

В.М.Лурье **РУССКОЕ ПРАВОСЛАВІЕ**
МЕЖДУ КИЕВОМ И МОСКВОЙ



В.М.ЛУРЬЕ

Русское православие между Киевом и Москвой

В. М. ЛУРЬЕ

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ МЕЖДУ КИЕВОМ И МОСКВОЙ

*Очерк истории русской православной
традиции между XV и XX веками*



ТРИ КВАДРАТА МОСКВА 2010

УДК 2
ББК 86.372
Л 86

*В оформлении переплета использована гравюра Василия Кореня
«Второй день творения» (лист 2 из Библии, 1692–1696).*

*Издатель: С.В. Митурич
Редактор: Т.В. Ершова
Корректор: А.Г. Мартынова
Производство: Е.Н. Кострикина*

Издание 2-е, дополненное

ЛУРЬЕ В.К.

Русское православие между Киевом и Москвой. *Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками.* – М. : Три квадрата, 2010. – 296 с. – ISBN 978-5-94607-112-7

В книге В.М.Лурье «Русское православие между Киевом и Москвой» представлены основные тенденции развития двух русских православных традиций, западной и восточной, от начала XV до середины XX века. Особое внимание уделяется развитию церковно-политической идеологии и канонического сознания, а также самим историческим обстоятельствам, в которых то и другое имело возможность проявиться. Автор делает выводы о фундаментальной биполярности, но при этом и нерасторжимости единой русской православной традиции.

ISBN 978-5-94607-112-7

© В. Лурье, 2009
© «Три квадрата», 2009

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	11
📖 <i>Библиографическая справка: основная литература</i> по истории русского христианства	14
Введение. Русское православие после Киевской Руси:	
формирование «биполярности»	17
Русский исихазм в XIV веке	18
Первые признаки разделения между русскими западом и востоком	20
Глава I. Процесс разделения Киевской митрополии (1431–1503)	
📖 <i>Источники и историография</i>	23
1. Киевская митрополия от смерти митрополита Фотия до падения Константинополя (1431–1453)	24
1.1. Флорентийская уния и митрополит Исидор Киевский ..	24
1.2. Киевская митрополия между Фотием и Исидором ...	26
1.3. Москва, 1441: отвержение Исидора, принятие унии ..	29
1.4. Киевская митрополия между Исидором и Ионой	35
1.5. Иона – митрополит без автокефалии	38
1.6. Церковно-государственная идеология Твери	45
1.7. Промежуточный итог: Киевская митрополия накануне 1453 года	52
2. Разделение Киевской митрополии	53
2.1. Константинопольский патриархат после турецкого завоевания	55

2.2. Киевская митрополия отвергает унию (1454–1459) . . .	56
2.3. Антиуниатская идеология Киевской митрополии	60
2.4. «Новая хронология» Киевской митрополии: Московский собор 1459 года	62
2.5. «Новая хронология» Киевской митрополии: митрополит Иона	65
2.6. Проблема преемства митрополиту Ионе	71
2.7. «Отложенный статус» Киевской митрополии	75
2.8. Предпосылки московского раскола	79
2.9. Московский раскол: факты и «легенда Иосифа»	82
2.10. Вторая попытка введения унии в Литве	88
2.11. Митрополит Спиридон и стабилизация московского раскола	91
2.12. Смены митрополитов на Киевском престоле в Литве	93
2.13. Третья попытка введения унии в Литве	95
2.14. Итоги разделения Киевской митрополии	99

Глава II. Московская церковь между иосифлянами и нестяжателями (1503–1584) 103

1. Каноническое право для «Третьего Рима»: реформы иосифлян	107
1.1. Московский собор 1503 года	108
1.2. Москва – Третий Рим: Послание старца Филофея	111
1.3. Родословие московских царей от кесаря Августа	111
1.4. Стоглавый собор (1551)	113
2. Контрреформы нестяжателей	117
3. Нестяжательство как программа политической оппозиции: князь Андрей Курбский	122
4. Князь Курбский и «третий Рим» Чингисхана	124
4.1. Н. С. Трубецкой о «наследии Чингисхана»	125
4.2. Государственная «метарелигия»	127
4.3. Культ царского рода	129
4.4. Сакрализация личности царя	132
4.5. Московская монархическая идеология и ее оппоненты	134

