданий русской аскетической мысли, остановимся на языковых и издательских критериях, по которым отчетливо расходятся Добротолюбие Паисия (церковнославянское по языку и русское, московское, по первому и всем последующим изданиям) и Добротолюбие Феофана (русское по языку и изданию)¹⁰¹.

Вся история русской богословской мысли в XIX в. — это, по внутренней стороне, борьба за святых отцов, за возвращение к живому богомыслию патристики, и соответственно за «национальное освобождение в области богословия» (Иларион Троицкий) — против западничества и схоластики. По внешней филологической стороне — это острая конкуренция филологических и научно-эдиционных принципов, с одинаковым напряжением проявлявшаяся в библеистике (проблема Русской Библии), патристике (переводы в журналах духовных академий), гомилетике (ср. проповеди Филарета Дроздова, с одной стороны, Иоанна Смоленского и, тем более, Иоанна Кронштадтского, с другой). В условиях углубления секуляризационных процессов и противостоящего «воцерковления» светской культуры,

борьба за выработку национальной школы богословствования была в значительной степени борьбой за выбор языка.

Отношение к наследию Паисия в этом смысле, переход от его Добротолюбия к Добротолюбию Феофана связаны с общим изменением системы религиозно-психологических, социальных и культурологических ориентаций в русском обществе второй половины XIX столетия.

Для оптинских изданий, связанных с именами старцев Макария и Амвросия, характерно такое же, максимально бережное отношение к тексту Паисия, каким было отношение самого Паисия к греческому оригиналу. Переводы Паисия, наравне с оригинальными его творениями (типа «Свитка об умной молитве») воспринимаются сами по себе, и справедливо, как памятник святоотеческой (уже русской святоотеческой) традиции. Литургическое почитание их создателя в лике святых началось в Нямецком и связанных с ним монастырях сразу после кончины старца¹⁰². С другой стороны, оптинцы, как в свое время и издаваемый ими Паисий, ориентируются первоначально на монашескую аудиторию, на будущих практиков — и лишь в меру опыта интерпретаторов — Добротолюбия: «кто будет делать, тот поймет», — говорил Макарий. С этой точки зрения весьма выразительна, хотя и по специальному поводу оброненная, формулировка митрополита Филарета: «лучше оставить темное темным, чем дать читателю нашу мысль вместо мысли святого отца»¹⁰³. Отец Макарий, как известно, отзывался в подобных случаях и резче: «да не поставим свое гнилое вместо его (Паисия) высокого духовного понимания»¹⁰⁴.

Эта тенденция вела оптинцев в их издательской практике к следующим вариантам: (1) обычное подстрочное комментирование характерных терминов и оборотов Паисия — с привлечением русского академического (для изданных уже отцов) и греческого изданий (классические примеры — Феодор Студит 1853 г. и Исаак Сирий 1854 г.); (2) сплошное комментирование, т. е. параллельное воспроизведение паисиевского и современного русского переводов (так изда-

ли в 1855 г. Авву Фалассия¹⁰⁵); наконец, (3) неосуществленный экспериментальный вариант с параллельным греческим текстом (так собирались издать Максима Исповедника).

Вместе с тем, трезво оценивая языковую и культурную ситуацию, оптинцы, почти одновременно с выходом церковнославянских паисиевских книг, перешли, с начала пятидесятых годов, на русские издания. Независимо от того, осуществлялся ими современный русский перевод с греческого оригинала (при учете перевода Паисия), или прямо с паисиевского перевода (с обращением к греческому лишь в затруднительных случаях), это радикально меняло ситуацию как переводческого делания, так и читательского восприятия.

Мы вынесли в отдельные приложения (№ 2, 3, 4), к сожалению, без подробного филологического комментария, который надеемся осуществить в другой статье, примеры текстологического сопоставления двух (Паисия и Феофана — для текстов Иоанна Карпафийского), трех (Паисия, Феофана и епископа Петра Екатериновского¹⁰⁶ — для перевода Иоанна Кассиана) и четырех (Паисия, Феофана, Герасима Павского (1823) и оптинского, отредактированного митрополитом Филаретом — для Аввы Фалассия) переводов, сосуществовавших в русской духовной культуре XIX в.

«Школа перевода» (в данном случае) определяется как выбором исходного языка и текста (будет это древнегреческий, новогреческий или латынь; рукописная традиция или только печатный текст), так и выбором результирующего языка и текста (на что ориентирован переводчик: на церковнославянский язык или современный русский, на церковное или домашнее употребление книги, на монашескую или светскую аудиторию, на специалиста, способного обратиться к оригиналу, или на широкого, мало подготовленного читателя).

По этим параметрам школа Паисия и школа Феофана, в самом кратком сравнении, различаются следующим образом.

Текст Паисия рассчитан только и исключительно на монахов. Текст Феофана принципиально предназначен для всех, даже, пожалуй, преимущественно для светского бла-

гочестивого, но не очень умудренного в богословии читателя.

Паисием работа ведется — там, где это перевод, а не справа, — только исходя из греческих текстов. Характерное для воспитанников Афона и актуальное для церковной жизни Малороссии XVIII в. неприятие всего латинского отражено в многочисленных сочинениях и переводах «родимца полтавского», относящихся непосредственно к антикатолической полемике и здесь не рассматриваемых.

Феофан в работе широко использует как католическую и протестантскую западноевропейскую научную литературу, так и латинские переводы греческих святых отцов. Это относится и к его переводам (переделкам), остающимся вне нашего рассмотрения. Мы имеем в виду такие известные произведения, как «Невидимая брань» — переведенный в свое время Никодимом Святогорцем латинский, иезуитский трактат по аскетике, полностью перелицованный и «оправославленный» Феофаном.

Принцип пословного и даже поморфемного перевода весьма затруднял, как мы видели, восприятие паисиевских переводов. При этом переводчиком всегда точно сохранялся объем исходного текста. Для достижения этой цели перевод трудного места осуществлялся любой ценой («пусть темное будет темным»).

Феофан, напротив, следует принципу свободного перевода, ориентированного на точную передачу смысла, а не словесной оболочки. Он широко и свободно прибегает к выборке, пропуску «темных» мест и целых глав, — даже целых трудных для перевода авторов (например, в его Добротолюбии опущены многие главы Максима Исповедника, полностью Каллист Катафигиот), что он спокойно признает в своих письмах и предисловиях к соответствующим томам.

Там, где Паисий конструирует громоздкие богословские (и не только богословские) термины путем безудержного и не всегда уместного калькирования греческих, напоминая в

этом отношении столь же неудачные опыты словотворчества известного книжника-переводчика XVII в. Евфимия Чудовского, Феофан предпочитает контекстуальные определения, когда понятие литературно «обскажывается», а не калькируется. Соответственно, Добротолюбие Паисия знает лишь богословствование «внутри текста» (ничего от себя). Феофан богословствует в своих вольных «обскаживаниях» в понятиях и терминах православной науки второй половины XIX в.

Резко различаются и индивидуальные манеры работы того и другого переводчика. Для Паисия характерны многократные возвращения к одному и тому же тексту, безконечные повторные сверки и редактирования. Феофан писал только «в один присест». Поэтому и жалуется в письмах на сложность перевода, на трудность святоотеческих текстов. Поэтому и переходит так легко, в нетерпении, к практике сокращений и извлечений.

Но зато у Паисия явно отсутствие заботы о «внешнем» читателе, о каком-либо воздействии на светскую, не иноческую, тем паче неправославную аудиторию (при постоянной заботе о распространении своих переводов в русских православных монастырях). У Феофана, напротив, постоянный «прицел» на читателя: как сказал он однажды, книга должна быть «револьвер духовный — что ни страница, то выстрел»¹⁰⁷.

Феофана нередко упрекали в неточности переводов: К. Попов (1903) — по поводу Диадоба, отец Павел Флоренский (1908) — по поводу Григория Синаита, архиепископ Василий (Кривошеин) — по поводу Симеона Нового Богослова, А. И. Сидоров (1995) — по поводу Аввы Евагрия, В. В. Биbihин (1995) — по поводу Святителя Григория Паламы. Это напоминает случай, когда, в свое время, старец Амвросий Оптинский, пытаясь объяснить кому-то из корреспондентов причины критического отношения Феофана к Игнатию Брянчанинову, приводил в качестве возможной причины «неточность» цитирования последним святых отцов. Старец абсолютно прав относительно приведенного

им примера¹⁰⁸, и число примеров без труда можно было бы умножить, но любые упреки по адресу Феофана, так же как амвросиевские по поводу Игнатия, бьют мимо цели. Ни тот, ни другой не ставили задач академически точного перевода тех или иных святоотеческих творений, но сами создавали в известном смысле собственные «святоотеческие творения». Тем более, что традиция творческого, не буквалистского цитирования восходит у русских святых отцов к высокой классике митрополита Илариона Киевского, Святителя Кирилла Туровского и преподобного Иосифа Волоцкого.

Относительно точности переводов Феофана, думаем, более взвешенной является оценка М. ван Париса, считающего Феофана «очень тщательным и почтительным переводчиком»¹⁰⁹.

В целом безусловно прав современный исследователь исихастской антропологии, видящий основу корпуса первоисточников соответствующей традиции в Добротолюбии — «в капитальнейшем русском варианте Святителя Феофана Затворника»¹¹⁰.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

...И разумеется, при всех индивидуально-психологических, филологических и прочих расхождениях, оба переводчика, создатели двух Добротолюбий, — представители единой мистико-аскетической традиции Православного Востока, единой русской ее школы.

Долгие годы среди немецких монахов жила легенда, будто под именем старца Паисия в Молдавии скрывался император Петр Великий, оставивший тайно, под бременем усталости и раскаяния, российский престол, принявший схиму и избранный вскоре братией своим игумном. Монастырский фольклор — особая стихия. И хотя Яцимирский справедливо подчеркивал, что возникновению предания могли способствовать стихийные контаминации (Паисий —

в миру Петр, Великий — Величковский), смысл легенды символичнее и глубже.

Век церковных и монастырских реформ, начатый Петром Великим, действительно оканчивался Паисием Величковским. Дело, начатое им вне пределов юрисдикции Русской Церкви, к концу его жизни, как бы одолев, поверх границ и юрисдикций, мертвящую норму Регламента, дошло до Москвы и Петербурга, овладело сознанием первоиерархов, всколыхнуло духовную жизнь всей церковной и монастырской России. Подхваченное Оптиной пустыней и славянофилами, оно стало, парадоксальным образом, одним из высших достижений петербургского (петровского) периода русской истории и культуры.

В еще большей степени сказанное относится к Феофану, лучшему и завершающему в известном смысле выразителю как традиций русского ученого иночества XVIII—XIX вв., так и богословской науки духовных академий, с которой связан был долгий начальный период его творческой биографии.

Знаменательное совпадение. В годы, когда Феофан подвизался в Иерусалиме в составе Русской Духовной Миссии под началом известного Порфирия Успенского, там же, в Святой Земле, на горе Фавор совершал свой незримый миру подвиг старец Иринарх (1767—1859) — славянин из Румынии, ученик учеников преподобного Паисия Величковского. Сегодня в основанном им монастыре на Фаворе живет один греческий иеромонах-настоятель, служащий, как и во времена Иринарха и Феофана, молебны для посещающих гору паломнических групп. Но при скудности внешнего присутствия тем более знаменательно, что учение Добролюбия об умной молитве, осиявающей подвижника светом фаворским, свершив назначенный круг, вернулось все же через школу Паисия Величковского к начальной точке — к умной молитве Преображения¹¹¹.

-
- ¹ *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 127.
 - ² *Zamfirescu Д.* A fundamental book of the european culture. Bucharest, 1991.
 - ³ *Ταχιαοξ Α. Ν.* 'Ο Παϊτιοξ Βελιττκοφςку (1722–1724) και 'η 'ατκητικοφιλολογικη τκολη του. Θεσσαλονικη, 1964; *Papoulides C.* Nicodemo l'Nagiorite (1749–1809) // *Theologia* 37 (1966) 390–415, 576–590.
 - ⁴ Добротолюбие. La Philocalie slavonne de Paissy Velitchkovsky. Reproduction anastatique integrale de l'edition princeps: Moscou, 1793. Soignee et presentee par Dan Zamfiresco. Bucarest, 1990.
 - ⁵ *Zamfirescu Д.* Op. cit. P. 16.
 - ⁶ Там же.
 - ⁷ Устное сообщение сотрудника ГБЛ А. А. Гусевой.
 - ⁸ Экземпляр в двух томах, из Щаповского собрания, имеет владельческую запись по нижнему полю первых пятнадцати листов первого тома: «Сия книга города Болхова болховского третьей гильдии купца Дмитрия Григорьева сына Третьякова (...) заплочено ассигнациями пять рублей 1803 года месяца декабря». Экземпляр конволют, принадлежавший Досифею Немчинову, содержит на титульном листе первой части пространную запись с послужным списком владельца.
 - ⁹ Каталог изданий кириллической печати Московской типографии XVIII века. Л., 1987. Вып. 2. С. 203–204.
 - ¹⁰ Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994. С. 191–192; Полный церковно-славянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Составил Григорий Дьяченко. Репринтное издание. М., 1993. С. 147–148.
 - ¹¹ *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Издание Свято-Владимирского братства. 1992. С. 60.
 - ¹² *Мансуров Сергей*, священник. Очерки из истории Церкви. М., 1993. С. 35.
 - ¹³ *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 45.
 - ¹⁴ См., например, отдельную главу в лекциях Г. В. Флоровского: VI. Отцы-Аскеты // *Флоровский Георгий*, протоиерей. Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. (Репринтное издание. М., 1992).

- 15 Русская философия // *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 76–77. (Источник цитаты: *Эри В. Ф. Г. С.* Сковорода. М., 1912. С. 20–21).
- 16 *Tachiaos A.-A. N.* De la Philokalia au Dobrotoljubie. La creation d'un 'sbornik' // *Cyrrillomethodianum* 5 (1981) 208–213.
- 17 *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // *Творения Аввы Евагрия.* М., 1994. С. 56–57.
- 18 *Софроний (Сахаров)*, иеромонах. Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 67.
- 19 *Четвериков Сергей*, протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Изд. 3-е. Париж, 1988; *Tachiaos A.-E. N.* The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIII-th Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky. Thessaloniki, 1986. О литературном наследии Преподобного: *Никодим (Кононов)*, архимандрит (впоследствии епископ). Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; *Леонид (Поляков)*, архиепископ. Литературная деятельность схиархимандрита Паисия Величковского // *Вестник Русского Западноевропейского Православного Экзархата.* Париж, 1973. Вып. 81–82, 83–84. С. 69–105, 203–237.
- 20 Тысячелетие Крещения Руси. Поместный собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 года. Материалы. М., 1990. С. 191.
- 21 *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. С. 516 (=СОРЯС. Т. 79).
- 22 *Tachiaos A.-E. N.* The Revival. P. 1–91.
- 23 Там же. С. 93–150, 151–251. См. также: Житие молдавского старца Паисия Величковского, составленное схимонахом Митрофаном. М., 1991.
- 24 Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и сподвижником, старцем Василием Полянмерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1847. Изд. 1-е и 2-е; М., 1892. Изд. 3-е.

- 25 *Преподобный Паисий Величковский*. О переводе книги св. Исаака Сирина с еллиногреческого на славенский язык краткое изъяснение // Исаак Сирин. Слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. М., 1854. С. VI–XVI.
- 26 Великий старец схиархимандрит Паисий Величковский. (Память 15 ноября) // Никодим (Кононов), архимандрит (впоследствии епископ). Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Ноябрь. М., 1910. С. 354–376. Текст письма.
- 27 *Pelin V*. The correspondence of abbot Paisie from Neamts (III). Letter to Teodosie, archimandrite at the Sofroniev Hermitage // *Revue des Etudes Sud-Est Europeennes* XXXII, 3–4 (1994) 349–366.
- 28 Текст издан, насколько можно судить по публикации, по списку с уже отредактированного и, очевидно, сокращенного протографа. Немотивированные пропуски достигают значительной величины. Например, на с. 359, после слова «производити» (2-я строка сверху) пропущено более двух страниц (по московскому изданию 1892 г.: с. 202–204). Другие пропуски менее значительны по объему, но тем более их непринципиальный характер исключает мысль о сознательном сокращении со стороны издателя, что подтверждает наш вывод о дефектности (не формальной, но содержательной) оригинала. Очевидно, оптинские издатели обладали в 1847 г. более исправным списком (не считая сознательного сокращения первой части).
- 29 От письма старца Паисия, еже писа к старцу Феодосию // *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского*. Изд. 3-е. М., 1892. С. 197–198.
- 30 *Преподобный Паисий Величковский*. О переводе книги Исаака Сирина. С. VII.
- 31 От письма старца Паисия. С. 200. Среди найденных Паисием святых отцов перечислены: Антоний Великий, Григорий Синаит, Филофей, Исихий, Диадок, Фалассий, Симеон Новый Богослов, Никифор Уединенник, Авва Исая, Никита Стифат, Петр Дамаскин. Некоторые книги, отмечает Паисий, оказались не в полном составе.
- 32 По контексту речи Паисия, тяготевшего к терминологической точности, имеется в виду перевод именно на молдавский язык — близкий к румынскому, но отличный от него. (*Молдавский язык // Лингвистический энциклопедический словарь / Главный редактор В. Н. Ярцева*. М., 1990. С. 305).
- 33 От письма старца Паисия. С. 207–208.

- 34 Там же. С. 211.
- 35 Описание рукописей Паисия и его учеников, в алфавитном порядке заглавий // Яцимирский А. И. Указ. соч. С. 555–583.
- 36 От письма старца Паисия. С. 209.
- 37 Там же. С. 206.
- 38 *Zamfirescu D.* Op. cit. P. 13. А. И. Яцимирский утверждал, что молдавские переводы Паисия Величковского и его учеников «сгорели в 1862 г.» (Яцимирский А. И. Указ. соч. С. 539).
- 39 Житие молдавского старца Паисия Величковского, составленное схимонахом Митрофаном. С. 93–94.
- 40 Там же. С. 100. То же: Схимонах Иоанн Молдавский, собеседник старца Паисия Величковского, и другие ученики великого старца. (Память 16 ноября) // Никодим (Кононов). Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Ноябрь. М., 1910. С. 412–413.
- 41 *Титлинов Б. В.* Митрополит Гавриил (Петров). СПб., 1916. С. 575. Автор указывает в примечании относящиеся к изданию Добротолюбия дела Архива Синода за 1792, 1797 и 1799 гг.
- 42 *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. 2. С. 491.
- 43 Письмо отца Афанасия Арзамасского девичьего общежительного монастыря начальнице матери Марии // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. Изд. 3. М., 1892. С. 253–254.
- 44 «Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения... Переведены с греческого в Троицкой Сергиевой Лавре, 4 части. М., 1793–1794 (sic!)» (Сопиков В. С. Опыт российской библиографии. СПб., 1904. Ч. 1. С. 23).
- 45 Письмо старца Софрония (преемника Паисия на посту настоятеля Нямецкого и Секульского монастырей) Марии Петровне Протасьевой // Житие и писания. С. 253.
- 46 *Syscikova M. A.* Manoscritti Paissiani nella Biblioteca dell'Accademia delle Scienze Russa // *Kauchtscniscwili N.*, Tachiaos A.-Ai. N. e aa.vv. Paisij, lo starec. Ed. Qiqajon. Comunita di Bose. 1997. P. 137–140.
- 47 Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения. Изд. 2-е. М., 1822; Изд. 3-е. М., 1832; Изд. 4-е. М., 1840; Изд. 5-е. М., 1851; Изд. 6-е. М., 1857. Текст всех изданий идентичен, за исключением незначительной «ползучей» правки.

- 48 Один из афоризмов старца Адриана Югского. (Адриан, иеромонах, подвижник Югской Дорофеевой пустыни. Руководство к духовной жизни или переписка с разными лицами в вопросах и ответах. СПб., 1861. (Репринтное издание. М. - Рига, 1995. С. 89).
- 49 Василий (Гролимунд), иеромонах. Послесловие //Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Предисловие архимандрита Киприана Керна. Послесловие иеромонаха Василия Гролимунда. Париж, 1989. С. 293–307.
- 50 Откровенные рассказы странника. С. 22–23.
- 51 Адриан, иеромонах. Руководство к духовной жизни. С. 83,94, 99, 120, 194, 276.
- 52 София, монахиня. Сказания о жизни и подвигах старца Адриана. СПб., 1885. (Репринтное издание. М. - Рига, 1995. С. 37).
- 53 Там же. С. 123.
- 54 Там же. С. 124.
- 55 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. XIV. С. 26: «Возрождено же оно (старчество. — *Н. Л.*) у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его, но и доселе, даже через сто почти лет, существует весьма еще не во многих монастырях и даже подвергалось иногда почти что гонениям, как неслыханное по России новшество».
- 56 *Толстой Л. Н.* Собр. соч. В 12-ти т. М., 1984. Т. 11. С. 272–273: «В день Покрова Касатский поступил в монастырь. Игумен монастыря был дворянин, ученый писатель и старец, т. е. принадлежал к той преемственности, ведущейся из Валахии, монахов, безропотно подчиняющихся избранному руководителю и учителю. Игумен был ученик известного старца Амвросия, ученика Макария, ученика старца Леонида, ученика Паисия Величковского».
- 57 Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Изд. 8-е. М., 1899. С. 314. «Желающие знать о последних (т. е. высших — *Н. Л.*) степенях христианского совершенства пусть читают святого Исаака Сирианяна, Лествицу и Добротолюбие».
- 58 *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Соч. Т. 2. Аскетические опыты. Изд. 3-е. СПб., 1905. (Репринтное издание. М., 1989. С. 234, 238 и мн. др.).
- 59 *Барсов Т. В.* Сборник действующих и руководственных постановлений по ведомству Православного Исповедания. СПб., 1885. Т. 1. С. СХVIII. Рекомендации к келейному чтению Добротолюбия рас-

пространялись, разумеется, и на женские монастыри. См., например: Игуменья Арсения. М., 1913. (Репринтное издание. Свято-Успенский Печерский монастырь, 1994. С. 44).