Глава III. Московское патриаршество: установление, падение, восстановление (1589–1633)

1. Установление Московского патриаршества: Рим все еще третий, но уже не единственный	137
2. Значение повторной хиротонии Московского первосвященителя	139
2.1. Происхождение обряда повторной епископской хиротонии	140
2.2. Применение повторной хиротонии к поставлению первосвященителя	142
2.3. «Московский примат» вместо примата Римского	144
3. Смутное время: одновременный крах «царства» и «священства»	146
4. Патриарх Филарет: вторая попытка православной вселенной в пределах только Третьего Рима	148

Глава IV. Киевская митрополия до Переяславской Рады (1467–1654)

1. Две «Руси»	153
2. До Брестской Унии 1596 года: богословские кружки, библия, братства	154
2.1. Супрасльский монастырь	154
2.2. Кружок князя Курбского и старца Артемия в Миляновичах	155
2.3. Острог	156
2.4. Острожская Библия	156
2.5. Братства	157
3. Брестская уния (1596): ожидания и ближайшие последствия	161
4. Последствия Брестской Унии: 1596–20-е годы XVII века	163
5. Попытка заключения второй унии. Петр Могила и церковный раскол	165
6. «Псевдоморфоза православия»?	170

**Глава V. Церковная юрисдикция Киева
в спорах между Константинополем и Москвой**

1. Киевская митрополия после Переяславской Рады (1654–1683)	173
2. Подготовка Киевской митрополии к переводу в Московский патриархат (1683–1685)	176
3. Кто, с кем и почему вел переговоры в Турции	182
4. Договоренности 1686 года:	
маленькие дипломатические хитрости	185
4.1. Первоначальная позиция Москвы (октябрь 1685)	189
4.2. Исходная позиция Москвы для переговоров в Турции (ноябрь 1685)	192
4.3. Формальные итоги переговоров в Турции	198
4.4. Предварительный проект патриарха Досифея	209
4.5. Непосредственная реакция Москвы	218
4.6. Итоги 1686 года	223
5. Ближайшие последствия переподчинения Киевской митрополии	225
6. Исторический постскриптум:	
дело о Польской автокефалии	227

Глава VI. Великий раскол и староверие

1. Русская культура в XVII веке и кружок боголюбцев (ревнителей благочестия)	235
2. Начало Великого раскола	239
3. Главные действующие лица с 1650-х годов по 1682 год	241
3.1. Патриарх Никон	241
3.2. Непосредственные противники Никона и царь Алексей Михайлович	243
3.3. Иностранцы	244
3.4. Монашество	246
4. Реакция традиционалистов внутри государственной церкви. Ересь «пестрых»	247
5. Староверие. Жизнь старообрядческих общин до XX столетия	249

5.1. Раскол между диаконом Феодором и протопопом Аввакумом. «Ануфриевщина»	249
5.2. Беспоповство	250
5.3. Поповцы	253
5.4. Единоверие	255

Глава VII. Реформы Петра I и синодальный период государственной Церкви (1700–1917)

1. Ограничение патриаршей власти (1700–1721)	257
2. Учреждение Святейшего Правительствующего Синода (1721)	260
3. Развитие Петровских реформ в XVIII столетии	262
4. XIX столетие. Основные тенденции	264
5. Крах государственной Церкви в 1917 году и его последствия	266
5.1. Предреволюционное положение	266
5.2. Восстановление патриаршества	268
5.3. Обновленчество	269
5.4. Церковные разделения в период гонений	270

<i>Заключение. Общерусская православная традиция</i>	273
--	-----

<i>Литература</i>	277
-------------------------	-----



Евангелие Хитрово. Рукопись. Москва, нач. XV в.

Орел, символ евангелиста Иоанна.

Миниатюра школы А.Рублева

Предисловие

В год 1020-летия Крещения Руси естественно задуматься о путях русского православия – причем, именно «путях», так как единого пути у русского православия не было. Через несколько столетий после Крещения Руси оно разделилось между двумя центрами, Киевом и Москвой. На отдельные столетия киевский центр мог физически перемещаться в Новогрудок (на территории современной Белоруссии), а московский – в Санкт-Петербург, но символического значения Киева и Москвы это никогда не отменяло. Киев оставался центром западнорусской православной традиции, общей для нынешних Украины и Белоруссии, а Москва – для православной традиции восточнорусской. Эти традиции нередко сталкивались в конфликтах, но никогда не отделялись друг от друга окончательно. Православная традиция, наследовавшая Крещению Руси при князе Владимире, спустя пять веков после Крещения стала биполярной, но не распалась окончательно на две независимых традиции. Истории такой биполярности русского христианства и посвящена эта книга.

Первый вариант этого очерка был написан по-английски как глава «Russian Christianity» для *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*¹. Тогда главной задачей было дать предельно краткое введение в современное состояние изучения всех проблем, свя-

¹ B. LOURIE. Ch. 10. Russian Christianity // *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* / Ed. by Ken Parry. Oxford: Blackwell, 2007. P. 207–230.

занных с историей русской православной традиции от начала до настоящего времени (что, впрочем, было совершенно нереально уместить в 10 или 13 тысячах английских слов²).

Всякая попытка систематизации хороша тем, что дает шанс если и не всегда открыть нечто новое, то, по крайней мере, по-новому увидеть нечто старое. Самое интересное из этого «старого», что мне тогда удалось увидеть, — это, как ни странно, единство русской христианской традиции даже и в период с XV по XVIII век.

Это единство таково, что оно кажется само собой разумеющимся для тех, чье знакомство с русской церковной историей не выходит за пределы (всегда идеологически ангажированных) учебников, а для тех, кто изучает церковную историю сколько-нибудь глубже — уже далеко не очевидно. Для них очевидно другое — что имеются налицо две разных традиции, обе из которых возводили себя к Киевской Руси и святому Владимиру. Одна традиция — московская, а другая — киевская.

Не секрет, что даже в худшие времена церковного раскола и разрыва евхаристического общения между Киевом и Москвой (1467–1589) культурное и даже собственно религиозное взаимодействие между соответствующими традициями оставалось очень тесным. Тем не менее, политическая и церковно-политическая конъюнктура никогда не складывалась так, чтобы излагать историю русского православия без налета «московской» или «киевской» партийности.

Обычно мы видим другое: либо такую «историю русской церкви», в которой речь идет только о церкви Московской, а рассказ о западнорусской церковной жизни, если он есть вообще, занимает положение, в лучшем случае, какого-то экскурса, либо

² Поэтому в английский вариант не вошло многое из того, что вошло в русский. Но и в русском имеются сокращения по сравнению с английским вариантом (главным образом, это раздел о христианстве в Киевской Руси). В нынешнем варианте работы уточнены также многие факты и выводы исторического и канонического характера, так что в целом английский вариант можно считать устаревшим и во многих случаях не отражающим нынешнюю точку зрения автора.

мы видим «историю Украинской церкви», возводимую едва ли не куда-то к крещению древних укров (о которых см., напр.: ЧАЙЧЕНКО, 2003³) святым князем Украины Володымером, и которая чуть ли не вся состоит в сопротивлении «москалям»... Но нам в Великой России грешно смеяться над потомками «древних укров»: мы делаем то же самое, что и они, когда подменяем историю *русской* Церкви историей церкви *Московской*.

С какого-то времени (во всяком случае, уже к XIV веку) история русского христианства, не разделяясь окончательно на два самостоятельных потока, стала биполярной. Русское христианство поляризовалось между двумя центрами притяжения – восточнорусским и «литовским», то есть западнорусским. Ниже мы постараемся дать краткий очерк истории этого биполярного развития русского православия, стараясь не допускать диспропорциональности во внимании ни к одному из обоих полюсов⁴.