60 Таисия, монахиня. Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 159.

61 «Зная касание о Назария (Валаамского — *Н. Л.*) к делу печатания Добротолюбия, можно с уверенностью сказать, что не без его участия стала известна эта книга и преподобному Серафиму. Привез ли он (Назарий — *Н. Л.*) ее в Саров в 1801 г. (когда вернулся на покой в Саровскую пустынь — *Н. Л.*), прислал ли он ее ранее, — об этом можно только гадать. Утверждать можно лишь одно, — что в лице преподобного Серафима книга эта встретила добрую, подготовленную почву. Преподобный Серафим всецело проникается духом Добротолюбия и многие его наставления и советы взяты оттуда». *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970. (Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 74). Наблюдения историка могут быть подтверждены текстом «Наставлений» Преподобного, хотя и прошедших редакцию митрополита Филарета: *Ильин В. Н.* Преподобный Серафим Саровский. Репринтное издание. М., б.г. С. 88, 98, 99 и др. (ссылки на Добротолюбие). См. также апокрифический, вероятно, текст: *Преподобный Серафим Саровский.* Поучение о молитве Иисусовой. Джорданвилль, 1988. С. 14, 20, 21, 28, 34, 39, 44 и мн. др. (Ссылки на отцов Добротолюбия).

62 *Макарий (Иванов)*, иеросхимонах. Собрание писем. М., 1862. (Репринтное издание). СПб., 1993. Цитаты из Добротолюбия: С. 5, 6, 9, 11, 14 и дальше по всему тексту; *Амвросий (Гренков)*, иеросхимонах. Собрание писем. Репринтное издание. М., 1995. Цитаты из Добротолюбия: С. 15–16, 41, 56 первой пагинации; 113, 164, 181 второй пагинации; 3, 10, 13, 18 третьей пагинации и др.

63 *Лодыженский М. В.* Мистическая трилогия. Т. 1. Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская раджа-йога и христианское подвижничество. СПб., 1992. С. 6–10 и др.

64 *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи в румынских библиотеках. С. 555, 556, 559, 561, 566 и др.

65 Там же. С. 559.

66 На одном из списков «Лествицы», столь же активно переписывавшейся в середине XIX века в оптинском скриптории (РГБ. Ф. 214. № 515), покойный архимандрит Иннокентий (Просвирнин) нашел

надпись (на обороте титульного листа): «Книга сия... в русском переводе составлена и исправлена с разных переводов одной книги, имеющих в Оптиной Пустыни: первый, главный перевод, к которому более придерживались, как достоверно точному, молдавского старца Паисия, рукописный славянский; второй, старинный печатный славянский (М., 1646. — *Н. Л.*); третий печатный, переведенный в 1794 году, полуславянский; четвертый — Макария, архимандрита Болховского (имеется в виду Макарий Глухарев. — *Н. Л.*), письменный русский и пятый, печатный, в русском переводе, изданный Московской духовной академией в 1852 году». Обрываем цитату, отсылая читателя к полному тексту: Просвирнин Анатолий, священник. Иеросхимонах Амвросий (Гренков) // Журнал Московской Патриархии. 11 (1971) 63.

- 67 *Святитель Игнатий Брянчанинов. Жизнь схимонаха Феодора* // Богословские труды. 32 (1996) 273.
- 68 Леонид (Кавелин), архимандрит. Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861. Репринтное издание: «Житие иеросхимонаха Макария». Оптина пустынь, 1995. С. 156–157. История возвращения рукописи к Феодору изложена Леонидом (очевидно, со слов старца Макария) в несколько иной версии.
- 69 *Яцимирский А. И.* Несколько моментов из истории русского религиозного мистицизма в XIX веке // Странник 1906 г. № 5. С. 734–747; № 6. С. 899–912.
- 70 Леонид (Кавелин), архимандрит. Сказание о жизни и подвигах. С. 168–169 (примечание).
- 71 «Первый печатный экземпляр сей книги был прислан издателями в обитель на самый светлый праздник (Пасхи) апреля 13 числа (1854 г. — *Н. Л.*) и был принят старцем, как самый драгоценный к великому дню подарок. Не один боголюбивый старец, но и все любители отеческих писаний, были несказанно обрадованы выходом в свет сей книги». Леонид (Кавелин), архимандрит. Сказание о жизни и подвигах. С. 168.
- 72 *Соболевский С. И.* Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях // Авва Исаак Сириянин. Творения. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. (Репринтное издание. М., 1993. С. XI).
- 73 Святитель Филарет (Дроздов). Письма к архиепископу Тверскому Алексию. М., 1883. С. 118. (Письмо от 24 ноября 1852 г.).
- 74 *Четвериков Сергей*, протоиерей. Оптина пустынь. Изд. 2-е, доп. Париж, 1988.

- 75 *Леонид (Кавелин)*, архимандрит. Сказание о жизни и подвигах. С. 40.
- 76 Там же. С. 157–158.
- 77 В одном из писем И. В. Киреевский писал отцу Макарию: «Если печатать: Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника (по вопросу и ответу), Феодора Студита, «Житие Григория Синаита» и восемь или даже пять «Слов» Марка Подвижника, — то этот том будет более первого. А между тем, все еще не все труды старца Паисия будут напечатаны, то есть останутся еще Максима Исповедника «Толкование на Отче наш», Иустина Философа «О Святой Троице», Аввы Фалассия четыре сотницы и Симеона Благоговейного «Слово о безмолвии» (Письма И. В. Киреевского Макарию Оптинскому // Четвериков Сергей, протоиерей. Оптиная пустынь. С. 123.
- 78 *Афанасьев В.* Супруги Киреевские // Глаголы жизни. Православный журнал. 1992. № 1. С. 46–60.
- 79 «Всеми занятиями, как по приготовлению к печатанию славянских переводов старца Паисия (с подстрочными пояснительными пометками), так и при переводе некоторых из них на русское наречие, — руководил непосредственно сам старец. Можно утвердительно сказать, что ни одно выражение, ни одно слово не были вписаны в отсылаемую в цензуру рукопись без его личного утверждения». *Леонид (Кавелин)*, архимандрит. Сказание о жизни и подвигах. С. 163–164.
- 80 Вклад митрополита Московского в дело оптинских изданий подтверждают письма Филарета к архиепископу Алексию (Ржаницыну). За 1847–1853 гг., пока архимандрит Алексей был ректором Московской Духовной Академии (и значит, возглавлял по должности цензуру духовных книг), каждое шестое письмо к нему Филарета содержит вопросы о тех или иных изданиях (Святитель Филарет (Дроздов). Письма. С. 22, 23, 24, 87, 89, 91 и др.).
- 81 Соответствующие издания перечислены в хронологическом порядке в указанной книге архимандрита Леонида Кавелина (С. 160–170) и затем, также, к сожалению, без библиографического аппарата, в статье: Просвирнин Анатолий, священник (впоследствии архимандрит Иннокентий). Иеросхимонах Амвросий (Гренков) // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 11. С. 63–65.
- 82 *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 542.
- 83 От письма старца Паисия. С. 210.

- 84 *Феофан*, архимандрит. Записки // Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М., 1994. Ч. 1. С. 216. Автор записок рассказывает также о пребывавшем некоторое время в одном из молдавских монастырей (у Феодосия, адресата известного письма Паисия) родственнике светлейшего князя Г. А. Потемкина — иноке Анастасии (Потемкине).
- 85 *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 542.
- 86 *Zamfirescu D.* Op. cit. P. 4, 25 (ссылки на соответствующие публикации).
- 87 *Tachiaos A.-E. N.* The Revival. P. XLI.
- 88 *Голстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 74.
- 89 Там же. С. 78.
- 90 По тексту «Саморучной повести», изданной Тахиаосом (The Revival. P. 1–91).
- 91 Преподобный Паисий Величковский. О преводе. С. XII.
- 92 *Корсунский И. Н.* Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. М., 1895; *Крутиков И. А.* Преосвященный Феофан Затворник. М., 1899; *Смирнов П. А.* Жизнь и учение Преосвященного Феофана, Вышенского затворника. Шацк, 1905. Изд. 1-е. М., 1915. Изд. 2-е. (Репринтное издание. М., 1997).
- 93 *Георгий (Тертышников)*, иеромонах. Богословское наследие епископа Феофана Затворника // Богословские труды. Вып. 16. М., 1976. С. 201–202.
- 94 Святитель Феофан Затворник. Творения. Собрание писем. Репринтное издание. М., 1994. Вып. 1–8.
- 95 Обычно указывают дату рождения Святителя 10 января 1815 года, но сам Феофан в письмах говорит, что его день рождения 8 января.
- 96 *Lisovoj N. N.* Due epoche, due «Filocalie» // Kauchtschischwili N., Tachiaos A.-Ai.N. e aa.vv. Paisij, lo starec. Edizini Qiqajon. Comunita di Bose. 1997. P. 183–216.
- 97 *Тутлинов Б. В.* Феофан Говоров // Русский биографический словарь. Т. 25. Яблоновский-Фомин. СПб., 1913. С. 391.
- 98 *Георгий (Тертышников)*, архимандрит. Душепопечительная и литературная деятельность Святителя Феофана (Говорова) в период

- затвора в Вышенской пустыни //Богословские труды. Вып. 31. М.,1992. С. 44–45.
- 99 Святитель Феофан Затворник. Творения. Собрание писем. Вып. 1–8; Письма епископа Феофана. Тамбов, 1897.
- 100 *Van Paris M.* La Filocalia nella versione russa di Teofane il Recluso //Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Bose, 1991. P. 241–276.
- 101 Добротолюбие, дополненное, в русском переводе. Т. 1. СПб.,1877. Изд. 1-е; М.,1883. Изд.2-е. 1895. Изд.3-е; 1905. Изд. 4-е; Т. 2. М.,1884. Изд. 1-е; 1895. Изд. 2-е; 1913. Изд. 3-е; Т. 3. М.,1888. Изд. 1-е; 1900. Изд. 2-е; Т. 4. М.,1889. Изд.1-е; 1901. Изд. 2-е; Т. 5. М.,1890. Изд. 1-е; 1900. Изд. 2-е. Указатель к пяти томам Добротолюбия. М.,1905.
- 102 См. «Службу Паисию Величковскому», начала XIX в., в описании А. И. Яцимирского: *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 580.
- 103 *Леонид (Кавелин)*, архимандрит. Сказание о жизни и подвигах. С. 175.
- 104 Там же. С. 165.
- 105 *Авва Фалассий.* Главы о любви, воздержании и духовной жизни. М.,1855. Русский перевод в этом билингвическом издании редактировал митрополит Филарет.
- 106 Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М.,1876. Изд. 1-е; 1892. Изд. 2-е. (Репринтное издание. М.,1993).
- 107 Письма епископа Феофана. Тамбов, 1897. С. 140.
- 108 *Амеросий Оптинский*, иеросхимонах. Собрание писем. Репринтное издание. М.,1995. С. 117 третьей пагинации.
- 109 *Van Paris M.* Op. cit. P. 270.
- 110 *Хоружий С. С.* Указ. соч. С. 45.
- 111 *Лисовой Н. Н.* Преображение Господне: иконография и смысл праздника //Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М.,1995. С. 214–215.

Приложение 1

«БИБЛИОХРОНИКА» ФЕОФАНОВА ДОБРОТОЛЮБИЯ

В конце каждой цитаты первая цифра означает порядковый номер письма, соответственно сквозной нумерации, принятой в восьмитомном собрании писем Феофана, вторая (римская) цифра — номер тома, третья — страницы.

14.9.1866: «На Воздвижение написал прошение с отречением от управления обителью... Тут же прошу о пенсии. Мне хорошо. Дюже хорошо. Переводить начал Добротолюбие — с греческого» (1066; VII,29).

14.11.1866: «Отложил на время святого Антония, — отдохнуть. Перевожу следующих по Добротолюбию греческому... Аввы Исаяи...» (1070; VII, 35. В издании датировано ошибочно 1868 г.).

18.1.1871: «Сижу теперь и перевожу писания св. Антония Великого — родоначальника монахов. Я начал это еще с приезда на Вышу, да бросил, а теперь опять вздумалось. Трудноват язык. Докончу ли?» (416; III,60).

21.11.1873: «Первую часть (Добротолюбия. — *Н. Л.*). кончаю... Ныне завел переписку только (т. е. отдал том первый в переписку. — *Н. Л.*)» (1076; VII,42).

17.4.1875: «Вздумал между делом приготовить второй том русского Добротолюбия. Первый уже готов. Там Антоний Великий, Макарий Великий, Марк Подвижник, Исаяя Отшельник, Евагрий... Все пустынники. Во втором будут все уставщики общежитийные... Св. Пахомий, Василий Великий, Кассиан, св. Венедикт... и другие тут между ними... Порядочный томик соберется. На этом я отдыхаю, — хоть и тут труд не малый» (1086; VII, 58).

2.7.1875: «Кончил устав святого Пахомия, — берусь за святого Василия Великого устав» (1088; VII,59).

23.7.1875: «Не остановилось бы дело. Это нечто большое... Книг в десять. Уставы святого Пахомия и святого Ва-

силия выбрал. Да перевозжу устав святого Венедикта. Еще Кассиана к ним — и довольно в этом роде» (1089; VII, 61).

11.8.1875: «Один (том Добротолубия. — *Н. Л.*) уже в ходу; другой наготове — уставы святых Пахомия, Василия, Венедикта уже переведены, устав Кассиана переводится» (1090; VII,64).

28.3.1876: «Второй выпуск я думал составить из уставов Пахомия, Василия Великого, св. Венедикта и Кассиана. Теперь вижу, что Кассиан один составит большую книгу. Потому те три устава нужно печатать особо. И составят они второй выпуск, а Кассиан будет третий. Что дальше, увидим» (1101; VII,86).

1.4.1876: «Очень рад, что идет печатание. Второй выпуск можно тоже печатать... без Кассиана, за которым дело, — и который между тем один составит большую книгу» (1102; VII,87).

16.5.1876: «Добротолубие продвигается ли (имеется в виду печатание первого тома. — *Н. Л.*)? Желая ему успеха» (1105; VII,91).

9.6.1876: «Добротолубие идет очень лениво (см. примечание в предыдущей цитате. — *Н. Л.*)... И это должно пристыжать С.-Петербург. Для меня, однако ж, это все равно» (1106; VII, 91–92).

10.8.1876: «Отпечатанные листы Добротолубия присланы. Читаю неспешно. Во второй том сборника предполагаются уставы» (1107; VII, 93).

4.10.1876: «Уставы готовы... И прозевали мы... Вон святой Кассиан переведен и уже печатается (имеется в виду перевод епископа Петра Екатериновского, изданный в 1876 г. — *Н. Л.*). Но горевать нечего. Это для нашего сборника лучше. Я выберу, в таком случае, из него сущность его учения о подвижничестве и духовном преспеянии. И короче, и полезнее» (1108; VII, 94).

22.11.1876: «Прежнее предисловие (к первому тому — *Н. Л.*) никуда не гоже. Кое-как скропал новое, и хотя оно тоже не прелесть, но все лучше прежнего, по крайней мере,

смиреннее. Препровождаю его и прошу покорно его отпечатать вместо прежнего, которое под лавку. Что касается до подписи составителя, то ее не должно быть ни под каким видом. Это входило в условия передачи издания афонцам» (1110; VII, 97).

28.4.1877: «Посылаю еще одну книгу Добротолюбие (т. е. первый том уже отпечатан и получен на Выше. — *Н. Л.*)» (Письма епископа Феофана. Тамбов, 1897. С.262).

1.10.1881: «Идет тихоходно и сборник Добротолюбие, 2 том... Уж на кончике... (Письма епископа Феофана. С.233).

21.6.1882: «Что делает Выша? Все спит. Впрочем, св-рю новый перевод Аввы Исаяи — с переводом Паисия Величковского, который прислали мне добрые оптинские старцы» (1155; VII, 163).

26.10.1882: «Следовало бы толковать Послание к Евреям, или собирать второй том Добротолюбия... или еще что... Ничего не делается. Лень окончательно обуяла. (Речь идет об отказе от идеи строить второй том на древних иноческих уставах и о возвращении к порядку материалов греческого Добротолюбия — *Н. Л.*)».

28.3.1883: «Вот я и свободен стал. А писать все же не хочется. Взятся за Добротолюбие, о коем докучают непрерывно афонцы. И св. Кассиана уже приготовил... т. е. выписку из него (из перевода, сделанного ранее и вошедшего позже в «Древние иноческие уставы» — *Н. Л.*)» (1159; VII, 169).

25.4.1883: «Сижу теперь над вторым томом Добротолюбия. Кассиан святой и преподобный Исихий — кончены... Течет преподобный Нил премудрый... Пред св. Кассианом надо поместить извлечения из св. Ефрема. Он — начало. Конец — Исаак Сирианин. И все, кои между ними, все, хоть по немногу, войдут в сей том» (1160; VII, 172).

10.1.1885: «Второй том Добротолюбия печатается. Половину присылали для просмотра. Опять много ошибок...

Жду конца. Выйдет книжка пузатенькая: она вся о борьбе со страстями» (1167; VII, 182).

14.5.1885: «Посылаю вам (полученный из типографии. — *Н. Л.*) второй том Добротолюбия» (1169; VII, 187).

25.3.1886: «Взялся за третий том Добротолюбия, который будет состоять из одних тех статей, кои имеются в греческом Добротолюбии. Переводится Диадох (Письма епископа Феофана. С. 377).

23.7.1886: «Сейчас кончил Диодоха... Какой ясновидящий! А между тем в славянском переводе он очень темен. Теперь начинаю Иоанна Карпафского» (998; VI, 134).

6.8.1886: «Дело, которое на руках, делаю очень не быстро. Диадох, однако ж, кончил... Кончаю главы и Иоанна Карпафского... Пойдет и далее...» (999; VI, 135).

25.8.1886: «Мое здоровье исправно. Глаз служит еще. Долго ли, Бог один ведает. Перевожу теперь что следует для третьего тома Добротолюбия... Собеседования Аввы Зосимы, — того, что похоронил и напутствовал Марию Египетскую» (1000; VI, 137).

17.9.1886: «Теперь собираю третий том Добротолюбия — все по греческому Добротолюбию. Имеются уже — Диадох, Иоанн Карпафский, Авва Зосима, четыре сотни изречений Аввы Фалассия. Следует св. Иоанн Дамаскин, Феодор Едесский, Филофей Синайский и т. д.» (1001; VI, 139).

8.10.1886: «Теперь перевожу умозрительное слово Феодора, что следует за деятельными главами Феодора Едесского. Кто такой сей Феодор? Это не Едесский. В греческом подлиннике оно и не озаглавливается: Феодора Едесского, — а просто: Феодора преподобного. Здоровье мое исправно. Имею ревность покончить с Добротолюбием... Еще книжки две-три потребуется. Достанет ли на это глаза моего...» (1002; VI, 140–141).

30.10.1886: «Корпаю третий том Добротолюбия. Скоро, кажется, кончу. Я было хотел особою книгою св. Максима Исповедника выпустить, но раздумал... Его-то и перевожу... В Добротолюбии (греческом. — *Н. Л.*) из него 1100

изречений или глав... Как кончу его, так и томик составится... опять толстенный... Едва ли доведу до конца Добротолубие. Глаз хиреет... Заметно...» (1176; VII, 195).

23.11.1886: «Сижу над Максимом Исповедником. Еще остается пять сотен — глав или изречений. Иной раз в сутки больше одного изречения и не переведешь» (1004; VI, 142–143).

2.2.1887: «Понемножку перевожу, как знаете, Максима Исповедника. Трудноват!» (1007; VI, 148).

19.3.1887: «Третий том Добротолубия подходит к концу. Что готово, отсылаю на Афон, — где, как полагают старцы, они лучше могут устроить переписку...

Максима Исповедника перестал переводить подряд, а делаю выборку более простых и более деятельных (т. е. практических. — *Н. Л.*) изречений... Этакие же главы оставил и из переведенных уже; прочие опустил: так что из 700 — наберется едва ли до 300.

Достали старцы поучения св. Феодора Студита. У нас их известно только 90–95, а их всего около 400... Куда как хорошо будет, если их все перевести?! Может быть, я возьмусь за этот перевод. А может — нет» (1008; VI, 149–150).

30.4.1887: «Третий том Добротолубия был кончен. Но вздумалось прибавить аскетические уроки святого Феодора Студита... Выбрать их надо из его поучений... Что потребует времени немало... А при моей лености — и очень великого. Сделать, однако ж, надо» (1009; VI, 151–152).

1.6.1887: «Третий том Добротолубия отослал для переписки на Афон. Теперь делаю выборку наставлений Феодора Студита из его катихизисов. Если успею, и это пойдет в третьем же томе, а нет — в четвертый, который тоже надо готовить» (1010; VI, 153).

24.6.1887: «Из поучений св. Феодора Студита делаю выборку, потому что не нашли еще сборника исправного. Когда достанут афонцы исправный список, тогда подряд

переведем... А эта выборка пойдет в четвертом томе *Добротолубия*» (1011; VI, 155).

16.8.1887: «Выборка из св. Феодора Студита с переводом идет... хоть оччень лениво...» (1188; VII, 213. В издании датировано ошибочно 1889 годом).

18.8.1887: «Выборка и перевод святого Феодора Студита идет...» (1013; VI, 158).

29.9.1887: «Пострадал ли третий том *Добротолубия* (имеется в виду пожар в Русском Пантелеимоновом монастыре на Афоне — *Н. Л.*), не пишут. Но не думаю» (1016; VI, 165).

27.10.1887: «Начал переводить второй том (из четырех — *Н. Л.*) рукописи поучений св. Феодора Студита. Не скоро дело сие делается» (1017; VI, 166).

27.11.1887: «Второй том идет проворней. Через месяц, может быть, кончу. Все (все четыре — *Н. Л.*), может быть к половине следующего года кончить можно» (1018; VI, 167).

29.12.1887: «Времени нет; спешу доканчивать св. Феодора Студита... Что потребует не более месяца...» (1019; VI, 168–169).

27.1.1888: «Третий том *Добротолубия* только получил набело переписанный для прочтения. А печать еще после цензуры. Вышло что-то большое, тогда как я думал, что этот том будет меньше прежних. Св. Студит к концу. Осталось 24 поучения... Но надо тоже пересмотреть» (1021; VI, 171).

Февраль, 1888: «Без просыпа лежал на поучениях св. Феодора Студита — ноябрь, декабрь и январь. Только что кончил... Всего будет такая же книга, как *Добротолубие*. И я полагаю издать сии поучения — не как «*Поучения*», а как наставление монахам — определив на них четвертый том *Добротолубия*. Третий том в переписке набело лежит предо мною и ожидает перечитывания, которое и начнется завтра. По окончании сего перечитывания начнется заготовка пятого, конечного тома *Добротолубия*, в кото-

рый войдет все, что еще остается в греческом Добротолюбии; и если сего окажется слишком много, — то в сокращении» (1197; VII, 228. В издании не датировано).

14.2.1888: «Я все сидел за Феодором Студитом, и очень усиленно. Кончил. Остается пересмотреть... Это будет четвертый том Добротолюбия. Третий — перечитываю переписанный набело» (1022; VI, 173).

16.3.1888: «Все возился с третьим томом Добротолюбия. Так дурно переписали афонцы. Наконец, и этому пришел конец; ныне посылаю в Москву для печатания... Читать же вам придется не раньше как спустя полгода. Но всяко полагаю, в этом году» (1023; VI, 174).

29.5.1888: «Я здоров, но леньность совсем одолела. Знаете, сколько времени я перечитываю св. Феодора? Начал, кажется, еще до масленицы... и еще не кончил. Остается с треть» (1024; VI, 176).

22.6.1888: «Феодора Студита еще не перечитал. Останавливает то, что надо заголовки ко всякому поучению придумывать» (1026; VI, 180).

17.7.1888: «Книги мои все приняты афонцами. Они и далее печатать будут с небольшою платою. Теперь идет у них третий том Добротолюбия. Еще немножко, и будет готов четвертый. Все — поучения св. Феодора Студита. Перечитываю. Кончу, и возьмусь за пятый том. Сюда войдет все, что есть в греческом Добротолюбии. И конец» (1183; VII, 207).

7.8.1888: «Феодора Студита отослал афонцам для переписи. Теперь идет и пятый том. Начало с Симеона Нового Богослова. Но как он переведен, то нужное немногое от туда взято будет. Переводятся главы ученика его Никиты Стифата... премудрые» (1028; VI, 182).

23.8.1888: «Перевожу Никиты Стифата премудрые наставления. К нему или впереди его будут извлечения из Симеона Нового Богослова. И так далее... Это пятый том Добротолюбия. Но голова стала слабеть. Только утром и

могу работать, и то часа три. А вечером уже давно ничего не работаю» (1029; VI, 183).

26.9.1888: «Сижу, готовлю пятый том Добротолюбия. Перевожу Никиту Стифата, ученика Симеона Нового Божеслова» (1030; VI, 185).

26.10.1888: «Пятый том переводится. Третий — печатается. Долго возились с переписыванием его. Четвертый — переписывается» (1031; VI, 187).

2.11.1888: «У афонцев на руках два новых тома Добротолюбия, из коих один печатается, а другой только переписывается. Между тем готовится еще том — последний» (1184; VII, 207–208).

8.11.1888: «Вот бы вамгодились собеседования Аввы Зосимы — в третьем томе Добротолюбия я перечитываю отпечатываемые листы... и ныне — о нем читалось» (1032; VI, 189).

4.12.1888: «Я перевожу теперь святого Григория Паламу. Он проще предшественников. После него останутся только главы Игнатия и Каллиста. Есть там (в греческом Добротолюбии. — *Н. Л.*) еще какой-то Катафигиот Каллист... Но он очень отвлечен и едва ли будет переведен. Впрочем, посмотрю» (1033; VI, 191).

20.12.1888: «Спешу докончить Добротолюбие. Лучше сказать: хочу спешить, но не спешится. Потому что очень мудрена фразеология св. отцов. Думал, что легче будут Каллист и Игнатий. Нет, и они не легче. Иной раз один пунктик только и успеешь переложить» (1185; VII, 209).

19.1.1889: «У меня все по-старому... Один глаз не служит уж давно; и другой гонится за ним, но еще служит. Лениности моей я одолжен тем, что до сих пор не кончил Добротолюбия. Идет, впрочем, уже последний том» (758; IV, 256).

27.1.1889: «Третьего тома отпечатано 25 листов... Но больше, кажется, 30 — и не будет этот том. Те два (Т. 1–2. — *Н. Л.*) уж слишком грузны» (1035; VI, 193).

20.2.1889: «У меня куча дел. Перечитываю переписанный четвертый том. Весь будет из писаний св. Феодора Студита» (1186; VII, 210).

13.3.1889: «Третий том, наконец, жду, что вот-вот придет. Больше года его переписывали... И печатать начали чай с половины прошлого года, если не раньше. И четвертый том переписывался с год... Теперь перечитываю переписанный... Еще немножко, и кончу... Пятый кончается переводом» (1036; VI, 196).

20.4.1889: «Третий том Добротолюбия в Шацке, но от нас туда езды нет (по причине весеннего половодья. — *Н. Л.*). Когда получу, пришлю. Четвертый том, переписанный — отправлен в цензуру. Пятый том имеется для переписки. — И аминь... и Богу слава!» (1037; VI, 198).

21.4.1889: «А у меня трехдневный звон — ради окончания Добротолюбия. Пятый том кончен и приготовлен к отправке в Москву для переписи, и ждет только, когда откроется дорога. Четвертый том пошел в цензуру. Третий отпечатан и лежит в Шацке, тоже ожидая дороги» (1187; VII, 211–212).

1.6.1889: «У меня на душе — засуха. Ничего делать не хочется со времени окончания Добротолюбия. Это скучное время! Посылаю вам три экземпляра третьего тома Добротолюбия. Тут все отборные статьи: Диадок премудрый, Зосима многоопытный, Филофей тайнозрительный... Четвертый том печатается, пятый переписывается» (1038; VI, 199–200).

14.6.1889: «Я не писал к вам, потому что спешил окончить Добротолюбие, а по окончании его отдыхаю» (905; V, 180).

23.8.1889: «После окончания Добротолюбия еще ничего не придумал. Начал однажды понемножку переводить Толковую Лествицу. Ибо Лествица во многом, по сжатости речи, темна» (1040; VI, 202–203).

2.10.1889: «После Добротолюбия никак не нападу на дело по душе... и доселе ничего не делаю. Печатание чет-

вертого тома Добротолюбия на кончике... Пятый том — совсем готов к печатанию» (1042; VI, 206).

23.10.1889: «Жду последние листки четвертого тома Добротолюбия. Но, кажется, афонцы немного сдремнуть прилегли» (1043; VI, 208).

13.12.1889: «Получил я четвертый том Добротолюбия» (1045; VI, 210).

31.1.1890: «Посылаю вам четвертый том Добротолюбия» (1214; VII, 252).

26.5.1890: «Посылаю вам книги — Добротолюбие, четвертый и пятый томы» (968; VI, 83).

25.3.1891: «Я теперь ничего не делаю. Давно были у меня составлены уставы св. Пахомия и св. Василия Великого, — и переведены уставы св. Кассиана и св. Венедикта. Теперь перечитываю их понемногу и когда кончу, отдам афонцам для издания. Выйдет большая книга» (1201; VII, 235).

30.5.1891: «Вздумал я издать уставы монашеские — Пахомия Великого и других. Они давно готовы, но издание отлагалось. Вот теперь пойдут в ход. Еще жду — уставы Никона Черногорца и Саввы Сербского — с Афона (в предполагавшееся издание не вошли. — *Н. Л.*)» (1202; VII, 237).

15.9.1891: «Книготворчество кончается совсем. Перечитываю уставы монашеские, и когда перечитаю — конец. Вот спанья-то будет!!!» (1204; VII, 240).

15.11.1892: «Посылаю вам один экземпляр «Древних иноческих уставов» (то, что называют иногда «шестым» томом Добротолюбия — *Н. Л.*). У меня теперь все переделано. Новых загадываний писательских нет. Да и писательство отошло от сердца и из головы. Само естество просится на покой» (572; IV, 42).

Приложение 2.

ИОАНН, ЕПИСКОП КАРПАФИЙСКИЙ, В ПЕРЕВОДАХ ПАИСИЯ И ФЕОФАНА

Елико присный есть Царь всех, ...толико о Немже и о добродетелях трудитися произволяющим приобретншу быти случися тщанию.	Поколику присносущен есть Царь всяческих, потолику сердечнейшему подобаеи быти тщанию у тех, кои положили поработати ради Его и ради добродетелей, — благоугодных Ему.
... и яко убо инок, вкуле приносимый со златом, иже от Сапфира, не чувствовати когда или ленитися притерпит к песнопению.	Как же монаху, сравниваемому со златом Сапфирским, можно позволить себе ослабеть когда-либо в псалмопесни или полениться на него.
Луна, растущи и паки умяляющися, являет человека устроение.	Луна, то увеличиваясь, то умяляясь, изображает состояние человека.
От сети и ловлений удобообстоятельныя и многообразныя и <i>утренняя</i> злобы.	Из сетей и уловлений удобообстоятельной и многоискусной злобы.

...посещения же
божественного Слова
и паче же лиянием слез бывающая
мертвотворит страсти,
аще и многовременны суть, и разоря-
ют
...точию мы да не уныем
еже молитвою и упованием
неослабным и *безстудным*
приседети Богу
Разрушити
врага и местника,
мучительствующего вельми.
Яко *студену* некую
похвалу нам даровати
Ведая враг молитву
нам *убо* сущу поборну,
тому же *наветну*...
в желание нас влагает
еллинских словес.

А размышления
о Божественном Слове,
особенно с изливанием слез,
умерщвляют их (и истребляют),
хотя бы они были закоренелыми,
только не поленимся,
еже молитвою и упованием
неослабными и неотступными
приседеть Господу.

Сокрушить
врага и мстителя,
тиранствующего без меры.

Воздать нам какую-либо
ничтожную похвалу.
Враг, зная, что молитва
есть самое победоносное для нас оружие,
и для него сокрушительное...
влагает в нас иногда желание
заняться еллинскими писаниями.

Яко аще *встрастен*
веровав всесердечне
и смирився...

Разум истиннейший
неции
быти деяние
определяют.

...и *всажденный* помысл
различен показывает
и зело многоискусен
всяческого греха,
обояв и превратив сего
к нечистоте приклонением.

Велика некая вещь
человек, растый внутри,
и величаемь добродетельми.

...И *остеняему*
светом веры...

...И горе тя творящих
тименного произволения.

О том, что страстный,
уверовав от всего сердца
и со всем смирением...

Некоторые определяют,
что истиннейшее знание
есть действование
(по истине узнанной).

И врожденный помысл
делает многосоставным
и очень искусным
во всяком грехе,
растлив его и извратив
склонением то туда, то сюда.

Великое нечто есть человек,
возрастающий внутри
и величаемый за добродетели.

И, как стеною, ограждающий ее
свет веры.

Соделали тебя высшим
всякого веществолюбивого мудрования.

И улове

сущих воистину инок
исполнятся разума.

Источник и *подлог*,
еже плотию, тления —
страстный помысел.

Но никакоже
взник да възлягнеши, о брате.

Не только языком
разбойничествуемъ есть Господь
во еже снасти,
якоже на разбойнице бысть.

А умы

истинных монахов
исполнятся ведения.

Источник и опора
растления через плоть
страстный помысел

Но, о брате — отнюдь
не разленивайся (*развалившись навзничь*).

Не только словом
преклоняется Господь
на дарование спасения,
как было с разбойником...

Приложение 3

ИОАНН КАССИАН В ПЕРЕВОДАХ ПАИСИЯ,
ПЕТРА ЕКАТЕРИНОВСКОГО И ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Из Главы 6.

Яковья либо когда пищи наполняемо чрево, блудное семя рождает.	Чрево, пресыщенное какою либо пищею, порождает семя сладостра- стия, и дух, подавляемый тяжестью пре- сыщения, не может иметь рассуди- тельность.	Какими бы яствами ни было насыщаемо чрево, от этого зараждаются семена похоти плотской, и ум, подавленный бременем яств, не бывает уже силен добре править кормилом рассу- ждения.
И паки, не точию пиянство вина мысль упоевати обыче, но и сытость воды, и всяких брашен избыток отягченну и дремлющу ту соделовае.	Ибо не одно чрезмерное употребление вина обезумливает человека, но и безмерное употребление пищи также расстраивает, помра- чает его	Не одно чрезмерное упот- ребление вина опьяняет ум, но и излишество всяких яств обыкновенно делает его шат- ким и колеблющимся и лишает чистых и непороч- ных помышлений.

и лишает чистоты и непорочности.

Содомляном
не вина и различных бра-
шен пьянство
низвращения бысть вина,
но хлеба сытость,
по пророку.

Так причиною погубели и
разврата содомлян
было не одно пьянство,

Но и пресыщение.
Как сказал Бог чрез пророка
Иерусалиму.

Для содомлян причиною их
развращения и погубели
было не одно ньянство,

ио и пресыщение чрева.
Слушай, как Господь чрез
пророка укоряет Иерусалим.

Из главы 7.

Немощь телесная
чистоте сердца не сопро-
тивляется,
егда подаем телу
яще немощь требует,
а не яже сласть хошет.

Немощь плоти
не воспрепятствует чистоте
сердечной,
если употребляем только
пищу ту,
которая нужна для укрепле-
ния немощи,
а не ту, которой требует по-
хоть.

У Феофана отсутствует

Приложение 4

АВВА ФАЛАССИЙ ПО ЧЕТЫРЕМ ПЕРЕВОДАМ
(ПАИСИЯ, ГЕРАСИМА ПАВСКОГО, ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ И ФЕОФАНА).

124	Ему же дадеся разум, дадеся свет умен: а иже, прием его, бесчестует, и узрит тьму.	Кому дано ведение, тому дан и умный свет. Но кто, получив его, не дорожит им, тот увидит тьму.	Кому дано ведение, тому дан умный свет, а кто, получив оный, бесчестит его, тот увидит тьму.	Кому дано ведение, дан свет умный. Но кто, получив, обесчестит его, тот увидит тьму.
150	Невозможно есть уму разумом <i>вкачествитися</i> , аще не нервее страдательность своими добродетелями от себе отженет.	Ум не может исполниться ведения, ния, естли прежде собственными добродетелями не отгонит от себя страстей	Невозможно уму усвоить себе ведение, ние, если он прежде собственными добродетелями не отженет от себя страсти	Невозможно уму преисполниться ведением, если прежде и желательная часть души не украсится свойственными ей добродетелями

178 Очищение души от страстей есть из-бавление.	Очищение души есть свобода от страстей,	Очищение души есть освобождение от страстей,	Очищение души есть освобождение от страстей,
Избавление же от страстей	а свобода от страстей	а освобождение от страстей	освобождение же от страстей
любовь (к Богу) рождает.	рождает любовь.	рождает любовь к Богу	рождает любовь к Богу
190 Нестяжание мысленно	Духовная ницета есть совершенное	Совершенное бесстрастие	Нестяжательность духовная
есть всесовершенное бесстрастие:	бесстрастие,	есть духовная нестяжательность,	есть совершенное бесстрастие,
в нем же быв,	в которой находясь,	ибо достигнув оно-	при коем
ум отходит от здешних.	ум устраняется от земного.	го,	ум удаляется от
		ум устраняется от всего здешнего	всего здешнего
192 Видение мысленных	Созерцание мысленного	Говорят, что созерцание мысленного	Созерцание мысленных предметов
бестелесно быти глаголют,	называют бестелесным:	есть бестелесно,	есть, говорят, бестелесно,

яко вещества и вид да огнюдѣ свободжено.	ибо оно совершенно чуждо материи и формы.	ибо оно совсем сво- бодно от вещества и вида.	как чуждое вещества и вида.	совершеннѣ
208 Постничество продолженно воздержанием и любовью, терпением и без- молвием нотребляет стуже- ния.	Подвижничество, усиленное воздержанием и любовью, терпением и без- молвием истребляет вкоре- нившееся зло.	Продолжительное подвижничество воздержанием и любовью, терпением и без- молвием уничтожает прира- жения.	Продолжительный подвиг воздержания и любви при терпении и безмолвии потребляет нале- жашую страсть.	
211 Удобно обуча- ваешься во трудах постни- чества, аще вся мерою и правилом содеявати будещи.	Легко тебе будет подвизаться в трудах подвиж- ничества, если все будещь делать по мере и прави- лам.	Удобно обучишься трусам подвижни- чества, если все будещь делать по мере и правилу.	Удобно совершишь подвиги подвижни- чества, если все будещь делать в меру и по прави- лу.	

222 Потщися пока- Ревнуй показать
зати монаха монахом
не внешнего чело- не внешнего только
века, человека, но и
но внутреннего, внутреннего — чрез
от страстей свобо- очищение их от
жда. страстей.

229 Ум, Ум,
от страстей избав- освободившийся от
лен быв, страстей, освободившийся от
в сих обретается: вот в чем вращается
в тонких разумева- — в тонких по-
ниях, мышлениях,
в видении сущих в созерцаниях су- в созерцании тва-
и в Присносущном ществ и в Присно- рей и в Вечном
Свете. сущном Свете.

КАТОЛИЦИЗМ В РОССИИ
АЛЕКСАНДРОВСКОЙ ЭПОХИ
В ОФИЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА

Первоначально официальный интерес к разработке истории формирования правительственной политики в отношении российских католиков был порожден решением верховной власти запретить существование иезуитского ордена в России (1820 г.). Свидетельство тому содержится в воспоминаниях чиновника католического отделения духовного департамента Министерства духовных дел и народного просвещения К. С. Сербиновича.

В записках, посвященных памяти Н. М. Карамзина, Сербинович рассказывал как после изгнания иезуитов из западного края империи в духовный департамент стали свозиться книги и архив ордена¹. Это подтверждают и сохранившиеся материалы архива².

С точки зрения европейских оппонентов российского правительства, факт изгнания ордена иезуитов из страны был самым очевидным аргументом в пользу утверждения о репрессивном характере религиозной политики, наличии религиозных притеснений, преследований в России.

Отвечал за выполнение поручения К. С. Сербинович, выпускник иезуитского коллегіума, работавший под непосредственным руководством директора духовного департамента А. И. Тургенева. Исследование Сербиновича не было опубликовано. В историческом архиве хранятся лишь подготовительные материалы к нему³.

В значительном объеме материалы этой работы были опубликованы в книге Анри Люттерота «Россия и иезуиты в 1772–1820 гг. в документах», которая вышла в Париже в 1845 г.⁴ Концепция книги подтверждала официальную версию неблагоприятного отношения иезуитов к российскому правительству, вскрывала их тайные замыслы. Зная автора

книги как известного французского журналиста, издателя протестантского журнала «Le Semeur», такая точка зрения никого бы не удивила, если бы не источники, на которых она основывалась.

Анри Люттерот был знаком со многими русскими эмигрантами в Париже, интересовался русской историей, но он не мог получить официального доступа к секретным правительственным документам по данной теме. Сведущие современники приписывали подлинное авторство братьям Тургеневым — Александру и Николаю Ивановичам. А. Н. Пыпин считал автором младшего Тургенева, известного декабриста, автора книги «Россия и русские»⁵.

Большинство же утверждали, что автор парижского издания — старший брат — Александр Иванович. С 1825 г., после распада «соединенного» Министерства духовных дел и народного просвещения, а также опалы князя А. Н. Голицына, А. И. Тургенев жил в эмиграции, переезжая из одной страны в другую. Александр Иванович, знакомый, как говорили, со всей Европой, водил дружбу с Анри Люттеротом. Записи о встречах с ним не однажды появлялись на страницах тургеневского дневника. После смерти Тургенева именно журнал «Le Semeur» опубликовал его некролог⁶.

Безусловно, при литературно-исторических наклонностях Александра Тургенева, доступности ему правительственных документов, а также связи с формальным автором, Анри Люттеротом, его авторство представляется более правдоподобным. Д. А. Толстой писал по этому поводу: «Мы убеждены, что настоящий автор этой брошюры должен быть г. Александр Тургенев, бывший директором этого департамента (духовных дел — *Е. В.*) во время князя Голицына. В этом мнении мы убеждаемся и тем, что иностранец, если б он имел все документы, не был бы, однако, в состоянии постигнуть весь смысл оных, ясный только для человека, стоявшего среди самого управления, и посему знавшего многое, о чем не пишется, но говорится»⁷.

У А. И. Тургенева была не только возможность, но и повод опубликовать уникальные документы. В 1843 г. в орден иезуитов вступил молодой русский дипломат, блистательный князь из семейства Гагариных — Иван Сергеевич. Сын действительного тайного советника, члена Госсовета, сенатора, Гагарин пренебрег карьерой, собственностью (которая оценивалась в 3 тыс. душ крепостных), дворянством и принял монашество. Вскоре его примеру последовал историк Петербургского университета Иван Михайлович Мартынов.

В правление Александра I при дворе существовала целая партия из русских католиков и никого это не удивляло. Но после 1815 г., когда правительство стало выказывать негативное отношение к прозелитам и католическому миссионерству, большинство русских католиков эмигрировали в Париж. В николаевское правление переход в католицизм стал рассматриваться официальными властями как измена государственному устоям. Вступление Гагарина в орден иезуитов в этом отношении вызвало шок.