Предисловие ко второму изданию (2010):

Во второе издание внесены некоторые исправления и дополнения, – в частности, библиография дополнена новыми материалами, которые автор хотел бы рекомендовать вниманию читателей.

³ Специально привожу эту ссылку, дабы не оказаться заподозренным в юморе.

⁴ Мне хотелось бы поблагодарить всех тех, кто тем или иным образом помог появлению этой книги. В частности, это переводчик с английского первоначальной редакции этой работы А. Полещук, литературный редактор его перевода монахиня Кассия (Т.А. Сенина), а также постоянно участвовавшие в обсуждении этой книги на всех стадиях ее написания А.В. Солдатов (взявший на себя труд отредактировать разделы по новейшей церковной истории и староверию), Юрюс Бруклюс (оказавший мне неоценимую помощь своими консультациями по истории Великого Княжества Литовского и Польши), Д. А. Шабанов (подробно обсуждавший со мной множество проблем церковно-канонического характера, особенно связанных с историей подчинения Киевской митрополии Московскому патриархату), Е.М. Бормотова, монахиня Ксения (О. В. Митренина), Г. И. Беневич, Д. В. Каштанов, П.В. Лукин, Дан Шапира, В. И. Земскова, В. Паршев, иерей Александр Смирнов и читатели моего веблога <http://hgr.livejournal.com>. Разумеется, все ошибки, допущенные в этой книге, лежат исключительно на совести ее автора.

□ Библиографическая справка: Думается, одна из лучших монографий в данной области была написана А. П. Доброклонским (1856–1938).

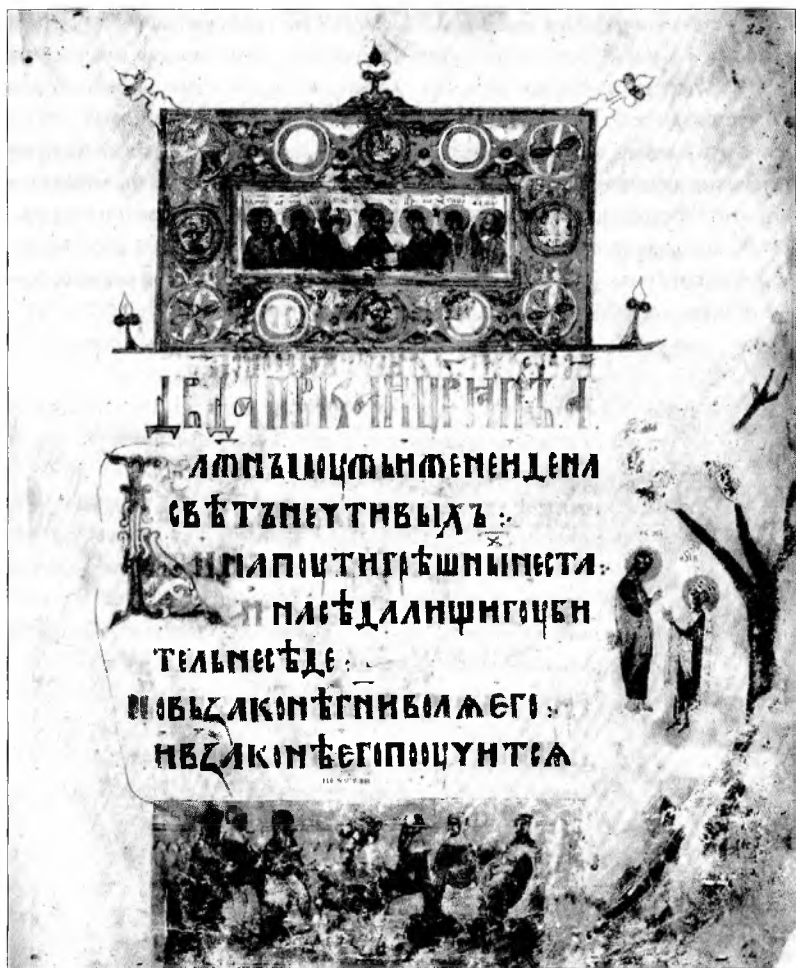
Его «Руководство по истории Русской Церкви», впервые опубликованное в 1890–1894 гг., представляет собой относительно краткое введение в историю христианства в России, охватывающее период от истоков до 90-х годов XIX в. (ДОБРОКЛОНСКИЙ, 2001). Среди священнослужителей и профессоров, занимавшихся светской наукой, Доброклонский выделялся редкой способностью сочетать в себе холодный критичный ум ученого-историка с глубоким пониманием особых жизненных механизмов, функционирующих внутри Церкви.

Также следует упомянуть о многотомном труде, в котором предпринята попытка охватить всю историю Русской Церкви вплоть до 1997 г. (МАКАРИЙ, 1994–1999). Он основан на тринадцати томах «Истории Русской Церкви», написанной Макарием (Булгаковым), митрополитом Московским и Коломенским (1816–1882). Впервые «История Русской Церкви» издавалась с 1857 по 1883 г. Вклад митр. Макария (Булгакова) в изучение русской церковной истории сопоставим с вкладом Николая Карамзина (1766–1826) в историю Российского государства. Сегодняшний «Макарий» включает все 13 томов с обильными комментариями и библиографическими дополнениями, сделанными группой современных ученых. В добавление к этому, период с 1700 по 1917 г. отражен в русском переводе прекрасной монографии ученого-эмигранта из России И. К. Смолича (1898–1970), первоначально издававшейся на немецком языке в 1964 и 1991 гг. И. К. Смолич известен также своими исследованиями русского монашества (опубликованы на немецком языке в 1952 и 1953 гг.), перевод которых также вошел в «Макария». Таким образом, на сегодняшний день «Макарий» является еще и лучшим введением в историю русского монашества до 1917 года. Относительно периода 1917–1997 гг. новый «Макарий» отличается куда меньшей надежностью.

Что касается «истории идей» в русской христианской традиции, то здесь прежде всего нужно отметить эпохальный и до сих пор непревзойденный труд «Пути русского богословия» (впервые издан на русском языке в Париже, 1937), написанный протоиереем Георгием Флоровским (1893–1979), который был выдающимся патрологом и одним из крупнейших православных богословов XX столетия (ФЛОРОВСКИЙ, 1983; ср. авторизованный перевод на английский язык: FLOROVSKY, 1979; ср. также KÜNKEL, 1991). Труд, тем не менее, имеет некоторые недостатки. Во-первых, то знание источников, которое соответствует уровню начала XX в.

(Флоровский писал почти исключительно на основании дореволюционных исследований), сегодня уже является устаревшим. Во-вторых, в нем не особенно подробно освещен период до 1700 года, а что касается XVIII и XIX вв., то чувствуется заметный дисбаланс в пользу взглядов, бытовавших в стенах духовных академий. Несмотря на недостатки, монография относится к числу основных работ по русскому богословию: это первая попытка пересмотреть всю историю христианства в России с позиций того, что позднее будет названо неопатристическим синтезом.

В настоящей книге библиографический аппарат, выходящий за пределы этих основополагающих исследований, по возможности, минимизирован. Упор сделан только на новейшей научной литературе и на тех работах, которые проясняют отдельные сложные или спорные вопросы, не получающие должного (как мне представляется) освещения в работах более общего характера.



Страница рукописной Псалтири.
 Киев, 1390-е гг.

Введение

Русское православие после Киевской Руси: формирование «биполярности»

Большинство церковных историков оканчивают период Киевской Руси 1237 годом – годом татаро-монгольского нашествия. Однако то, что хорошо для светской и даже для церковной истории, не всегда подходит для истории христианской традиции в целом.