В 1844 г. А. И. Тургенев писал из Парижа своему бывшему подчиненному К. С. Сербиновичу: «Я был два раза в Saint-Acheul и спорил с послушником Иваном Ксаверием; но об этом после; не он во всем виноват, а мы, т. е. вы, я, Филарет, Муравьев и весь летаргизм нашего православия; опять Sapienti sat»⁸.

То есть Тургенев ездил к Гагарину в иезуитский коллегиум и пытался разубедить его. Зная отношение Тургенева к иезуитам, легко предположить какую досаду вызвало у него вступление в орден иезуитов Гагарина, которого он знал с детства. Не случайно Тургенев берет вину на себя и Сербиновича, поскольку они как никто хорошо знали «подноготную» иезуитов в России.

В следующем году появляется книга Анри Люттерота с публикацией разоблачающих документов. Какова же реакция Гагарина? Спустя много лет он написал: «Что же происходит с молодым россиянином, ревнивым охранителем

своей церкви, который объявляет себя католиком, чтобы способствовать победе православия? Его вовлекли в этот спектакль»⁹. Гагарин документам не поверил, а книгу считал заказной.

Следующий всплеск исследовательского интереса к правительственной политике Александра I в отношении ордена иезуитов пришелся на середину 1850-х гг. Смена царствований в России пробудила у русских эмигрантов надежду на либерализацию религиозной политики в стране. В 1856 г. вышла брошюра И. С. Гагарина «Будет ли Россия католической?»¹⁰. В ней автор заявил о необходимости преодоления раскола христианства. Будучи убежден, что православная церковь должна признать примат папской власти, Гагарин проанализировал отношение к этой проблеме различных слоев русского общества и пришел к выводу о их лояльности в этом вопросе.

В Европе книга имела потрясающий успех. Вскоре после французского издания вышел русский перевод И. Мартынова, затем испанский, немецкое издание вышло двумя тиражами. В российских официальных кругах она наделала много шума и вызвала поток обличительных публикаций. Обвинения на русском и французском языках выходили от ангажированных правительством писателей — И. К. Яхонтова, С. П. Сушкова, А. Н. Муравьева, Д. А. Толстого.

Обличительные публикации в свою очередь пробудили желание объясниться. От лица русских иезуитов в Париже в 1864 г. И. М. Мартынов направил И. С. Аксакову, издателю газеты «День», письмо к российскому читателю. Однако в газете оно было опубликовано лишь спустя год — после того, как, с одной стороны, Мартынов издал его в Париже, а, с другой — был готов полемический ответ Ю. Ф. Самарина.

В 1866 г. пять писем Самарина вышли отдельным изданием и получили название «Иезуиты и их отношение к России»¹¹. Книга была издана на русском, французском и польском языках, что свидетельствовало о его конкретных

адресатах. Концепция Самарина не была слишком оригинальной. Автор не ввел новых источников: его обличения построены на критике учения казуиста Бузенбаума, историческая канва заимствована из французского издания книги Д. А. Толстого «Римский католицизм в России». Однако в отличие от официальной версии и предшествующих исследователей, Самарин сделал акцент на политических мотивах изгнания иезуитов из России. Видимо, обоснование, данное правительственным мерам в 1820-е гг., не годилось для обстановки 1860-х гг. Обвинение в пропаганде и насаждении католичества ставило высланных иезуитов в положение религиозно репрессированных.

Версия обстоятельств выхода указа 1820 г., которую отстаивали русские иезуиты в Париже, отличалась от той, которая подавалась российскому читателю. Ее сформулировал И. С. Гагарин в книге «Жизнь Марка Фолоппа», изданной во Франции в 1877 г.¹² Герой книги, Марк Фолопп, был одним из преподавателей иезуитского благородного пансиона в Петербурге. На примере его жизни автор показал перипетии политической борьбы и религиозные искания российского общества в эпоху Александра I.

Гагарин утверждал, что после войны 1812 г. верховная власть оказалась под влиянием иллюминатов — «секты влиятельной и распространенной, которая ставила перед собой цель — создать на основе всех существующих вероисповеданий одну универсальную религию»¹³. Российские масонские ложи, по Гагарину, были частью этого ордена, а официальной главой их в России стал князь А. Н. Голицын, которого иллюминаты использовали как послушное орудие влияния на правительственную политику. Орден организовал в России сеть Библейских Обществ — организаций, позволяющих вести легальную пропаганду универсального христианства и осуществлять кадровую политику в правительстве.

Президентом Российского Библейского Общества также стал князь А. Н. Голицын. «Император Александр, которо-

го иллюминатам удалось заманить в свои сети, и которому они навязали идею Священного Союза, принял Библейские общества близко к сердцу», — писал Гагарин¹⁴. Отказ иезуитов вступить в подобное Общество, а также неприятие идеи универсального христианства навлекли на них гонения.

Таким образом, Гагарин впервые увязал правительственную политику с деятельностью масонских лож и открыто заявил, что император руководствовался в религиозной политике не православными интересами, а идеологией универсального христианства. Это было как раз то, о чем не дозволялось писать в имперской России.

Надо сказать, что в советское время историография восприняла концепцию официальных исследователей проблемы. Орден иезуитов обличался, правда не столько за миссионерство, сколько за классовое отношение к белорусскому крестьянству, а также за реакционный характер его идеологии¹⁵.

В мировой исследовательской литературе сегодня приводится, как правило, три причины издания антииезуитского указа: во-первых, иезуиты способствовали переходу в католицизм нескольких членов «высшего общества» России¹⁶; во-вторых, иезуиты отказались участвовать в работе Библейского общества, которому покровительствовал сам монарх¹⁷; в третьих, в 1814 г. орден был восстановлен папской буллой, что к тому времени ухудшились отношения России с Римом¹⁸.

Кроме того, в современной зарубежной историографии высказывается точка зрения, согласно которой «иезуиты являются не более чем эпизодом в борьбе, имеющей для России большое значение — будет ли образование функционировать как механизм для преобразований или для сохранения традиционной классовой структуры»¹⁹.

Спор о роли иезуитов в политической истории России конца XVIII — начала XIX в. продолжается, появляются новые документы, предлагаются новые подходы к раскрытию вопроса. И все же, на наш взгляд, данный вопрос

должен рассматриваться в более широком контексте — в русле религиозной политики правительства Александра I в целом, и политики в отношении католической церкви в частности.

Но последняя тема является предметом не менее ожесточенных споров между отечественными и католическими исследователями.

Пожалуй, не будет большой ошибкой утверждение, что до сих пор наиболее основательным отечественным исследованием по данной теме является двухтомное издание Д. А. Толстого «Римский католицизм в России»²⁰.

Книга явно обосновывала необходимость ограничительных правительственных мер в отношении католического духовенства, предпринятых в правление Николая I. На историческом материале автор убеждал читателя, что николаевская политика — единственно верная тактика в отношении враждебной к российской власти церкви. Доказательством тому служил исторический обзор антиправительственных действий католических патеров в ответ на покровительственное отношение императоров Павла I и Александра I. Именно их ошибочно выбранной тактике, излишней веротерпимости автор приписывал ответственность за кровавые события в Польше 1830 г.

Тенденциозность автора, очевидная сегодня, отмечалась и современниками. Однако до сих пор ни один российский историк не смог привлечь к изучению столь обширного комплекса архивных источников и вынужден обращаться к монографии Д. А. Толстого не только с точки зрения историографического интереса, но и как к публикации уникальных, несохранившихся документов.

Впервые книга «Римский католицизм в России» вышла в Париже в 1863–1864 гг. на французском языке (*Le Catholicisme romain en Russie*). А на следующий год автор получил назначение на пост обер-прокурора Св. Синода.

Каким образом Д. А. Толстой получил доступ к богатейшим архивным источникам? Об этом строили догадки

современники, задавались вопросом и более поздние исследователи. Известно, что в правление Николая I доступ к архивам, содержащим документы по предшествующему царствованию, получали единицы. Император допускал свободу только при изучении более древних эпох. Исследователей царствования старшего брата Николай I знал лично и только по его приказанию могло быть предпринято такое изучение.

В этой связи И. С. Гагарин в книге «Vie du Marc Follore» писал: «Автором этой книги является граф Дмитрий Толстой, министр народного образования, обер-прокурор Синода, преемник Ал. Голицына почти во всех его должностях... уступающий Голицыну в образовании и воспитании, но не в ненависти к католической церкви и иезуитам»²¹. И далее в примечаниях Гагарин указал, что настоящим автором исследования считает не Толстого, а коллектив людей, работавших под руководством и по инициативе Скрипицына²².

Имелся в виду директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий Валерий Валерьевич Скрипицын. По словам его биографа, В. Грекова, «деятельность Скрипицына создала ему много врагов и недоброжелателей не только в России, но и за границей; в течение многих лет он служил мишенью для европейской журналистики, обвинявшей его в «обскурантизме», в «насилии совести», в «варварском управлении» и т. д.»²³.

Интересно, что Скрипицын, так много сделавший на своем посту для подчинения католической церкви российской верховной власти, сокращению монастырей, секуляризации церковных имуществ, с приходом к власти императора Александра II был сразу же уволен за неисполнение конкордата с Римом. То есть — за проводимую в царствование Николая I политику в отношении католической церкви. После полученной отставки, Скрипицын переехал в Париж и жил там вплоть до смерти (1874), публикуя в журналах статьи по религиозным и политическим вопросам.

Разрешить вопрос об авторстве исследования позволяют сохранившиеся архивные материалы. В российском историческом архиве С.-Петербурга, в фонде Департамента духовных дел иностранных исповеданий отложилось дело «О порученном коллежскому асессору графу Толстому составлении истории управления иностранными исповеданиями». Оно объединяет документы за длительный срок; с 1848 по 1874 г.²⁴

Из него явствует, что в конце 1847 г. министр внутренних дел, граф Перовский, получил императорское предписание — «составить историю появления и развития иностранных исповеданий в России, равно всех в разное время состоявшихся законодательных и распорядительных мер правительства по сему предмету».

Исполнение сего поручения было возложено на чиновника особых поручений — графа Д. А. Толстого, молодого человека 25 лет. Кандидатура его лично утверждалась императором (л. 9). Толстой должен был работать под непосредственным руководством директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий, действительного статского советника, камергера и кавалера В. В. Скрипицына.

Во исполнение императорского заказа исследователь получил доступ во все, имеющиеся на территории России хранилища документов — архивы департамента, министерств и ведомств, католических и униатских консисторий, епархиальных капитулов, церквей, монастырей, духовно-учебных заведений. Проводилась поистине колоссальная и интенсивная работа по розыску и систематизации всех материалов, имеющих отношение к полученному правительственному заказу.

Приказ от Перовского Толстой получил в январе 1848 г., а в ноябре того же года доносил, что закончил работу с архивом МВД: «все правительственные меры и распоряжения, в продолжении 50-ти лет, собраны в прилагаемой у сего книге в системном и хронологическом порядке и

должны служить главным источником для составления истории Римско-католической Церкви в России» (л. 8).

Исследователю удалось отыскать и разобрать более 5000 дел за период с 1801 по 1848 г. (л. 3).

В результате этой работы уже к концу 1848 г. у Толстого сложилась основная концепция предстоящей книги. Ее он изложил в рапорте на имя директора департамента духовных дел иностранных исповеданий, В. В. Скрипицына. «За исходный пункт для обсуждения всех частных мер и случаев» принят был тезис, согласно которому «история католической церкви в России — есть история борьбы трех противоположных и непримиримых идей: а) власти Папы с Самодержавной властью Государей Российских; б) фанатизма и пропаганды католической с сохранением господствующего в государстве вероисповедания Православного; г) тесно связанного с Латинскою верою польского национализма, — с водворением в Западном крае Русского начала» (л. 4–5).

Исходя из этих концептуальных положений, делался вывод о необходимости административных мер «к обузданию этого трояковредного направления Латинской церкви». Соответственно Толстой оценивал религиозную политику российского правительства. В рапорте он заявил, что адекватная, разумная политика проводится только в последние годы.

Политика Александра I, считал исследователь, имела одну цель — предоставить католической церкви полную свободу действий, хоть это и противоречило общегосударственным интересам. Неслучайно, в конце правления Александр I осознал пагубность такой позиции и изменил ее, вверив духовное управление адмиралу А. С. Шишкову. Однако предложения Шишкова не были реализованы из-за противодействия Н. Н. Новосильцева.

Толстой докладывал, что за все время голицынского министерства в архиве не отложилось дел, свидетельствующих о правительственном контроле и руководстве като-

ликами, зато имеется масса документов о судебных делах по духовным имениям, учебным заведениям, разборкам между священниками. Во всех этих делах «соединенное» министерство выступало в роли адвоката и опекуна (л. 6–7).

С начала 1849 г. началась работа над историей униатской церкви. По присоединении ее к православной, в 1837 г., все архивные материалы из МВД были переданы в канцелярию обер-прокурора Синода (л. 10). После их разбора, Толстой доложил, что нашел документы, главным образом, относящиеся ко времени правления Александра I — «незначительные объемом, но часть замечательные своим содержанием». Тогда же исследователь указал ракурс их освещения: «Со времен императора Павла I высшее Римско-Католическое начальство распоряжалось, можно сказать, самовластно делами Греко-Униатской Церкви» (л. 17). Таким образом, эта часть исследований должна была обосновать правомерность соединения униатов с православной церковью с точки зрения правительственной заботы об их нуждах.

Правительственные документы были к концу 1849 г. изучены. С этого момента началось обследование архивов и книгохранилищ католической и униатской церкви на местах. Владея европейскими и латинским языками, Толстой неутомимо объезжал западные губернии страны, изучая историю конфессий не только по документам, но и наблюдая службу, присутствуя на учебных занятиях, встречаясь с очевидцами событий. В министерство внутренних дел шел непрерывный поток корреспонденций с запрашиваемыми рукописями, книгами, справками. Их описание отложилось в деле.

Наконец, исследование было закончено. В архивном деле есть документы, свидетельствующие о том, что вместе с рапортами и проспектами исследования Толстой сдал в министерство готовую рукопись. Однако в настоящее время ее в деле нет.

Показательна не только история создания данного исследования, но и история его публикации. Возможно, что

правительственное изучение вопроса так и не стало бы достоянием общественности, если бы не сложившиеся обстоятельства. Из архивных документов явствует, что в конце 1850-х гг., граф Толстой запросил рукопись из Департамента для служебного использования. Вероятнее всего, Толстой получил поручение откликнуться на публикации русских иезуитов во Франции. Его брошюра «Об иезуитах в Москве и Петербурге» в 1859 г. вышла из типографии II отделения Е. И. В. Канцелярии²⁵. По сути это был сокращенный вариант соответствующей главы исследования.

На причину, побудившую автора взяться за перо, указывает концовка брошюры: «Иезуиты и теперь помышляют как бы пробраться в Россию... по всей вероятности употреблены будут в дело давно известные способы, как это уже и видно из некоторых иезуитских современных сочинений, где... рассуждается об утопической возможности соединения церкви и т. п.»²⁶.

Заказ Толстой выполнил, но рукопись возвращать в министерство не торопился. Возможно, на его решение повлияло известие, что новый император, Александр II, поручил барону М. А. Корфу собрать все материалы для полной биографии и истории царствования своего отца, Николая I. Для исполнения поручения был сформирован авторский коллектив, в котором священник петербургского Казанского собора М. Я. Морошкин получил задание собирать материалы, касающиеся религиозной политики²⁷.

По ходатайству барона, Морошкину был открыт доступ во все архивохранилища империи²⁸. Понятно, что его исследование могло оказаться первым публичным изданием, что тревожило честолюбивого Толстого. Кроме того, Морошкин мог обнаружить рукопись и представить ее как коллективный труд правительственного ведомства.

Тот факт, что Толстой не захотел возвращать рукописи, волею судьбы сохранило ее для истории. Дело в том, что в 1862 г. архив департамента духовных дел МВД сильно пострадал во время пожара. Навсегда погибли многие

ценные документы. В этих условиях министерские чиновники тем более хотели получить обратно плод многолетнего труда своего ведомства. В деле хранятся постановления заседаний министерства, в которых сначала напоминалось графу о необходимости вернуть секретные документы, затем стали высказываться возмущения по сему поводу. Толстого обвиняли в краже государственных документов, направляли к нему многочисленные письма. Но успеха это не принесло. Служебный рост графа был лучшей защитой от надоедливых коллег и их обвинений.

Между тем, вскоре рукопись была переправлена в Париж, и, очевидно, при посредничестве В. В. Скрипицына, бывшего начальника Департамента духовных дел, была издана на французском языке. Ее публикация могла стать моральным оправданием служебной деятельности Скрипицына в глазах европейской общественности.

Для европейских читателей выводы Толстого относительно правления Александра I не были сенсационными. С подобной точкой зрения и ее обоснованием они были знакомы по книге Анри Люттерота. Поэтому Толстой поспешил предупредить нарекания в повторе, а то и компиляции: «Заимствуя данные из одного и того же источника, т. е. официальных актов, — писал он в книге, — мы, с одной стороны, должны подтвердить справедливость фактов, приведенных г. Люттеротом, а с другой — объяснить тем самым: почему и мы повторяем здесь многие из тех же фактов»²⁹.

Тем не менее, у нас нет оснований утверждать, что Толстой действовал вопреки желанию верховной власти. Книга появилась в тот момент, когда правительство нуждалось в обосновании разрыва дипломатических отношений и уничтожения конкордата с Римом. Это произошло в январе 1867 г., но он готовился за несколько лет до того.

Отвечая на обвинения в попустительстве религиозным притеснениям русских католиков, папа опубликовал и разослал по европейским странам переписку Римского двора с

русским правительством³⁰. Она было прокомментирована в «обвинительной записке», составленной кардиналом Антонелли. Автор предупредил: «Святейший отец надеется, что император не поставит его в необходимость заявить перед целым светом о ряде угнетений, какие претерпевает католическая церковь в Российской империи и Царстве польском»³¹.

Это заявление и издание документов русское правительство восприняло как желание выставить российскую религиозную политику на суд общественного мнения, поэтому ответ был массированным. Началось с обнародования записки князя Горчакова. Глава внешнеполитического ведомства дал официальную трактовку опубликованным документам.

Правительственная концепция строилась на постулате — «Россия, представительница в политическом отношении вселенского православия»³², вынуждена исторически отражать внешнюю и внутреннюю агрессию со стороны Рима.

В контексте политических событий появился целый ряд исторических публикаций, разоблачающих коварные планы Рима и неблагодарность российского католического духовенства. Так, в 1867 г. вышел первый том исследования М. Я. Морошкина «Иезуиты в России, с царствования Екатерины II и до нашего времени». Предполагалось, что оно будет доведено до времени правления Александра II, но в 1870 г. автор скончался и его труд так и не был завершен. Второй том охватил примерно половину александровской эпохи. В книге об иезуитах священник, выполнявший правительственный заказ, повторил версию Д. А. Толстого, дал на его исследование многочисленные ссылки.

В том же году было издано исследование А. Попова «Последняя судьба папской политики в России»³³. Автор откровенно признавался читателю, что его обращение к данной теме призвано обосновать меры правительства в отношении главы католической церкви.

В отличие от Д. А. Толстого, Попов полагал, что политика правительства Александра I была направлена на то, чтобы добиться автокефальности российских католиков от Римского двора. И в этом смысле считал меры Николая I продолжением, а не изменением принципов религиозной политики старшего брата³⁴. Интересно, что при этом исследователь оценивал религиозную политику Александра I как веротерпимую в самом широком смысле. Таким образом, из официальной историографии был устранен элемент критичности в отношении религиозной политики Александра I.

Официальная концепция подверглась обличительной критике в западной историографии. В 1876 г. в Париже вышла полемическая книга П. Лекера «Католическая церковь Польши под русским правительством от первого раздела до наших дней»³⁵. Книга была написана настолько эмоционально, что даже католические историки оценивают ее как политическую акцию и не придают ей серьезного научного значения³⁶.

Таким образом, изучение исследований, посвященных правительственной политике Александра I в отношении российских католиков, показывает, что развитие отечественной историографии темы шло определенными всплесками и явно подвержено внутренней логике. Судя по всему, катализатором обострения исследовательских споров в XIX в. были два фактора — русские иезуиты зарубежья и состояние русско-римских отношений.

В полемике с католическими исследователями официальные историографы России подбирали документы, свидетельствующие об оппозиционных настроениях и действиях католического духовенства. На это работали целые коллективы (как в случае с исследованием Толстого). Созданная в недрах МВД концепция истории католицизма в России была высочайше одобрена и стала основой для всех исследований на эту тему, выходящих в России в XIX в.

-
- ¹ *Сербинович К. С.* Николай Михайлович Карамзин // Русская Старина. 1874. Т. XI. С. 54.
 - ² РИА. Ф. 733. Оп. 62. Д. 518. «Об учреждении в Полоцке комиссии для разбора документов, оставшихся после иезуитов».
 - ³ РИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 543. «Заметки К. С. Сербиновича о римско-католическом духовенстве».
 - ⁴ *La Russia et les jesuites de 1772-a 1820 d'apres des documents la plupart inedits par Henri Lutteroth.* Paris, 1845.
 - ⁵ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. Пр., 1916. С. 88.
 - ⁶ *Le Semeur.* 1846. Т. XV. № 2. Р. 13–15.
 - ⁷ *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876. Т. 2. С. 225–226.
 - ⁸ Письма А. И. Тургенева // Русская Старина. 1882. Т. 33. С. 454.
 - ⁹ *Gagarin P.* Vie du P. Marc Follope de la compagne de Jesus. Paris, E. Plan, 1877. Р. 42.
 - ¹⁰ *Gagarin J.* La Russia sera-t-elle catholique. Paris, 1856.
 - ¹¹ *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. М., 1866.
 - ¹² *Gagarin J.* Vie du P. Mars Follope. Paris, 1877.
 - ¹³ Там же. Р. 53.
 - ¹⁴ Там же. Р. 55.
 - ¹⁵ *Блинова Т. Б.* Иезуиты в Белоруссии. Минск, 1990; *Тонди А.* Иезуиты. М., 1955; *Мараш Н. Н.* Ватикан и католическая церковь в Белоруссии. Минск, 1971; *Великович Л. Н.* Черная гвардия Ватикана. М., 1980.
 - ¹⁶ *Морошкин М.* Иезуиты в России с царствования Екатерины II до последнего времени. СПб., 1867–1870; *Толстой Д. А.* Указ. соч.; *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. М., 1866.
 - ¹⁷ *Tompkins S. R.* The Russian Bible Society // American Slavic and East European Review. 1948. Vol. VII. № 3. Р. 259–262.
 - ¹⁸ *Kemp J. A.* The Jesuists in White Russia under Stanislaw Siestrzencewicz // Thought. XV. 1940. Р. 469–486.
 - ¹⁹ *Flynn J. T.* The Role of the Jesuist in the the Politics of Russian Education, 1801–1820 // The Catholic Historical Review. 1970. Vol. LVI. № 2. Р. 249–268.
 - ²⁰ *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876–1877. Т. 1–2.

- 21 *Gagarin P.* Vie du P. Marc Follope de la compagnie de Jesus. Paris, 1877. P. 44.
- 22 Там же. P. 124.
- 23 *Греков В. В. В. Скрипицын* // Русский биографический словарь. Т. «Сабанеев-Смыслов». СПб., 1904. С. 619.
- 24 РИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 186.
- 25 *Толстой Д. А.* Об иезуитах в Москве и Петербурге. СПб., 1859.
- 26 Там же. С. 23.
- 27 *Морошкин М. Я.* // Энциклопедический словарь / Ред. Ф. Брокгауз и И. Ефрон. СПб., 1896. Т. XIXа. С. 875.
- 28 РИА. Ф. 733. Оп. 193. Д. 186 «Переписка М. Я. Морошкина с директором публичной библиотеки о допуске его в архив министерства народного просвещения для выявления материалов по истории униатской и римско-латинской церкви в России по поручению барона М. А. Корфа».
- 29 *Толстой Д. А.* Римский Католицизм в России. СПб., 1876. Т. 2. С. 225–226 (примеч).
- 30 *Esposizione documenta sulle costanti cure del sommo pontifice Pio IX a dei mali che soffre la chiese catolica nei domini di Russia e Polonia.* Roma, 1866.
- 31 *Попов А.* Последняя судьба папской политики в России (1845–1867) // Вестник Европы. 1868. Т. 1. С. 24.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 23–119, 522–590.
- 34 Там же. С. 104.
- 35 *Lescoeur P.* L'Englise catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le premier partage jusqu'a nos jours (1772–1875). Paris, 1876.
- 36 *Амара-Пуанье М.* Посол Его Святейшества. СПб., 1996. С. 4.

**СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ) И
УСТРОЕНИЕ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ
В СЕЛЕ ОСТРОВ ПОД МОСКВОЙ. 1868–1871 гг.
(ПО НЕОПУБЛИКОВАННЫМ ДОКУМЕНТАМ
МОСКОВСКИХ АРХИВОВ)**

В сентябре 1997 г. отмечается 200-летие со дня рождения Святителя Иннокентия (Вениаминова) (1797–1879) — выдающегося церковного и общественного деятеля России, великого миссионера и просветителя народов Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки, известного ученого-этнографа, географа и лингвиста, в 1977 г. канонизированного Русской Православной Церковью.

Последний период его служения на посту митрополита Московского и Коломенского (1868–1879 гг.) сравнительно мало известен в отечественной исторической науке. Специальные работы об этом еще не написаны. Одной из главных сторон деятельности святителя, как митрополита, была широчайшая благотворительность. Его забота о неимущих выражалась в учреждении приходских попечительств и Братств. Непрестанно заботился св. Иннокентий о выплатах пенсий и пособий ободневшему и заштатному духовенству московской епархии, оказывал помощь обучению их детей.

Одним из таких памятных его деяний в годы управления московской епархией было устройство богадельни, больницы и училища для бедных духовного звания в селе Остров. Архимандрит Николо-Угрешского монастыря о. Пимен считал, что этим «митрополит Иннокентий воздвиг себе несокрушимый памятник, который увековечит его память в отдаленных поколениях»¹. Этому событию первый биограф св. Иннокентия И. П. Барсуков уделяет немного места. Источники, хранящиеся в Московском государственном исто-

рическом архиве, позволяют выяснить его интересные подробности.

В «Приложении» мы впервые публикуем некоторые связанные с этим делом документы митрополита Иннокентия.

Обширная (32 десятин и 1224 сажени) земля села Остров с принадлежащими ей строениями являлась собственностью Министерства государственных имуществ, но давно стояла брошенная и не использовалась по своему назначению. Мысль о ее приобретении возникла у владыки Иннокентия во время его первого визита в июле 1868 г. в Николо-Угрешский монастырь, в окрестностях которого и находилась эта бесхозная земля. Владыка тогда же дал поручение московскому Попечительству о бедных духовного звания обследовать местность и составить записку о ее пригодности для размещения там благотворительных учреждений.

31 июля, на другой день после осмотра, член Попечительства протоиерей о. Платон Капустин донес митрополиту, что, по мнению членов комиссии, строения села Остров (дом бывшего писарского училища с флигелем для учащихся и баней, хлебные магазины) с примыкающим к ним садом, полевой и огородной землею могли бы быть приспособлены к устройству богадельни для заштатных и престарелых священников, приюта для сирот духовного звания, духовного училища с домашней церковью и больницей. К донесению был приложен «Акт осмотра» с подписями. Резолюция святителя на донесении была: «В Д[уховную] Консисторию. К делу»². (Автограф).

Автор отчета, сподвижник митрополита Иннокентия по благотворительным делам, протоиерей Никитской в Басманной церкви Платон Иванович Капустин (1815–1890) принадлежал к блестящей плеяде московских священников, воспитанных митрополитом Филаретом. Будучи сыном священника пермской епархии, он в 1840 г. окончил курс в Московской духовной академии, и в 1842 г. стал там бакалавром философских наук. Большое внимание Платон Иванович уделял физике и математике. По словам автора био-

графического очерка, он «прекрасно устроил физический кабинет в академии, которого до него, можно сказать, не существовало и был превосходным руководителем ему, специально занимался его предметами». В академии Капустин переводил Творений св. Отцов с греческого на русский язык. Но, кроме этого, он был известен как автор замечательных духовных стихотворений и вдохновенных проповедей. Одна из таких — «Беседа в день Стретения Господня» (1850 г.) обратила на себя внимание митрополита Филарета. Он и убедил Платона Ивановича принять священный сан. Вначале о. Платон стал священником московской церкви Рождества Богородицы в Бутырках. А затем в разное время был благочинным, членом Попечительства о бедных духовного звания, членом Комитета по преобразованию духовно-судебной части, смотрителем дома Филаретовского училища для бедных девиц духовного Звания (где был также учителем математики и физики), законоучителем 2-й женской гимназии, членом духовно-цензурного комитета, членом нескольких учебных обществ. За труды по устройству научно-технической выставки и за изобретенные им приборы он получил почетный адрес от ее комитета³. Ученые занятия о. Платона не могли не быть близкими св. Иннокентию, который еще во времена учебы в Иркутской духовной семинарии проявлял страстное влечение к техническим изобретениям.

Упоминаемый в отчете архимандрит Николо-Угрешского монастыря о. Пимен (*в миру Петр Дмитриевич Мясников, 1810–1880*) был также известный благотворитель, член Попечительства о бедных духовного звания. Происходил он из купеческого рода, был пострижен в монашество в 1838 г. в Николо-Угреше. В 1852 г. стал управляющим Николо-Угрешским монастырем. В 1853 г., в связи с введением в монастыре общежительского устава, по выбору митрополита Филарета сделался его первым игуменом (с 1858 г. — архимандритом). За ревностную заботу о своей братии и духовно-учебных заведениях московской епархии

он был награжден в 1866 г. орденом Св. Анны 2 ст., а также получил благодарность императора и благословение Св. Синода «за изъявленную готовность ежегодно жертвовать неокладные суммы вверенного ему монастыря в пользу бедных учеников московской семинарии»⁴. Св. Иннокентий любил приезжать в Угрешу и беседовать там с о. Пименом, о чем последним были оставлены содержательные воспоминания.

В русско-турецкую войну 1877–1878 гг. о. Пимен, по благословию св. Иннокентия, организовал в стенах своей обители госпиталь для больных и увечных воинов... Однако, после подачи первой записки прошел год, прежде чем был дан ход делу. В новой записке, поданной в Московскую духовную консисторию в августе 1869 г., Попечительство о бедных духовного звания писало о крайней и безысходной бедности московского духовенства и о скудости средств Попечительства, чтобы оказать ему действительную помощь, о том, что, за не имением вакансий, вынуждено отказывать многочисленным просьбам сирот и вдов духовного звания об устройстве их в богадельни. Упоминалось, что здания, где содержатся «сырые» — «малопоместительны и мало имеют сходства с богадельнями других сословий». В казенных же зданиях с. Остров можно поместить богадельню, больницу, первоначальное училище для сирот, домовые и хозяйственные принадлежности. «Сельский воздух представлял бы особое благоприятное условие для больных. Сад преимущественно полезен был бы для престарелых, малолетних, выздоравливающих, огородная и полевая земля, служащая для хозяйства заведения, могла бы сиротам женского пола, приходящим в возраст, служить для приобретения сведений и опыта в огородничестве»⁵.

Главная проблема, которую следовало решить — получить соизволение Высочайшей власти на *бесплатное* пожалование земли, принадлежащей Министерству государственных имуществ, ибо средств на ее покупку не было. Об этом митрополит Иннокентий 29 августа 1869 г., написал обширное письмо министру государственных имуществ ге-

нерал-лейтенанту Александру Алексеевичу Зеленому, отличающееся ясностью и глубиной взгляда на дело призрения православного духовенства. (См.: Приложение № 1) А. А. Зеленый ответил св. Иннокентию 6 сентября, что он уже входил по этому вопросу в отношение с и. д. обер-прокурора, но ответа пока не получил. На отношении резолюция св. Иннокентия: «К делу»⁶. (Автограф.).

Дело осложнялось тем, что появились другие претенденты на островские владения. Так, причт. с. Остров желал получить часть села, чтобы иметь с него доход, а Московская городская управа хотела получить здание писарского училища для устройства учебного заведения по образованию сельских учителей. Синод указом 22 сентября 1896 г. предписал св. Иннокентию «представить Св. Синоду сведения о положении островского причта, какими угодьями он владеет, какое получает содержание, присовокупив мнение, в случае передачи усадьбы в духовное ведомство, какие предполагаете Вы устроить в оной благотворительные заведения». На указе резолюция св. Иннокентия «27 сентября. Духовной Консистории. К исполнению»⁷. (Автограф). Данные о состоянии причта подготовлены Консисторией. На докладном реестре автограф владыки: «Исполнить. Ноября 4 д.»⁸. Извлечение из отчета св. Иннокентия Св. Синоду о предполагаемых благотворительных учреждениях в селе Остров от 7 ноября 1869 г. мы публикуем в Приложении № 2.

Дело снова затянулось на месяцы и потребовалось личное присутствие святителя в Петербурге весной 1870 г., чтобы двинуть его дальше. 28 апреля он писал своему викарию, епископу Дмитровскому Леониду: «Сегодня будет прение в комитете министров об Островском селе. Граф (обер-прокурор Св. Синода Д. А. Толстой — И. К.) спрашивал меня, отстаивать ли оное для духовенства, ибо министр внутренних дел подал мнение передать оное земству. — Я, разумеется отвечал: отстаивать, если не все, то хотя землю с небольшими строениями; а корпус отдать земству, и, наконец, если

нельзя и того, что я сказал, то мы за землю согласимся заплатить до 5 т(ысяч) рублей. Что-то будет!»⁹.

О решении дела сообщило митрополиту Иннокентию отношение Министерства государственных имуществ от 27 мая 1870 г. — о том, что 8 мая Александр II распорядился передать Островскую усадьбу со всеми постройками на ее землях безвозмездно духовному ведомству, «с тем, чтобы за таковою передачею само уже духовное ведомство определяло, какая именно часть переданных оному строений должна быть обращена на устройство богоугодных заведений и какая затем часть может быть передана островскому причту...». Исключение касалось лишь зданий бывшего центрального магазина с землею: решением императора они могли быть переданы только за плату. На отношении — резолюция святителя: «1 июня. Д. Консистории. Выслушать и, что будет положено, представить»¹⁰. (Автограф). Решением Консистории 8 июня 1870 г. было положено образовать «Комитет для устройства в Островских зданиях благотворительных учреждений духовного ведомства», в который вошли Николо-Угрешский архимандрит Пимен, протоиерей Платон Капустин, священники Василий Антушев и Михаил Ильинский. Им надлежало осмотреть здания, усадьбу, составить подробную опись, определить, какие строения удобны для помещения в них священнослужителей с семьями, какая часть земли может быть передана причту, какие расходы понадобятся, чтобы приспособить островские здания для помещения в них благотворительных заведений. На журнале Консистории — резолюция св. Иннокентия: «исполнить. И. М. Московский. Июня 12 д.»¹¹. (Автограф).

10 июня о готовности передать все уступленные владения заявил управляющий Министерства государственных имуществ (далее «МГИ») по Московской губернии Ф. Зиберт. Резолюция св. Иннокентия: «14 июня. В Д. консисторию. К рассматриваемому делу»¹². (Автограф).

3 декабря комитет по Острову доложил Консистории об успешном принятии всех пожалованных зданий: «дом

священнический с. Острова, согласно резолюции Его Высокопреосвященства в настоящее время возобновлен». Кроме того, св. Иннокентий, в виду бедственного положения священноцерковнослужителей села Остров, кормившихся также и доходом с берущимися ими в аренду угодий орловской усадьбы, распорядился в качестве компенсации «впредь ежегодно в июле месяце выдавать, согласно их желанию, около 85 рублей серебром»¹³.

В 1870 г. решался вопрос и о покупке каменного магазина с землей, чему посвящено особое архивное дело. По началу московское управление МГИ в отношении св. Иннокентия от 18 августа 1870 г. выразило готовность продать их за 4803 рубля 20 копеек, на что последовала резолюция святителя: «20 августа. Д. Консистории. Ответствовать изъятие согласия и с тем вместе просить сделать окончательное распоряжение по сему делу»¹⁴. (Автограф). 12 ноября Ф. Зиберт объявил св. Иннокентию о своей готовности немедленно передать здания по получении денег. Тогда же архимандрит Угрешского монастыря Пимен выразил готовность заплатить половину требуемой суммы за предоставление монастырю двух подсобных магазинных помещений, обременительных для устраиваемой богадельни. Резолюции святителя были: 1) на письме Пимена: «14 ноября. Д. Консистории. Передать означенные здесь два корпуса в ведение Угрешского монастыря за означенную сумму»; 2) на письме Зиберта: «Д. Консистории. В число следующих за уплату за здания устояемого магазина с землею 4803 р. 20 к. При сем прилагаются полученные от Угрешского монастыря две тысячи четыреста рублей за уступленные оному два корпуса, остальные за тем деньги 2403 руб. 20 к., вытребовав из Попечительства, немедленно (подчеркнуто в тексте — И. К.) препроводить в Губернское правление. И. М. Московский. Ноября 14 д»¹⁵. (Автографы).

Попечительство о бедных 17 ноября перечислило Консистории требуемую сумму, на следующий день отосланную в правление. Однако, Министерство внутренних дел сочло

недостаточной сумму, уплаченную за здания центрального магазина. По его требованию в 1871 г. была произведена переоценка зданий и земли, в результате которой московскому епархиальному начальству пришлось уплатить еще 12420 руб. И 21 октября 1871 г., по поручению св. Иннокентия, священник Троицкий на Листах церкви Павел Соколов присутствовал при передаче зданий магазина духовному ведомству и составил ее акт¹⁶.

Устроение богадельни шло успешно — в том числе и за счет пожертвований московских монастырей. (см.: Приложение № 3). 9 ноября Комитет по Острову доложил Консistorии об окончании всех работ по обустройству богадельни, которую св. Иннокентий велел именовать «Владычным домом призрения духовенства в селе Острове», и ожидаемом скором ее открытии. Уже сделаны были помещения для 30 семейств, домовая церковь, больница, аптеки, утверждены план и смета для возможных расходов¹⁷. По поводу предстоящего открытия богадельни владыка Иннокентий написал два письма московскому генерал-губернатору князю В. А. Долгорукову (15 ноября 1871 г.) и Обер-прокурору Св. Синода Д. А. Толстому (16 ноября 1871 г.) (см.: Приложение. № 4 и 5).

23 ноября генерал-губернатор ответил святителю, что препятствий к открытию богадельни нет, и 27-го св. Иннокентий утвердил особой резолюцией, согласно прошению Попечительства о бедных духовного звания, заштатного священника Бронницкого уезда села Ильинского Иоанна Кедрова исполняющим должность Смотрителя Владычного дома призрения духовенства. Особый надзор и попечительство над домом призрения еще раньше были поручены святителем о. Пимену. Что касается содержания богадельни, то ее ежегодный доход простирался до 15 тыс. руб.; две трети этой суммы вносилось ежегодно разными монастырями и еще треть образовывалось с процентов положенной в банк суммы в сто тысяч рублей, взятой из духовно-училищных сумм Николо-Прервинского монастыря. Кроме того, на уст-

ройство заведения св. Иннокентий пожертвовал пять тысяч рублей из своих собственных денег¹⁸.

Торжественное открытие Островской богадельни состоялось 11 декабря 1871 г. На торжественной трапезе митрополит сказал слова, произведшие глубокое впечатление на собравшихся:

«Напрасно приписываете Вы мне более, нежели сколько я сделал. Вы говорите, что я устроил, что я учредил: это не совсем верно; мне принадлежит начинание, но чтобы я мог сделать, ежели бы не имел деятелей, не имел сотрудников, которые бы мне споспешествовали? Итак, не говорите, что я устроил богадельню, что я открыл ее; а скажите лучше, что она открыта при мне, что было это сделано в мое время, и так будет вернее. Итак, благодарю еще всех содействовавших мне, и всех, принимавших участие в этом деле»¹⁹.

Есть и следы более позднего внимания митрополита к своему детищу. В январе 1877 г. о. Пимен донес ему о неблагоприятном положении в Доме призрения в с. Остров. Так, в его церкви некому бывало исполнять службы, потому что из поступивших ранее на службу туда лиц заштатного духовенства там осталось всего три священнослужителя. 95% жителей богадельни были лицами женского пола (сироты, дочери), вследствие чего Дом призрения утратил свое первоначальное положение приюта для заштатного духовенства. О. Пимен просил св. Иннокентия предпринять меры к сокращению девиц в богадельне, — особенно среди молодых 16–35 лет, которых насчитывалось 82 чел. Из 274 призираемых. Св. Иннокентий в ответ на донесение приказал Попечительству о бедных духовного звания: 1) установить для таких девиц «крайний» для пребывания в богадельне возраст 21 год, после которого их увольнять; 2) девиц 21–34 года уволить, установив им срок для приискания места 1 год, «оставляя только тех из них, которые были приняты по болезни». На подготовленном в соответствии с

его указаниями определении Попечительства владыка написал резолюцию: «Согласен. 21 марта»²⁰.

В устройении благотворительных учреждений в селе Остров была видна направляющая роль митрополита Иннокентия, сказывавшаяся на всех этапах этого процесса: возникновении идеи, ходатайства перед Св. Синодом и государем о безвозмездном пожаловании земли и строений села Остров, изыскании средств на приобретение каменного магазина, определении исполнителей для обустройства богадельни и т. д.

Все это впервые подтверждено нами документально. Значение учреждений села Остров было в том, что они позволяли серьезно продвинуть дело призрения бедного и особенно заштатного духовенства, не имевших до этого удовлетворительных домов призрения. В истории «Островского дела» еще раз проявились высокий гуманизм и благородство личности митрополита Московского — святителя Иннокентия, во все периоды своего служения безотказно отдававшего себя людям.

¹ Барсуков И. П. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 721.

² ГИАМО. Ф. 203. Оп. 512. Д. 5. Л. 37–37 об.

³ Русский биографический словарь. СПб., б.г. Т. 8. С. 481–482; Церковный вестник. 1890. № 52.

⁴ РГАДА. Ф. 1205. Оп. 1. Д. 92. Л. 5–66.

⁵ ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 1–3 об.

⁶ Там же. Л. 26.

⁷ Там же. Оп. 744. Д. 1406. Л. 344.

⁸ Там же. Оп. 521. Д. 5. Л. 14.

⁹ Барсуков И. П. Указ. соч. С. 695.

¹⁰ ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 24.

¹¹ Там же. Л. 29–33.

¹² Там же. Л. 34.

- ¹³ Там же. Л. 45-45 об.
- ¹⁴ Там же. Оп. 523. Д. 5. Л. 1.
- ¹⁵ Там же. Л. 4-6.
- ¹⁶ Там же. Л. 9-10, 13-28.
- ¹⁷ Там же. Оп. 521. Д. 5. Л. 60.
- ¹⁸ Там же. Л. 65-68.
- ¹⁹ Барсуков И. П. Указ. соч. С. 720.
- ²⁰ РГАДА. Ф. 1205. Оп. 1. Д. 31. Л. 49-50 об.

Приложение

ДОКУМЕНТЫ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО ИННОКЕНТИЯ О ПРИОБРЕТЕНИИ СТРОЕНИЙ И ЗЕМЕЛЬ СЕЛА ОСТРОВ ПОДОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ С ЦЕЛЮ РАЗМЕЩЕНИЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ ДЛЯ БЕДНОГО И ЗАШТАТНОГО ДУХОВЕНСТВА МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ И О ТОРЖЕСТВЕННОМ ОТКРЫТИИ БОГАДЕЛЬНИ В СЕЛЕ ОСТРОВ (1869—1871 гг.)