Если смотреть с точки зрения истории христианства в России, то годом смены эпох лучше считать 1325, когда митрополичья кафедра всея Руси, официально все еще называемая «Киевской», была перенесена в Москву митрополитом Петром (1308–1326). Хотя глава Московской епархии получил официальный титул «митрополита Московского» не ранее конца XV века, но уже при митрополите Петре Москва фактически стала центром всей христианской жизни на Руси и оставалась им почти целое столетие, пока преемник Киева Новогрудок (церковная столица Великого Княжества Литовского) частично не возвратил себе этот статус в середине XV века. Именно тогда, в XV веке, русское православие и приобретает свою биполярную структуру.

Русский исихазм в XIV веке

Начало «московского» периода истории русского православия ознаменовано основанием в середине и второй половине XIV века знаменитых русских монастырей – Троице-Сергиевой лавры вблизи Москвы и Кирилло-Белозерского монастыря в лесах «Северной Фиваиды» недалеко от Вологды. Это эпоха расцвета русской исихастской традиции, который сопровождался подъемом монашеского движения, миссионерской деятельности (наиболее известен пример Стефана Пермского, составившего азбуку финно-угорского языка коми), развитием церковного образования и искусства и даже усилением политической активности, кульминацией которой стала в 1380 году Куликовская битва (см. особенно MEYENDORFF, 1989; ПРОХОРОВ, 2000). Время с середины XIV до середины XV столетия было, по всей видимости, веком наибольшей близости исторической России к идеалу «Святой Руси».

Слово «исихазм» и его производные будет столь часто встречаться нам на этих страницах, что необходимо хотя бы кратко остановиться на его значении (в целом по эволюции этого явления см.: ХОРУЖИЙ, 2004).

Изначально оно происходит от аскетического термина времен раннего монашества (уже IV века) ἡσυχία (обычный церковнославянский эквивалент – «безмолвие»). Под «безмолвием» в этом смысле имеется в виду не молчание в буквальном смысле этого слова, а внутреннее безмолвие души, занятой преимущественно молитвой даже и тогда, когда приходится вступать в какие-то беседы и делать какие-то житейские дела. «Исихастами» («безмолвниками») стали называть монахов, особенно тех, кто жил уединенно. Постепенно значение термина «исихия» расширялось, распространяясь на православную аскетику вообще, а в середине XIV века в Византии имел место довольно длительный период церковных споров (приблизительно с 1336 до 1368), в которых термину «исихаст» придавалось некое церковно-политическое значение – он стал

обозначать сторонников определенного направления в церковной жизни.

Лидером партии исихастов в византийских спорах стал один из самых великих православных богословов святой Григорий Палама (1296–1357; см.: МЕЙЕНДОРФ, 1997). Он и придал термину «исихаст» церковно-политическое значение, когда ввел его в название своего главного полемического труда – «Триады в защиту священно-безмолвствующих» («исихастствующих») (1340). Содержание этого труда выходит далеко за пределы аскетической практики и относится, прежде всего, к области православной догматики.

Византийские соборы XIV века утвердили именно «исихазм» Григория Паламы как единственно допустимое понимание православия. Главным из этих соборов стал Константинопольский Всеправославный собор 1351 года, официальный статус которого был самым высоким из всех возможных для православия: это был последний в истории православной церкви Вселенский собор. Поскольку содержание тех догматических проблем, которые рассматривались в 1351 году, вплотную подходило к проблематике Шестого Вселенского собора (680–681), то собор 1351 года в своих документах именуется себя «развитием» Шестого Вселенского собора, то есть серией его дополнительных заседаний. В такой практике не было ничего необычного, так как в 692 году Шестой Вселенский собор уже имел некое продолжение в виде соборных заседаний с другим составом епископов; принятые тогда церковные правила вошли в церковное законодательство под именем «Правил Шестого Вселенского собора».