№ 1

Отношение митрополита Московского и Коломенского Иннокентия министру государственных имуществ, генерал-лейтенанту Александру Алексеевичу Зеленому с просьбой о ходатайстве перед императором Александром II о пожаловании зданий в селе Остров подольской губернии с целью устройства в них богадельни для заштатного духовенства московской епархии.

29 августа 1869 г.

Ваше Высокопревосходительство! Милостивый Государь!

В деле улучшения быта православного духовенства одну из самых трудных статей составляет призрение священно и церковнослужителей (так в тексте — *И. К.*), выходящих за штат по преклонности лет или болезнями. Известно, что, оставляя свое служение, священно и церковно служители обязаны передавать своим преемникам дома или квартиры в церковных домах, где они есть. Поэтому и те, которые оставляют свое служение с правом на пенсию, и особенно не имеющие этого права терпят великую нужду в квартирах, обременяя собою бедных родственников или бродя с места на место. Причем средство помочь этой нужде есть устройство богаделен, но и это сопряжено с великими затруднениями. Весьма редкий из духовенства при ста-

рости остается совершенно одиноким. При заштатных почти всегда есть или жена или дочери, не отданные в замужество, или сыновья, не окончившие воспитания и имеющие нужду в пристанище на вакантное время; так что, приходится принимать в богадельни почти целые семьи, как показывает опыт в небольшой богадельни, устроенной в Москве для духовенства графиней Толстой. Поэтому богадельни для заштатного духовенства, чтобы они достигали цели, должны быть устраиваемы не с калекками, и в общих палатах, как везде принято, а с отдельными комнатками, где призираемые могли бы находиться с родителями, которых не могут передать в чужие руки. При таких условиях богадельни для духовенства должны быть обширнее других и следовательно должны требовать большего капитала для устройства зданий.

Имея искреннее желание помочь этой нужде духовенства в московской епархии и находя возможным на епархиальные средства обеспечить содержание на первое время пятидесяти человек из заштатных священно и церковнослужителей, я не могу устроить необходимого для такой богадельни здания, особенно при дороговизне построек в столице и близко к ней.

В ведомстве министерства государственных имуществ Подольского уезда, в селе Острове есть остающиеся в настоящее время без употребления обширные здания, которые легко было бы приспособить для означенной цели.

Покорнейше прошу Ваше Высокопревосходительство обратить милостивое внимание на сие мое предложение и повергнуть к стопам Его Императорского Величества всеподданнейшую мою просьбу о пожаловании означенных зданий для богадельни в пользу духовенства московской епархии. Мне дает смелость изъяснить свою просьбу только уверенность, что этим я выполняю священную волю Всемилостивейшего Государя, в отеческой попечительности о благе подданных благоволившего обратить милостивый взор и на нужды православного духовенства.

Вашего Высокопревосходительства
покорнейший слуга
Иннокентий, М[итрополит] Московский.

ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 27–28 об.
Писарская копия. В левом нижнем углу надпись: «Его Высокопревосходительству министру государственных имуществ, генерал-лейтенанту Александру Алексеевичу Зеленому. № 223. 29 августа 1869 г.»

№ 2

Из донесения митрополита Московского и Коломенского Иннокентия Святейшему Правительственному Синоду о предполагаемых к устройству благотворительных учреждениях в зданиях села Остров в случае их уступки епархиальному ведомству.

7 ноября 1869 г.

[/.../] * Принимая во внимание, что при новых положениях, как то: а) при воспрещении священнослужителям избирать на свои места тех священников, которые соглашались бы оказать им и их семействам пособие на содержание; б) при предполагаемом сокращении приходских церквей и штата при них, многие из престарелых священнослужителей и их семейств должны оставаться без всякого обеспечения их старости; в) Попечительство о бедных духовного звания, имея обязанность оказывать пособие, кроме вдов и сирот, и потерпевшим от пожара и других случаев, мало имеет средств к удовлетворению нужд духовенства; г) определяемого от (так в тексте — *И. К.*) неиз-

*Опущено: Подготовленные Московской Духовной Консисторией данные о состоянии причта села Остров.

менного пенсионера за 35-летнюю службу немногие из священнослужителей достигают, — посему в благотворительных учреждениях для недостаточных священнодворковно-служителей и их семейств настает крайняя нужда, и, если здания бывшего в селе Остров писарского училища будут уступлены епархиальному ведомству, то в них предполагается устроить несколько благотворительных учреждений с домовою при них церковью, именно: 1) богадельни мужская и женская престарелых лиц духовного звания, 2) больницу, 3) первоначальное училище для несовершеннолетних детей, с квартирами для учителей и врача и 4) домовые и хозяйственные принадлежности.

О чем Святейшему Синоду благопочтительнейше доношу.

Вашего Святейшества нижайший послушник

На подлинном подписано: «Иннокентий, М. Московский».

ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 23–23 об.
Писарская копия. В левом нижнем углу надпись: «Святейшему Правительственному Синоду. № 285. 7 ноября 1869 г.»

№ 3

Отношение митрополита Московского и Коломенского Иннокентия архимандриту Иосифо-Волоколамского монастыря о. Гедеону с благодарностью за обещанное пожертвование в пользу устрояемой в селе Острове богадельни.

8 апреля 1871 г.

Высокопреподобный Отец Архимандрит!

На писание Вашего Высокопреподобия от 24 декабря 1870 года за № 84 я только теперь собрался ответить Вам. За обещанное от управляемого Вами Иосифова монастыря

пожертвование в пользу устрояемой в селе Острове богадельни для бедных и сирот из духовенства, изъявляю Вам искреннюю мою благодарность; да вознаградит Господь за оное вас и братство и обитель Вашу. При сем прошу Вас, если не всю, то половину жертвуемой монастырем суммы, ныне же препроводить в московское Попечительство о бедных духовного звания, которое в настоящий момент имеет нужду для означенного предмета.

Ваш вседоброежелательный слуга
Иннокентий
М[итрополит] Московский.

РГАДА. Ф. 1192. Оп. 4/1871 г. Д. 2. Л. 5.
Подлинник. Подпись — автограф.

№ 4

Отношение митрополита Московского и Коломенского Иннокентия Московскому генерал-губернатору князю Владимиру Андреевичу Долгорукову с запросом о том, есть ли препятствия к предполагаемому открытию богадельни в селе Отров.

15 ноября 1871 г.

Сиятельнейший князь, Владимир Андреевич!

Подольского уезда в селе Острове принадлежащие прежде гр(афине) здания с Высочайшего разрешения переданы министерством государственных имуществ в духовное ведомство. В настоящее время все постройки означенных зданий окончены, и открытие богадельни для престарелых священноцерковнослужителей, равно как и освящение устрояемого в ней храма, предполагается совершить в ноябре месяце. Покорнейше прошу Ваше Сиятельство не оставить меня уведомлением, не встречается ли с вашей стороны

препятствий к открытию означенной богадельни в селе Острове.

С совершенным почтением и преданностью имею честь
быть Вашего Сиятельства...

На подл(инном) подп(исано) «Иннокентий, М(итрополит) Московский».

ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 62–62 об.
Писарская копия. В левом нижнем углу:
«№ 272. Ноября 15 д[ня] 1871 года».

№ 5

Отношение митрополита Московского и Коломенского Иннокентия обер-прокурору Святейшего Правительственного Синода, графу Дмитрию Андреевичу Толстому о предстоящем открытии богадельни и освящении храма в селе Остров.

16 ноября 1871 г.

Сиятельнейший граф, Дмитрий Андреевич!

С истинным утешением спешаю донести до сведения Вашего Сиятельства, что дело, в котором Вы изволили принимать самое живое и искреннее участие, приведено к концу. В усадьбе с(ела) Острова Подольского уезда помещение для призрения бедного духовенства и при нем церковь и больница устроены, самое открытие богадельни и освящение храма предполагается совершить 26-го сего месяца.

Ежегодные средства к содержанию сей богадельни и освящение храма предполагается совершить 26-го месяца.

Ежегодные средства к содержанию сей богадельни имеются в виду более 11000 рублей серебром, из которых до 4000 рублей потребно будет на жалование служащим, отопление, освящение и прочее, а остальные за тем 7000

рублей останутся собственно на содержание призираемых. В настоящее время предполагается разместить 30 семейств.

С чувством глубокой благодарности Вашему Сиятельству за Ваше энергичное содействие делу призрения беспомощного духовенства, мы, участвовавшие в исполнении сего дела, единогласно положили на вышеуказанные средства устроить одну кровать в больнице при богадельне от имени Вашего Сиятельства.

Вашего Сиятельства...

На подл[инном] подп[исано] «Иннокентий, М[итрополит] Московский».

ГИАМО. Ф. 203. Оп. 521. Д. 5. Л. 63–63 об. Писарская копия. В левом нижнем углу: «№ 277. Ноября 16 д[ня] 1871 года».

РЕВОЛЮЦИЯ В ЦЕРКВИ: СЪЕЗДЫ ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН В 1917 ГОДУ

Шла третья седмица Великого поста. Но настроение у людей в церквах и на улицах было совсем не великопостным. Случайно оказавшийся в России иностранец мог подумать, что у русских наступила Пасха. Везде царило радостное оживление, прохожие на улицах троекратно целовались — «христосовались», поздравляли друг друга с праздником и кричали «Христос Воскресе!». И никто тогда не мог назвать это кощунством. 80 лет назад произошло долгожданное для современников событие — священники во всех храмах читали манифест об отречении Николая II. Российское общество весной 1917 г. находилось в эйфории от приобретенной свободы, лишь немногие в то время догадывались, каким тяжелым похмельем мог закончиться этот «праздник».

Февральская революция уничтожила юридическую основу, связывавшую Церковь с государством. Новая власть была «не «Божьей милостью», а «волею народа», или, точнее — «волею исторического случая», — справедливо замечает непосредственный участник этих событий А. В. Карташев. Но Церковь не смогла освободиться от диктата светской власти. Карташев объясняет это инерцией связи Церкви с государством, имущественной и финансовой зависимостью, растерянностью, царившей среди церковной иерархии, для которой «революция была катастрофой». Не последнюю роль сыграла «свойственная всем Церквам Востока лояльность в отношении ко всем политическим режимам»¹.

Итак, Церковь лишилась своего руководителя — монарха. Кто же оказался его правопреемником? Верховная власть в стране «вплоть до Учредительного собрания» при-

надлежала Временному правительству. Следовательно, Временное правительство и становилось коллективной главой Церкви. Но представить себе, каким образом могли разнопартийные министры в обстановке почти непрерывного кризиса руководить ведомством «не от мира сего», очень сложно. Настоящим правителем Церкви мог быть только обер-прокурор Синода, то самое «око государево», столь неприятное для иерархов Церкви, но без которого они не мыслили себе церковного управления. Временное правительство поставило на этот пост В. Н. Львова, думского деятеля, известного своими умеренными взглядами, хорошо знакомого с церковными проблемами, который на деле проявил себя как амбициозный политикан и авантюрист. Львов желал управлять Церковью, согласуясь только со своими представлениями и симпатиями. Он самолично разделил епископов на ретроградов и либералов, преследовал первых и, действуя неканоническими мерами, увольнял епископов по своему разумению.

Тактичный Карташев (товарищ обер-прокурора с 25 марта) отмечает лишь некоторую «истеричность» Львова. Но роль Львова как «хирурга Церкви» представлялась ему, да и всему Временному правительству, необходимой. Главной идеей нового обер-прокурора была борьба с распутинским влиянием. На деле Львов опасался не столько распутинских ставленников, которых тут же отправили на покой, сколько вообще консервативного епископского крыла. Расправа Львова над «реакционным» епископатом вызвала протест Синода, который в своем постановлении от 11–13 марта высказался против действий новой власти².

Карташев в своих воспоминаниях разделяет членов Синода на «консерваторов» и «умеренных». К консервативной части Синода он относит, помимо митрополитов Петроградского Питирима и Московского Макария, Владимира, митрополита Киевского, архиепископов Нижегород-

ского Иоакима, Черниговского Василия и протопресвитера Петроградского Петропавловского собора А. Дернова (до революции последний возглавлял придворное духовенство). Умеренными и «сравнительно либеральными», по его мнению, были архиепископы Финляндский Сергей (Страгородский) и Литовский Тихон (будущий патриарх), который жил в Москве после эвакуации из захваченной немцами Литвы, Гродненский Михаил, а также протопресвитер армии и флота Г. И. Шавельский. После увольнения Питирима и Макария Синод должен былделиться поровну между «либералами» и «консерваторами». Но это разделение существовало только в представлении Карташева. На деле же члены Синода выступали на удивление дружно. Синод безоговорочно одобрил переход власти от царя к Временному правительству и соглашался поддерживать все мероприятия последнего. Но когда дело касалось грубого вмешательства государства во внутренние дела Церкви, то члены Синода как один выступали против.

Львов не мог стерпеть такого своеволия своих «поднадзорных». В духе «лучших традиций» прежнего времени он распускает Синод под предлогом «созыва летней сессии» (14 апреля), и в новый Синод попадают исключительно лояльные епископы и священники, причем белое духовенство было представлено в значительно большем числе, чем ранее³. Из старого Синода остается лишь Сергей, да вызван был в Петроград после «грузинского пленения» архиепископ Тифлисский Платон. Новым членам Синода Карташев дает такие оценки: Агафангел, архиепископ Ярославский, — «спокойный и рассудительный администратор», Андрей, епископ Уфимский, — «человек молодой, пылкий и идеалист-реформатор, но не умудренный ни наукой, ни житейским опытом», Михаил, епископ Самарский, — «добрый пастырь»⁴. Среди священников было два профессора — А. В. Смирнов, профессор Казанского университета, и

А. П. Рождественский, профессор Петроградской духовной академии, из обновленцев первой волны⁵, — а также депутат IV Думы Ф. Д. Филоненко и Н. А. Любимов, протопресвитер Кремлевских соборов. По тогдашней терминологии, эти священники относились к прогрессивному духовенству.

Таким образом, революция наверху свершилась. Новый Синод безоговорочно готов был исполнять любую волю обер-прокурора. 29 апреля Синод выпустил послание, подтвердив, что Собор соберется в самом ближайшем времени. В тот же день был определен срок созыва Предсоборного совета — 11 июня. Но самая драматичная борьба за власть в Церкви развернулась не в Петрограде, а на местах, в губерниях.

Во всех 67 епархиях России весной 1917 г. прошли съезды духовенства и мирян. Весенние съезды — это целая эпоха в жизни Церкви, переходный этап от старого синодального строя к Собору.

«Глас народа — глас Божий» — был девиз новых властей, светских и церковных. Чтобы услышать этот глас и нужны были епархиальные съезды. Большинство съездов (внеочередных, а потому называвшихся «чрезвычайными» или «экстраординарными») приходится на период с середины апреля по вторую половину мая. Все съезды должны были собраться накануне Всероссийского съезда духовенства и мирян — своеобразной генеральной репетиции к Собору. Главными задачами съездов стала подготовка вопросов к Поместному собору, выборы на Всероссийский съезд и реформа епархиального, да и всего церковного управления.

Начало епархиальным съездам было положено за полвека до 1917 г., во время александровских реформ, в разных епархиях съезды собирались с разной периодичностью. Дореволюционные съезды состояли исключительно из духовенства (причем низшие клирики были представлены на них либо в незначительном числе, либо вообще отсутство-

вали), созывал съезды и председательствовал на них епископ. Все вопросы, выносившиеся на съезды, были заранее подготовлены епархиальной властью, а решения съездов не носили обязательного характера и сводились в основном к утверждению сметы расходов по епархии. Хотя съезды до 1917 г. в значительной степени были протокольными мероприятиями, но все же традиция их проведения была в какой-то степени заменой соборного управления. Священники встречались, обсуждали между собой злободневные вопросы и делились своими соображениями.

Исключением явился 1905 г., когда на революционной волне съезды собирались во многих епархиях. Тогда духовенство впервые почувствовало возможность свободно выражать свои взгляды, была сделана робкая попытка привлечь к участию в съездах и мирян⁶. И именно в то время епископы, клир и миряне высказались за скорейшие изменения в церковном управлении, потребовав созвать собор. Тогда впервые за двухвековой синодальный период прозвучал соборный голос Церкви. И власть услышала этот голос, началась подготовительная работа, но сам собор, как известно, после спада революции 1905–1907 гг. был отложен «до лучших времен».

Съезды собирались и после Всероссийского съезда духовенства и мирян, и после начала работы Собора. Но когда решение главных вопросов церковной жизни стало достоянием Собора, съезды потеряли жизненно важное значение для всей Церкви. Они могли снова стать, как прежде, необходимыми, но обычными мероприятиями епархиальной жизни, если бы не новая революция.

В исторической литературе практически не уделялось внимания съездам как самостоятельному явлению (например, Пospelовский отводит им половину страницы, но даже и в этом тексте он дает не совсем верное представление о съездах⁷), крайне мало встречается упоминаний о съездах

в воспоминаниях современников. Последнее обстоятельство можно объяснить тем, что при ретроспективном взгляде на события этой бурной эпохи провинциальные съезды могли просто потеряться за более значительными событиями церковной и светской жизни, оказавшими куда большее воздействие на судьбы Православной Церкви и всей страны.

Тем не менее по этому вопросу существует хорошая источниковая база. Копии протоколов съездов направлялись в Синод и находятся в фондах Канцелярии Синода и Канцелярии обер-прокурора. Помимо протоколов, отчеты о съездах публиковались в местных епархиальных ведомостях и церковно-общественной прессе, сообщения о них регулярно появлялись в центральном церковном органе — Всероссийском церковно-общественном вестнике. Конечно, официальные отчеты дают несколько односторонний взгляд на проблему. Но в дополнение к ним есть переписка и жалобы отдельных лиц и целых групп духовенства, мирян и проч., которые находятся в тех же архивных фондах, а также в областных архивах, а также дискуссионные статьи в местной прессе. В совокупности эти источники позволяют создать представление о том, насколько сложным и противоречивым явлением были съезды.

В рамках одной статьи невозможно осветить все проблемы съездов духовенства и мирян. Цель этой работы состоит в том, чтобы только обозначить основные тенденции съездов и показать их роль для Церкви и всего российского общества в 1917 г.

* * *

Один из первых вопросов, которые мы вправе себе задать — кто был в действительности инициатором съездов? Пospelовский утверждает⁸, что это — Совет по делам Православной церкви, образованный членами Думы. Это утверждение документально не подтверждается. Даже если

предположить, что члены этого Совета только и разъезжали бы из епархии в епархию, то и в этом случае они не смогли бы организовать столько съездов одновременно. В некоторых епархиях (например, в Московской) сам обер-прокурор Синода давал инструкции архиереям и секретарям духовных консисторий организовать съезды. Однако можно сказать с уверенностью, не будь его указаний — съезды все равно бы собрались. Такова была логика революционных событий, затронувших все стороны российской жизни. Съезды в 1917 г. стали формой общественного бытия, основным видом гражданской и политической активности всего населения, и духовенство, имея более чем полувековую традицию проведения съездов, неизбежно должно было «вливать в старые мехи новое вино». Формально съезд должен был созывать епархиальный архиерей, но в 1917 г. мало кто обращал внимание на формальности. Указ о созыве съезда мог подписать любой викарный архиерей, если епархиальный этого сделать не хотел, да и просто губернский исполком (который не следует путать с исполкомом советов: губисполком был преемником единственной легитимной власти в губернии — губернской земской или городской управы).

Помимо Совета по делам Православной Церкви, другим центром идей обновления церковной жизни был радикальный «Всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян» А. И. Введенского. Но говорить серьезно о его влиянии за пределами Петрограда не приходится. Хотя социалистические идеи, которые проводил Союз, то и дело высказывались то на одном, то на другом съезде, нет оснований ставить это в заслугу Введенскому. Политизация и «социализация» духовенства, особенно низшего клира, была столь велика, что не нуждалась в подогреве из центра. Но все же основная часть так называемого «прогрессивного духовенства» стояла правее Введенского и

по идеям была близка Петроградскому союзу прогрессивного духовенства, наследнику первой волны обновленцев. Во главе этой группы стояла, как правило, церковная интеллигенция — преподаватели светских и церковных учебных заведений. Но, по сравнению с Петроградом, в епархиях эта прослойка была очень мала. «Прогрессивным» священникам удалось возглавить революционное движение духовенства и мирян, но это движение не было партией. Объединившиеся на волне революционных преобразований группы духовенства и мирян имели разные интересы. Псаломщиков и дьяконов интересовала в первую очередь практическая сторона, а не абстрактные идеи обновления Церкви. Лояльность к правящему режиму была в крови у большей части духовенства. Когда правил царь, большинство было монархистами, после революции съезды поддерживали социалистические идеи. После спада первой революционной волны и наступившего отрезвления, многие из тех, кто причислял себя к прогрессивному духовенству, отвернулись от этого движения и заняли более умеренную позицию.

В первые дни после революции центром общественной жизни в епархиях стали собрания городского духовенства, которые явились своего рода прологом к съездам. Сельское духовенство, более консервативное и несколько оторванное от общественной жизни, проявило себя не сразу. Вслед за первыми стихийными собраниями начали организовываться так называемые Союзы духовенства и мирян, обычно с эпитетом «демократические». Признаком нового времени стало равноправное участие в собраниях и союзах духовенства и низшего клира — дьяконов и псаломщиков. После первых революционных восторгов в среде духовенства начались раздоры. Сгруппировались две фракции — с одной стороны городские священники, с другой — дьяконы и псаломщики. В число последней фракции входили некоторые наиболее радикально настроенные священники, они же и возглавляли

ее. Эту фракцию, как правило, поддерживали местные власти. Благодаря такому разделению, собрания духовенства проходили в обстановке острой социальной полемики и привели к началу конфликта между священниками и низшими клириками.

Проиллюстрировать этот конфликт документальным материалом очень трудно. Подробных протоколов на собраниях духовенства не велось, и уж вовсе не приходится говорить о стенограммах (как не было стенографистов и на самих съездах). О межфракционной борьбе перед съездами и на съездах мы можем узнать по отдельным жалобам, материалам, попавшим в печать. Но церковную прессу почти повсеместно контролировало «прогрессивное» духовенство, а отдельные жалобы не всегда объективны. Нижегородский съезд предоставляет уникальный источник, более подробно, чем сами протоколы, описывающий все события съезда. Это официальная жалоба городского духовенства на съезд, направленная в Синод (с ведома самого съезда). Жалоба содержит подробный комментарий к протоколам съезда и всю историю предсъездной борьбы⁹.

С началом революции инициативу по обновлению церковной жизни в Нижнем Новгороде взяло городское духовенство. Архиепископ Иоаким, член Синода, сразу оказался не у дел. Епархией управлял викарный епископ Лаврентий, хотя назвать его деятельность управлением можно было лишь с большой долей иронии. В действительности он оказался безвольной игрушкой в руках революционизированного духовенства. В других епархиях дело обстояло сходным образом. В Екатеринославской епархии съезд организовал ректор духовной семинарии, а местный архиерей Агапит, хотя и не был сразу смещен, но во всех событиях ему была отведена роль статиста¹⁰.

В течение марта во всех епархиях состоялись первые городские собрания духовенства (3 марта в Нижнем Новго-

роде, 7 марта в Екатеринославе). Первой приметой революции было широкое участие в них псаломщиков и мирян. В марте во многих епархиях собрания созывались через каждые 5–10 дней. Кроме революционных речей и неопределенных резолюций они ничего не дали. В Нижнем Новгороде с первого же собрания инициативу взял на себя законоучитель мужской гимназии священник В. С. Гагинский. Главной жертвой его красноречия стали епископы, которых он скопом обвинил в «ненависти к интеллигенции». На одном из собраний был образован Комитет объединения духовенства (далее — Комитет), главой которого был избран тот же Гагинский. В состав Комитета вошли поровну священники, дьяконы и псаломщики (по 5 чел.). Его задачей стало «предварительное обсуждение вопросов, поднятых на собраниях городского духовенства». Аналогичные комитеты или союзы были образованы и в других епархиях, но в Нижнем Новгороде монополизация управления епархией одной группой духовенства проявилась особенно остро.

Через две недели после первого собрания в Нижнем произошла размолвка между Комитетом, т. е. прогрессивным духовенством, и городскими священниками. Комитет поместил в нескольких газетах свою телеграмму первоприсутствующему в Синоде митрополиту Владимиру с просьбой разрешить не поминать за богослужением арх. Иоакима, который официально оставался действующим архиереем. Эта телеграмма не была согласована с собранием духовенства, и священники стали протестовать. В период между собраниями дьяконы и псаломщики устроили собственное собрание, на котором выработали свою программу и затем на общем собрании «устроили обструкцию против священников». Большая часть священников покинула собрание под крики низшего клира, который поддержал действия Комитета. Епископ Лаврентий не смог противодействовать воле большинства, он и в дальнейшем сохранял нейтраль-

тет в схватке между двумя партиями духовенства, хотя можно угадать, что его симпатии были на стороне более консервативных священников. Последние в ответ организовали свои пастырские собрания и выбрали «Пресвитерский совет». Дьяконы и псаломщики обвинили священников в сепаратизме и продолжали проводить свои собрания, на которых постановили «не принимать благословения от священников, не целовать у них рук, не обязательно служить с приготовлением по воскресным и праздничным дням». Газетную войну выиграла представители дьяконской партии. Тогда городские священники создали свою организацию, которую называли, несколько неудобопроизносимо, «Спасо-преображенским православным братством возрождения церковно-общественной жизни». Епископ Лаврентий не успевал давать благословения и тем и другим.

Эти организации поначалу не были антагонистами. Члены Комитета объединения духовенства вошли в Совет братства, однако спустя некоторое время со скандалом покинули его. С другой стороны, некоторые члены Комитета занимали более умеренную позицию и продолжали сотрудничать с Братством. Но к апрелю разделение нижегородского духовенства на две враждующие группы оформилось окончательно.

Главным камнем преткновения для этих групп стал грядущий съезд. Инициативу по его созыву Комитет духовенства взял в свои руки. На очередном пастырском собрании под председательством епископа, где присутствовали и члены Комитета (из числа священников), было поручено Комитету вместе с предсъездной комиссией, избранной еще предыдущими съездами, выработать программу и правила выборов делегатов на съезд. По новым правилам право быть избранными получили «заштатные священники, церковнослужители и члены консистории», а также военные

священники, по сходным правилам избирались и другие съезды.

По вопросу о времени созыва съезда между комитетом и городскими пастырями разгорелась настоящая война. Комитет хотел созвать съезд в конце апреля, но постановлением пастырского собрания он был отложен до второй половины мая, чтобы подготовить программу (а может быть, в надежде на то, что время пройдет и страсти поутихнут). На этом этапе в конфликт вмешалась местная власть. При губернском исполкоме была создана Контрольная комиссия над консисторией, которая *постановила* созвать съезд 3 мая. Пастырскому собранию удалось оставить за собой последнее слово, и съезд был назначен на 15 мая. Но на этом вмешательство светских властей не прекратилось. Губернский исполком вмешался в процедуру выборов, отдав приказ провести общие выборы по епархии (вместо выборов по куриям, когда священников избирают священники, мирян миряне и т. д.). По такому принципу делегаты от духовенства должны были избираться фактически мирянами, которых было большинство в низовых собраниях. От имени исполкома епископу Лаврентию было направлено предписание: «иметь строгое наблюдение за точным исполнением правил о выборах, какие были выработаны Комитетом объединения».

Такая явная поддержка светской властью одной из фракций духовенства не вызывала ни у кого удивления. Церковь не воспринималась ни населением, ни властями как нечто отдельное от государства. Сам лозунг отделения Церкви от государства был не более чем революционной фразой. Изменились только акценты. Старая власть поддерживала наиболее одиозные фигуры в Церкви, новая решила поддержать «угнетенный класс», дьяконов и псаломщиков. Идеи радикального обновления Церкви были созвучны радикальному обновлению всего государства, а что касается церковных догматов, то всевозможным революци-

онным комитетам не было до них дела. Здесь стоит привести два примера. В Нижегородской Контрольной комиссии над консисторией экспертом по церковным делам был бывший псаломщик, уволенный «за продолжительное уклонение от службы в приходе»¹¹. На Украине дело обстояло еще хуже. Там министром исповеданий автономного правительства Центральной Рады стал расстрига Микола Бессонов, бывший епископ Енисейский Никон (депутат IV Государственной Думы). Уличенный в распутстве, он, не дожидаясь отстранения от должности, послал в Синод заявление о снятии сана и отречении от веры. Верхом цинизма было его требование выплачивать ему пенсию от Синода¹². На посту министра он сделал все, что было в его силах, для борьбы с ненавистной ему Церковью.

При таком раскладе сил у традиционно настроенных священников не было шанса победить на выборах делегатов съездов. И все же на Нижегородских выборах представители радикального крыла провалились во всех городских округах¹³.

* * *

Состав съездов определялся максимально широким участием низшего клира и мирян. Миряне, псаломщики и дьяконы составляли абсолютное большинство на съездах. Выборы от благочиний проходили по схеме — половина депутатов от духовенства, половина от мирян. Места от духовенства, как правило, делились поровну между священниками и низшим клиром. На Нижегородском съезде места распределялись в пропорции 2+2+3 (священники, низший клир, миряне)¹⁴. Полоцкий съезд, который был не совсем типичным, избирался по принципу — 1 представитель от духовенства, 1 от старост и 1 от мирян. Особое представительство старост — не совсем обычно (на других съездах старосты проходили по курии мирян), в результате приходской реформы старосты должны были потерять свое былое

значение. При таком представительстве участие псаломщиков, которые должны были проходить по курии духовенства, было сведено к минимуму¹⁵.

Обычно миряне являлись на съезд в большем количестве, чем было предусмотрено инструкцией по выборам. Кроме того, в состав съездов включались представители от учебных заведений, духовных и светских. Таким образом при любом раскладе мирян было значительно больше, чем духовенства, священники оказывались в незначительном меньшинстве. Среди первых преобладали крестьянские депутаты, но не они, как правило, задавали тон съезду.

Общее число депутатов на съездах колебалось от 250 до 500. На Нижегородский съезд было избрано около 340 депутатов, из которых миряне и псаломщики составляли абсолютное большинство. Священников от Нижнего Новгорода было всего 6.

Вопрос о легитимности съездов представляется риторическим. После февральской революции начался процесс, хорошо знакомый тем, кто пережил падение советского государства: когда старые законы уже полностью дискредитировали себя, а новых просто нет. То же происходило и в 1917 г. Съезды считали, что именно они должны создать новую правовую основу церковного устройства, поскольку являются выразителями интересов церковного народа. Случалось, что съезды нарушали канонические основы церковного строя, но заявляли, что возвращаются к ним. Епископы никак не могли повлиять на решения съездов. Ведомство обер-прокурора вело себя очень непоследовательно, иногда выступая с осуждением самочинных действий съездов, но чаще закрывая на все глаза. Резкой критике в церковной прессе подверглись первые мартовские съезды. За месяц революционной неразберихи трудно было хорошо организовать съезд, в этих съездах, как правило, принимала участие лишь часть духовенства епархии — в основном город-

ское духовенство, которое часто не думало о нуждах сельских священников.

Сами съезды стали кульминацией всех предыдущих событий весны 1917 г. Если до съездов борьба шла между двумя группами духовенства — городскими священниками и «прогрессивным духовенством», то теперь появились новые противоречия — между городским и сельским духовенством, между сельским духовенством и крестьянами из-за земельного вопроса. Полемика между низшим духовенством и священниками потеряла характер идейной борьбы и перешла на социальную почву. Обстановка на съездах полностью зависела от инициаторов съезда.

Вот какую характеристику получил Нижегородский съезд от депутатов-священников: «Под ... руководством [Комитета объединения духовенства и священника Гагинского] съезд оказался крайне беспорядочным и бурным, чуждым братского и церковного единения; беспорядочными, произвольными, односторонне-пристрастными и во многих случаях незаконными оказались и его постановления»¹⁶. Сельское духовенство приехало на съезд ранним утром. Городские же священники собрались только к 11 утра. Пока их не было, в здание училища, где проходил съезд, прибыли члены Комитета и его сторонники и стали агитировать в свою пользу. (Среди них были представители от Сормовских заводов.) В училище явился и сам о. Гагинский, поклонился всем депутатам в ноги, и стал говорить о себе, как о пострадавшем от старого режима (за штат Гагинский был уволен потому, что получил место законоучителя Общественной мужской гимназии Нижнего Новгорода¹⁷). Земной поклон принес успех комитетчикам.

После начала съезда, в зале собралось много посторонней публики, митинг, начавшийся утром, продолжался и в зале заседания. Съезд постановил принять членов Комитета всем составом (14 чел.). Голос противников такого решения

потонул в общем гаме. Съезд начался, как митинг, «с вставанием на стол и проч.». При голосовании «поднимали руки и депутаты и не депутаты». В состав съезда были приняты представители от местных просветительских и учебных учреждений. Но членов Спасопреображенского братства съезд категорически принять отказался. Даже выступить его представителю с посланием от братства не дали. О расстановке сил свидетельствует голосование за председателя. За Гагинского проголосовали 245 депутатов, против 45. Главный его противник, один из авторов «жалобы», кафедральный протоиерей Порфирьев получил на стадии выдвижения кандидатур 34 записки, а епископ Лаврентий — только 7. Сторонники Гагинского были избраны в президиум, количество членов которого было громадным — 9 товарищей председателя и 10 секретарей.

Такая организация съезда обеспечила возможность проводить любые решения, которые устраивали членов Комитета. Меньшинство полностью игнорировалось. Возник эффект агрессивно-послушного большинства, которое грубыми выкриками не давало говорить ораторам другой стороны. Допускались прямые выпады против городского духовенства. Крестьяне говорили, что «они никогда и нигде такого беспорядка и безобразия не видали, что даже на прежних «пьяных» сельских сходах было много лучше»¹⁸. Многие городские депутаты перестали ходить на заседания съезда.

Сломив сопротивление оппозиции, Комитету удалось быстро провести все решения в нужном ему ключе, получить самые широкие полномочия от съезда, которые фактически полностью передавали власть в епархии в его руки. После этого съезд под предлогом наступления праздника Троицы распустили, пообещав устроить вторую сессию.

Практически все съезды имели ясно выраженную политическую платформу. Прямо о поддержке той или иной партии ни один из съездов не заявил. Политическая программа съездов определялась следующими вопросами:

1) Поддержка Временного правительства.

Все съезды безусловно выражали поддержку новой власти, но правительство требовало от Церкви активно пропагандировать свои мероприятия. На первом месте в этом ряду стоял «Заем свободы». Все священники должны были агитировать население на проповедях подписываться на этот заем, апеллируя не только к патриотическим чувствам своей паствы (на что у Временного правительства надежды было мало), но и разъясняя крестьянам выгодность этого займа (заем давал 5% годовых при обвальной инфляции в стране до 1000%). Такая агитация в будущем могла еще больше подорвать и так не слишком высокий авторитет духовенства. Священники должны были призывать к сдаче хлеба по фиксированным ценам, продолжению войны, если не до победного конца, то до справедливого мира. О непопулярности этих лозунгов весной и летом 1917 г. говорить не приходится. Также священники обязывались произносить проповеди против дезертиров, и это в тот момент, когда многие дезертиры, вернувшись домой, верховодили на сельских сходах. Именно по отношению съездов к этим вопросам и можно судить об их лояльности к Временному правительству.

2) Отношение съездов к земельному вопросу.

Этот вопрос был самым болезненным для духовенства. Крестьяне по всей России отбирали землю не только у помещиков, но и те небольшие земельные участки, которые нарезались сельскому духовенству и были едва ли не единственным источником его существования. Некоторые съезды, до конца верные социалистическим идеям, принимали

решения о передаче всей земли «трудовому народу». Перед остальными съездами встал вопрос, либо пойти на конфликт с крестьянами, составлявшими большинство тех же съездов, либо искать компромиссное решение.

3) Определение роли Церкви в новом государстве.

Политическая программа съездов могла быть выражена в приветственных телеграммах в адрес Временного правительства, Петросовета, Государственной думы и других властных структур, а также в специальных постановлениях. Очень выверенным можно назвать курс Нижегородского съезда. С особой теплотой составлена телеграмма в адрес Крестьянского съезда, осторожно — в адрес Петросовета. Съезд выразил общую поддержку политике Временного правительства, но ни о какой поддержке его мероприятий речи не было. Сам факт отправки приветственных телеграмм в адрес Петросовета, Совета солдатских депутатов и др. советов свидетельствует о политических симпатиях съезда. Но даже в телеграмме солдатскому совету съезд ничего не говорит о поддержке войны, равно как обходит вопрос о земле и др. Тот же съезд четко и недвусмысленно определяет свое кредо по вопросу церковно-государственных отношений: «какой бы строй правления ни был установлен имеющим быть Учредительным собранием, православная Церковь всегда будет пользоваться правами свободы и самоопределения в своей внутренней жизни, а православная вера останется первой между равными», это положение уточняется в докладе об устройстве прихода, одобренного съездом: «Церковь должна быть автономна в своем внутреннем самоуправлении, но государство обязано поддерживать и материально, и защищать ее достоинство»¹⁹.

Другие съезды были менее осторожны.

Полоцкий съезд по полной программе высказался за мероприятия Временного правительства — по поводу хлеба, и войны, и дезертиров, и займа. В отличие от других съез-

дов, Полоцкий съезд даже послал приветственную телеграмму главнокомандующему, что объясняется близостью к фронту. Была пропета «вечная память положившим душу свою за други своя в борьбе за свободу». Помимо призывов возгласить «осанну» новому порядку съезд призвал передать всю землю, включая церковную, крестьянам, оставив причту «незначительные наделы». Содержание духовенства планировалось осуществлять за государственный счет.

Тверской съезд определенно высказался за демократическую республику и лозунг «власть и земля — народу», оставив важнейший вопрос об отношениях между Церковью и государством на усмотрение Всероссийского съезда духовенства и мирян.

Нужно отметить, что диапазон колебаний между разными политическими программами был не очень значительный. Все съезды соглашались, что Православная Церковь должна занимать в новом государстве место *Prima inter pares* (первая среди равных конфессий — формулировка Всероссийского съезда духовенства и мирян), все съезды в той или иной степени поддерживали политику Временного правительства в отношении Церкви, все съезды выступали за установление государственного жалования духовенству, хотя это и расходилось с принципом отделения Церкви от государства.

* * *

Какие же вопросы более всего интересовали съезды духовенства и мирян?

На первом месте стоял вопрос о епархиальном управлении, т. е. о власти в епархии. На съездах окончательно оформилось желание многих епархий избавиться от своих епископов. Епископский конфликт имел две стадии. На первой — епископов смещал обер-прокурор. Когда это не

удавалось сделать прямо (как в Черниговской епархии), обер-прокурор форсировал созыв съезда, используя для этого викарных епископов и секретарей консистории. На второй — против епархиальных архиереев выступали сами съезды. В этом случае обер-прокурор мог быть не заинтересован в увольнении того или иного архиерея, как это было в Тверской и Нижегородской епархиях, там вопрос с увольнением старого епископа и избранием нового тянулся до осени. Съезды могли не устранять своего архиерея, а устроить выборы (как в Екатеринославской епархии).

Но оставался епископ на своей кафедре или нет, по сути значения не имело. Власть в любом случае переходила к новым органам. И здесь дело было не столько в непопулярности того или иного епископа, сам принцип епископской власти в Церкви подвергся сомнению. Даже те архиереи, которые проявили впоследствии твердость в управлении епархиями, в тот период вынуждены были подчиниться общему настроению и передать управление органам епархиальных съездов, оставшись сторонними наблюдателями происходящих событий.

После начала революции епископы полностью потеряли инициативу. Съезды собирались помимо их воли, а епископ мог задним числом благословить или не благословить Съезд — дела это не меняло. Так, в Твери правящий епископ Серафим (Чичагов) сам созвал съезд и отслужил молебен перед его началом. И тем более для него было неожиданным решение съезда сместить его с кафедры. Серафим обвинялся в том, что он «чужд епархии, оставил ее в тяжелую минуту без руководства, что он принимал анонимные письма и давал им ход, что он ввел полицейский строй в епархии, что он проведен в Тверь темными силами, что он — слуга старого режима, постоянно призывавший духовенство к борьбе с революционными настроениями и пр.»²⁰. Необходимо отметить, что в отличие от Нижегородской епархии,

когда никто из депутатов не выступил в защиту своего архиерея, на Тверском съезде раздавались голоса в поддержку Серафима. Некоторые депутаты указывали на «церковно-патриотические заслуги» Серафима, его заботу «о бедных членах клира, о семьях и сиротах призванных на военную службу». Но эти доводы, а также призыв к миру «во имя христианской любви» и ссылки на Двукратный собор, согласно канонам которого удаление епископа возможно только добровольное или по суду, успеха не имели. В резолюции съезд «выразил желание» отставки Серафима по причине «недоверия к [его] церковно-общественной деятельности».

Но одно дело постановить, другое — осуществить это решение. Съезд послал делегацию к своему архипастырю, чтобы они зачитали ему послание съезда. Реакция Серафима была объяснима, но все же отражала менталитет многих епископов старого поколения, которые относились к своему служению как к государственной службе. Серафим принялся перечислять свои заслуги перед Государственной думой и в других епархиях (при этом архиепископ показал делегации альбомы с хвалебными отзывами о себе). Владыка предъявил свои претензии к съезду, которые характерны и для других епархий: съезд собрался не по его воле (хотя он официально благословил организацию съезда), он не утверждал вопросы съезда. В Нижегородской и ряде других епархий формально эта процедура утверждения епископом вопросов и постановлений съезда присутствовала, но только при условии полной лояльности епископа по отношению к съезду. Такой «карманный» епископ нужен был и Тверскому съезду. Когда на том же съезде возник вопрос о переизбрании викарного епископа Арсения, тот сам прибыл на съезд, выступил с пространной речью, сказав о «трудности епископского служения» в огромной епархии, «указал и на возможные с его стороны ошибки» и обещал, что впредь их

не будет. Хотя перед этим съезд был весьма воинственно настроен по отношению к епископату вообще, после перерыва, когда владыка Арсений пообщался с дьяконами и псаломщиками, съезд принимает постановление о «желательности» совместной работы с ним. И с этого момента епископ Арсений не только участвует в работе съезда, но и становится фактическим главой епархии²¹.

Примером других отношений между съездом и своим архиереем был Полоцкий съезд, один из самых коротких и самых продуктивных съездов. Епископ Кирион получил полную поддержку съезда, несмотря на свое отсутствие (он был командирован в Тифлис)²².

В целом положение епископов в 1917 г. чем-то напоминало кандидатов в депутаты. Епископы вынуждены были предлагать свои услуги в нескольких епархиях, при этом иногда их отношение к епископской службе было весьма практичным. Известный нам по делу Макария викарный епископ Верейский Модест из-за своей нерешительности в деле смещения своего епархиального архиерея был отправлен в Рязань. Там он пытался сначала сам стать епископом, потом провести своего кандидата, но ничего у него не получилось. После неудачи на выборах он пишет обер-прокурору: «Бог с ней, с Рязанью. Не пошлете ли еще куда и нельзя ли освободить меня от данной командировки»²³.

И все же в результате ни один съезд не сместил ни одного епископа. Этого нельзя было сделать по церковным правилам. Съезд мог принять соответствующее решение и обратиться к обер-прокурору, а уже дело того было убедить архиерея подать в отставку (для большей убедительности архиерей мог быть арестован и вывезен в столицу). Как показывает история с московским, нижегородским и тверским архиереями, которые в отставку подавать не спешили (дело с последними двумя тянулось до осени), если епископ твердо стоял на своем, сместить его было чрезвычайно сложно.

Отношение съездов к епископату было частью общего отрицательного отношения к монашеству среди белого духовенства и мирян. В большинстве съездов весны 1917 г. монашество участия не принимало. Исключением явился Калужский съезд, где были представители монастырей, хотя и в незначительном числе. Не смотря на то, что вопроса о необходимости монашества вообще на этом съезде не возникало, высказывались идеи об устранении монашествующих из церковной жизни, одновременно на монастыри перекладывались многие церковные расходы, не только Синода и общецерковных мероприятий (таких как Собор), но и самих съездов, на которые монашество не было допущено (например, Воронежский съезд²⁴).

Даже в целом умеренный Полоцкий съезд относился к монашеству резко отрицательно. В программной речи, которую произнес директор семинарии А. И. Шестов, монашество было указано в ряду «самого опасного для свободы». Ученое монашество Шестов назвал «единственным источником [власти в] прежней правящей церкви» и вынес приговор монашеству: «Монахи должны быть устранены от мирской жизни; их нельзя устранять от великого дела, от устройства спасения своей души. Пусть они идут в пустыни и келии. Этого требуют и интересы церкви»²⁵. Пензенский съезд пошел еще дальше и постановил отобрать землю у монастырей и передать ее трудовому народу²⁶.

В тех случаях, когда епископов избирал съезд (Нижний Новгород, Рязань), монашество не могло принимать участие в его избрании. Но в ряде епархий (Петроградской, Полоцкой, Тверской и др.) съезд передал полномочия по избранию епископа епархиальным соборам. В некоторых случаях (Петроградская епархия) епархиальный собор даже заменил собой съезд. Главным отличием соборов от съездов стало участие в них представителей от монастырей,

а также особая молитвенная обстановка, которая позволяла принимать решения без спешки, раздражения и разделения на фракции.

Но даже на соборах представители от монастырей присутствовали в незначительном числе, и обычно от монастырей избиралось только по одному представителю.

Именно отрицательное отношение съездов к монашеству стало причиной принятия съездами положения о белом выборном епископате. Если выборность епископата никем не отрицалась, то положение о белом епископате каждый съезд принимал в собственной редакции. Например, Полоцкий съезд, постановив, что «Монашество для рукоположение во епископа не обязательно», принял оговорку об обязательном celibate для белого епископата²⁷. В целом съезды высказались за введение белого епископата наравне с черным, но в некоторых случаях речь шла исключительно о белом епископате (Пензенский, Рязанский съезд). Так, Тверской съезд принял решение избирать епископов только из белого духовенства, без принятия ими монашества²⁸.

* * *

Помимо введения белого епископата, Съезды выступали за изменение многих традиций церковной жизни, за так называемую «эмансипацию духовенства». Пензенский съезд духовенства и мирян (25 апреля — 1 мая) постановил «предоставить духовенству право посещать места общественных собраний, не стесняясь костюмом и волосами». Это означало, что «священнослужители имеют право появляться в концертах, театрах, в собраниях, но непременно в костюмах, присвоенном их званию»²⁹. Более актуальным вопросом стал вопрос о второбрачии духовенства. Речь шла, разумеется, не о возможности развода, а о праве вступать во второй брак вдовым священникам. «Прогрессивное» духовенство считало этот вопрос фактически решенным. Чуть не

в каждом номере Всероссийского церковно-общественного вестника появлялась статья на эту тему. В этих статьях с канонической и практической стороны доказывалась необходимость скорейшего разрешения вступать вдовым священникам во второй брак. Все съезды, которые вообще этот вопрос рассматривали, высказались более или менее определенно за разрешение. Тот же Пензенский съезд принял пожелание о разрешении духовенству вступать во второй брак, но отложил этот вопрос до Собора³⁰. Так же поступили и остальные съезды. Причиной того, что этот вопрос так и не был разрешен, было преобладание на съездах псаломщиков и мирян, для которых этой проблемы не существовало. Значительное же число священников выступало против разрешения второго брака, что стало очевидно на Соборе, а сами вдовы священники (из которых далеко не все настаивали на второбрачии) никакой роли на съездах не играли.

В этом же ряду стоял и женский вопрос — могут ли женщины активно участвовать в церковной жизни. В этом вопросе съезды произвели настоящую революцию — участие женщин на епархиальных съездах никто не мог представить еще за несколько месяцев до этих событий. На Нижегородский съезд было избрано несколько женщин (учительниц ряда городских училищ). Перед съездом женщины-депутаты вели активную агитацию за принятие в состав съезда группы радикального духовенства, что вызвало шок у городских батюшек³¹. Более того, одна из депутаток была избрана в президиум съезда, то же самое было и на Волынском съезде, где в президиум была избрана одна представительница от женских организаций, о чем с нескрываемым возмущением пишет митрополит Евлогий³². Правда, вопрос об избрании женщин в органы епархиальной власти на этом съезде не стоял. Другие съезды также не стали из-

бирать женщин в высшие епархиальные органы. (Воронежский съезд снял этот вопрос с обсуждения³³).

Равноправное участие женщин в приходских собраниях никем не оспаривалось. При созыве Калужского собрания необходимость участия женщин объяснялась тем, что «последние, как матери и близкие детям, дающие им первое религиозное воспитание, могут много способствовать выяснению на собраниях церковных вопросов»³⁴. На съезде также предполагалось участие женщин как представительниц от епархиальных женских училищ. Екатеринбургский съезд впервые допустил женщин исполнять должность псаломщика, но без включения в клир³⁵. Это было одним из немногих нововведений, которые прижились в Церкви. В период гонений, когда служить в Церкви стало небезопасно, многие женщины заняли места псаломщиц.

При избрании делегатов на епархиальные и Всероссийский соборы ситуация была уже другой. Женщины пользовались лишь пассивным избирательным правом на уровне прихода. При выборах на Петроградский епархиальный собор специально указывалось, что согласно древней практике участие женщин на соборах не допускается и решить этот вопрос может только Поместный собор³⁶, хотя в то же время предусматривалось участие представительниц от женских монастырей.

Для того, чтобы захватить власть, недостаточно было просто сместить епископа. Нужно было создавать новые органы епархиального управления. Существующие органы — консистории — не вызывали доверия у депутатов, которые видели в них лишь бюрократическую машину управления Церковью. Как говорил один делегат Полоцкого съезда: «Консистория — страшное, ненавистное учреждение. На ее фронтоне вековая надпись: «Истинно отсюда не уйдешь, пока не отдашь последней полушки, пока не истяжут твою душу»³⁷.

В середине мая Синод принял «Временное положение о церковно-епархиальном совете». Предполагалось создание церковно-епархиальных советов из представителей клира и мирян под председательством епархиального архиерея, избираемых на три года. Но дело в том, что многие съезды собирались либо до, либо во время выхода этого постановления, и учесть его не было возможности, да и желания. Постановления съездов о епархиальных органах управления отличались большей четкостью, чем синодальное, и однозначно отнимали все властные полномочия у епископа и передавали их новым Церковно-епархиальным советам.

О свободном творчестве в данной области свидетельствуют даже названия новых епархиальных органов: Воронежский съезд организовал «Церковно-епархиальный комитет с епископом»³⁸, а Нижегородский и вовсе учредил Комитет объединения духовенства и мирян, где роль епископа сводилась к функциям консультанта по каноническим вопросам, которого Комитет может пригласить, а может и не пригласить, Костромской же съезд просто учредил Исполнительный комитет³⁹.

Но большинство съездов все же сохранило, хоть и с оговорками, аппарат консистории, поскольку новоизбранные епархиальные органы власти не имели необходимого опыта управления. Сохранив же консисторию, они могли только «наблюдать и проверять», получая неплохое, по епархиальным меркам, жалованье⁴⁰.

Вместе с новыми органами епархиального управления съезды зачастую избирали даже секретаря духовной консистории, хотя и не имели на это право. Так, Полтавский съезд 26 мая переизбрал секретаря, и Львову пришлось в течение месяца разъяснять, что секретарь духовной консистории — представитель обер-прокурора и переизбранию не подлежит. Проблема с секретарями и консисториями так и

не была решена государственной властью до октябрьского переворота.

Переустройство прихода было основной темой всех епархиальных съездов. Соответствующие секции были организованы первыми. Но результаты их работы были мизерными. Все проекты съездов по реформе православного прихода носили следы крайней спешки, поскольку соответствующие секции работали над проектами от силы 2–3 дня и ни о какой серьезной разработке этого сложнейшего вопроса не могло и быть речи. И на самих съездах вопросы епархиального управления явно оттеснили приходскую реформу на второй план.

Общими местами для всех съездов были: 1) установление самоуправления прихода, осуществляемого через приходские собрания и приходские советы; 2) юридический статус приходской общины; 3) принцип выборности духовенства, при том, что он не распространялся на существующее духовенство; 4) договорные отношения приходской общины со священником, что до боли напоминает аналогичный пункт в церковном уставе 1961 г. При этом сведена на нет роль старост (хотя эта должность упразднена не была). Как и в епархиальной реформе, это привело к созданию параллельных структур.

Нижегородский съезд считал важным указать численность приходских советов — ровно 12 членов, в число которых включались все члены причта. Приходская община становилась самоуправляющейся единицей и получала права юридического лица. Этим приходская реформа и ограничивалась. Непременным пунктом всех резолюций о приходе было так называемое «выборное начало». Но понималось оно по-разному. Полоцкий съезд сформулировал ряд правил, по которым выборы должны были «производиться приходским собранием и утверждаться епархиальным архиереем», законно поставленные священнослужители могли

быть смещены только по суду, и отсюда делался вывод, что «священно и церковнослужители, состоящие ныне в приходах, несменяемы, доколе не будут признаны виновными по суду»⁴¹. Аналогичное постановление принял и Тверской съезд. Это было спасительное решение для многих священников, которых прихожане выгоняли под разными предлогами. Съезд также вводил образовательный ценз для соискателей священнического и дьяконского места. В остальном решения Полоцкого съезда не отличались от других съездов — власть в приходе передавалась приходскому собранию, состоящему из всех членов прихода, достигших 21 года, текущими делами занимался приходской совет из 12 членов, который избирал председателя и казначея. Такое устройство прихода было надуманным, поскольку не учитывалась вековая практика Русской и других православных Церквей, где главой общины всегда был священник. В соответствии с новым устройством священник превращался в требоисполнителя. Тверской съезд, который по сравнению с Полоцким представлял другую крайность, к делу устройства прихода подходит точно так же: «Приход с избранным им кандидатом вступает в договорные условия, которые определяет юридическим актом». При выборе кандидата приходу предоставлялась полная свобода, священником мог быть любой человек, если он «религиозно настроен и достаточно умственно и нравственно развит»⁴².

Наиболее острым был вопрос о материальном обеспечении духовенства, и, как уже говорилось, здесь все съезды как один, с теми или иными поправками, высказались за фиксированное государственное жалование духовенству, поскольку вопрос о церковной земле уже был решен крестьянами явочным порядком. У членов причта оставались участки земли «по усмотрению прихожан». Государственное жалование было вековой мечтой духовенства, особенно сельского (еще петровский Духовный регламент предпола-

гал установить такое жалование для всего духовенства). И никто не видел иного источника содержания духовенства. Проблема заключалась только в том, что у государства не было ни средств, ни желания платить жалование священникам, которые оказались в результате разбоя их паствы, бессилия властных структур и популистских решений съездов и без земли, и без жалования.

Священники теряли даже такой источник дохода, как плата за требы. Съезды признали плату за требы «унизительной» и установили бесплатное совершение обязательных треб, а установление платы за остальные требы поручали приходским собраниям (Полоцкий съезд)⁴³.

После реформы приходского и епархиального управления наступила очередь реформы среднего звена церковного управления — благочиннических округов: был упразднен институт благочинных, созданы окружные советы, которые избирались благочинническими собраниями. Ненависть к благочинным была вызвана их надзирательскими функциями. Места в новых окружных советах распределялись по следующей квоте: $\frac{1}{4}$ — священникам, $\frac{1}{2}$ мирянам, $\frac{1}{4}$ низшим клирикам (обычное число членов в советах — 4 или 8). Некоторые съезды (Пензенский) установили двухуровневую структуру — окружные и уездные советы. Функции благочиннических органов управления оказались неясными и размытыми ввиду того, что основная власть была поделена между приходом и епархией. Из-за того, что священники в окружных советах оказались в меньшинстве, на благочинническую должность часто избирались «лица не пресвитерского сана». Поскольку благочинные исполняли ряд обязанностей (освидетельствование Св. Даров, мира, антиминов, Св. Престола), которые мог исполнять только священник, Синод принял указ от 13 мая, по которому должности благочинных временно сохранялись. В тех округах, где на должности благочинных были избраны псаломщики и ми-

ряне, выборы были аннулированы или приостановлены (например, в Костромской епархии⁴⁴).

Другими важными вопросами церковной жизни были вопросы о церковной миссии и церковном образовании. Внутренняя православная миссия в 1917 г. переживала не лучшие времена. Съезды, хотя уделяли проблемам миссии некоторое внимание, тем не менее не принимали эту проблему всерьез, не говоря о том, что епархиальный миссионер (исполнявший, как правило, должность епархиального следователя) был крайне неприятной фигурой для многих смутьянов на съездах. Главным итогом работы ряда съездов в этой области было упразднение должности епархиального миссионера (Екатеринославский съезд)⁴⁵. Проект повсеместного введения должности уездного миссионера не имел достаточных финансовых оснований (в ряде епархий в отдельных округах такая должность была и до революции; но уездному миссионеру как правило ничего не платили).

В обстановке серьезного кризиса начального церковного образования, который был вызван отсутствием средств на церковно-приходские школы, съезды в большинстве своем решили передать школы Министерству народного просвещения (прекратив обязательное отчисление приходских средств на эти цели), что и было сделано в конце июня (Полоцкий съезд⁴⁶, Пензенский съезд вообще принял решение об упразднении церковных школ⁴⁷), съезды также выражали желание о государственном финансировании духовных школ (училищ и семинарий). Всероссийский съезд учителей, проходивший накануне Всероссийского съезда духовенства и мирян довершил дело разрушения церковного образования, приняв решение упразднить преподавание Закона Божия в средней школе (съезды духовенства и мирян выступали за факультативное преподавание этого предмета).

Финансирование всех съездов, командировочных расходов депутатов (суточных и прогонных), а также расходов

на поездки представителей съездов в Петербург для утверждения решений съездов полностью осуществлялось за счет епархиальных свечных заводов. Из тех же средств планировалось финансировать деятельность выборных органов, штаты которых были раздуты сверх меры (в среднем там было от 10 до 30 чел.), при этом оклад одного члена епархиального совета обычно составлял 3000 руб. В то же время продолжали функционировать консистории, и лишних средств в епархиях не было. Даже без точных цифр можно сказать, что прибыли этих заводов не могло хватить на все грандиозные проекты съездов — судя по протоколам, всей прибыли за предшествующие годы не хватало даже на проведение съезда, а на финансирование дальнейших проектов их текущих доходов тем более не могло хватить. (Нижегородские депутаты определили стоимость двух сессий съезда в 30 тыс. руб., даже если эта сумма слегка завышена, то все равно это впечатляет. Полоцкий съезд израсходовал всего лишь 3000 руб.⁴⁸).

На фоне всеобщей финансовой безответственности съездов, не желавших знать, откуда берутся средства, трогательным выглядит символический жест Тверского съезда, который часть своих расходов компенсировал за счет добровольного сбора пожертвований среди депутатов (собрано 373 руб.)⁴⁹.

Что же касается средств на содержание епархиальных советов, то здесь сумма могла составлять 60 и более тыс. руб. в год. (в Нижегородской епархии, по предположению депутатов от оппозиции, эта сумма должна была составить ок. 85 тыс. руб. в год⁵⁰), что для епархии было совершенно непосильно. Так что, когда вставал вопрос о повторных съездах, наиболее здравомыслящие депутаты указывали на полное отсутствие средств на их проведение. Кроме того, ряд съездов хотел решить за счет заводов проблемы с издательским делом (как Полоцкий съезд, который хотел не

только открыть новый печатный орган, но и приобрести собственную типографию⁵¹).

Все это происходило на фоне отмены обязательных сборов и отчислений с церкви на епархиальные и прочие нужды (в некоторых случаях рекомендовалось сохранить отчисления на церковно-приходские школы). Проведение этих постановлений в жизнь подорвало и без того скудеющую в результате войны и инфляции епархиальную казну.

В заключение можно задать вопрос, какое значение имели съезды, была ли от них польза или они принесли только вред? Видимой пользы действительно от съездов не было, но они помогли выпустить пар, обнажили все злободневные вопросы. Они позволили всем здравомыслящим силам в Церкви объединиться и сказать: «Нет, таким Собор быть не должен». Съезды показали, что Церковь не может управляться как политическая партия и с помощью экстремизма, разделения и нетерпимости никаких вопросов решить нельзя. В то же время съезды уничтожили многие недостатки старой системы, ни о каком деспотизме епископов, самодурстве благочинных уже не могло идти речи. Съезды были необходимым этапом, который должна была пройти Церковь на пути к действительному обновлению и очищению — к Собору.

¹ *Карташев А. В.* Революция и собор 1917–1918 г. // Богословская мысль. Париж, 1942. С. 75–76.

² Новгородские епархиальные ведомости. 1917. № 6 (15–31 марта). С. 284–285.

³ Церковные ведомости. 1917. № 16/17 (22 апреля). С. 83.

⁴ *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 80–81.

⁵ Один из авторов «Записки 32-х». По этому вопросу см.: *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 г. М., 1984.

- ⁶ Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 74.
- ⁷ Поспеловский утверждает, что съезды свергли непопулярных епископов. Это верно, в ряде епархий съезды если не свергли, то весьма решительно высказались за отставку своих владык. Но пример Петроградского и Московского митрополитов и Tobольского епископа Варнавы здесь не подходит. Как раз этих епископов сместили не съезды, а сам обер-прокурор. См.: *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 36.
- ⁸ Там же.
- ⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917 г. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 15–34.
- ¹⁰ Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 48. Л. 6–10.
- ¹¹ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 25.
- ¹² См.: Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. М., 1994. С. 266; Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 84.
- ¹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917 г. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 15 об.–20 об.
- ¹⁴ Там же. Л. 20 об.
- ¹⁵ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 4.
- ¹⁶ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 15.
- ¹⁷ Там же. Л. 21.
- ¹⁸ Там же. Л. 23.
- ¹⁹ Там же. Л. 4об., 12 об.
- ²⁰ Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 46. Л. 50.
- ²¹ Там же. Л. 50–51.
- ²² Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 6.
- ²³ Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 46. Л. 77–78.
- ²⁴ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 40. Л. 1 об.
- ²⁵ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 6 об., 7.
- ²⁶ Там же. Отд. 3. Стол 5. Д. 21. Л. 8.
- ²⁷ Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 12 об.
- ²⁸ Следует отметить, что несмотря на такое единодушие в вопросе о введении белого епископата, ни одного белого епископа поставлено

не было. Съезды избирали, как правило, лиц, уже имеющих епископский сан, или тех, кто мог и готов был принять монашество перед хиротонией. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917 г. Отд. 1. Стол. 1. Д. 46. Л. 51 об.

29 Там же. Отд. 3. Стол 5. Д. 21. Л. 14.

30 Там же.

31 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 21.

32 *Евлогий*, митрополит. Указ. соч. С. 264.

33 РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917 г. Отд. 2. Стол 3. Д. 40. Л. 3 об.

34 Там же. Отд. 3. Стол 5. Д. 21. Л. 55.

35 Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 48. Л. 13 об.

36 Там же. Отд. 3. Стол 4. Д. 66. Л. 7.

37 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 6 об.

38 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 40. Л. 1.

39 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 8.

40 Там же. Л. 7 об.

41 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 10.

42 Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 46. Л. 52 об.

43 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 11, 11 об.

44 Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 48. Л. 295.

45 Там же. Отд. 3. Стол 5. Д. 21. Л. 48.

46 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 3.

47 Там же. Отд. 3. Стол 5. Д. 21. Л. 14.

48 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 14.

49 Там же. Отд. 1. Стол 1. Д. 46. Л. 49 об.

50 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 43. Л. 28.

51 Там же. Отд. 2. Стол 3. Д. 42. Л. 3.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Щапов Я. Н. Религиозное осмысление социальной и политической действительности в древнерусских летописях	5
Баловнев Д. А. Низший церковный округ в терминологии XIV–XV веков	27
Баловнев Д. А. Поставление священнослужителей. Теория и практика XIII–XV веков	43
Макарий (Веретенников), архимандрит. Свидетельства источников о ростовском архиепископе Никандре (1549–1566)	66
Николаева С. В. Вклады и вкладчики в Троице-Сергиев монастырь в XVI–XVII веках. (По вкладным книгам XVII века)	81
Лисовой Н. Н. Две эпохи — два Добротолубия. (Преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник)	108
Вишленкова Е. А. Католицизм в России александровской эпохи в официальной историографии XIX века	179
Курляндский И. А. Святитель Иннокентий (Вениаминов) и устройство благотворительных учреждений в селе Остров под Москвой. 1868–1871 гг. (По неопубликованным документам московских архивов)	196
Леонтьев П. Я. Революция в церкви: съезды духовенства и мирян в 1917 году	214

Утверждено к печати Институтом российской истории РАН

Подписано в печать 12.02.98. Формат 60x84/16. Заказ № 8
Тираж 250 экз. 15,75 п. л. 11,91 уч.-изд. л. Цена договорная.

ЛР № 020768 от 15.04.93.
Издательский центр Института российской истории РАН
117036, Москва, ул. Д.м Ульянова, 19