Для той эпохи, о которой будем говорить мы, термин «исихазм» («безмолвие») стал синонимом православия как такового, с акцентом лишь на том, что это «правильно понятое» православие. Такой акцент бывал актуален и тогда, когда надо было говорить об отличии православия от других христианских конфессий, и особенно тогда, когда нужно было разбираться с различными тенденциями в границах самой православной церкви.

Ни Московская, ни Литовская Русь не были затронуты «исихастскими спорами» напрямую, но победа исихастов в Константинопольском патриархате, частью которого они были, сказалась на их жизни в огромной степени. Ее последствием были не только расцвет монашества и церковной культуры, но даже и политический расцвет Москвы эпохи Димитрия Донского (род. 1350, князь 1359–1389) и его ближайших преемников. Победившая во внутрицерковной борьбе исихастская партия использовала свое влияние на светских политиков для того, в чем ее представители видели одновременную пользу для церкви и государства. Понятия «государственной пользы», которая могла бы идти в ущерб пользе церковной, для них не существовало.

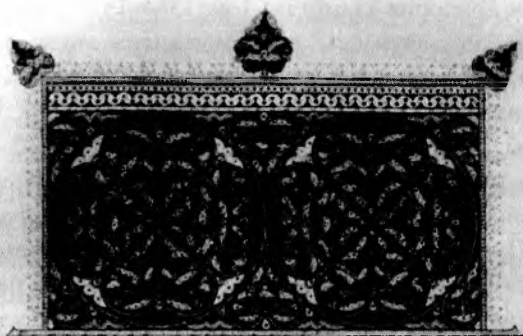
Человек, воспитанный в русской культуре XX века, когда знания о культуре Древней Руси впервые за много столетий стали общедоступными, легко может составить себе интуитивное, но в своем роде очень точное «визуальное» представление об исихазме. Для этого у нас есть теперь творения двух великих иконописцев эпохи Куликовской битвы, Феофана Грека (ок. 1340–ок. 1410) и Андрея Рублева (ок. 1360/70–1427/1430). Пожалуй, посещение расписанной Феофаном Греком новгородской церкви Спаса на Ильине (фрески которой начали открывать из-под побелки только в XX веке) способно заменить несколько лет чтения научной литературы...

*Первые признаки разделения
между русскими западом и востоком*

Середина XV столетия отмечена двумя резкими переменами, произошедшими одновременно: западнорусские епархии, принадлежавшие Великому Княжеству Литовскому, были отделены от Московской митрополии и вновь присоединены к Киевской митрополии, входившей в Константинопольский патриархат, тогда как оставшаяся часть Московской митрополии вышла из-под юрисдикции Константинопольского патриарха.

На короткое время нечто подобное уже имело место в 1415 году, когда по настоянию Литовского князя Витовта (1392–1430) западнорусские епископы на соборе в Новогрудке избрали выдающегося церковнославянского писателя и видного деятеля «исихастской» партии Григория Цамблака (ок. 1364–1420) митрополитом Киевским, независимым от Константинополя и, тем более, от Москвы, где тогда сидел митрополит Киевский Фотий (1408–1431) (об этой истории см. особ.: ЛОМИЗЕ, 1994). За это тогдашний патриарх Константинопольский Евфимий (1410–1416) изверг митрополита Григория из сана, отлучил от Церкви и проклял, а в Москве анафемы Цамблаку включили в ежегодный чин Торжества Православия. Но даже такие меры не очень помогли. Следующий патриарх Иосиф II (1416–1439) в письме Фотию подтвердил анафему Цамблаку, но при этом вызвал обоих митрополитов, Григория и Фотия, для судебного разбирательства в Константинополь. Оба не поехали (хотя Фотию было предписано явиться «поскорее»). Видимо, Фотий боялся ехать не зря, так как чувствовал, что патриарх Иосиф собирается признать митрополита Григория. О том, что это признание состоялось и на самом деле, говорит тот факт, что за литургией, служившейся митрополитом Григорием во время католического собора в Констанце (1414–1418), причащались официальные послы византийского императора. На языке дипломатического церемониала это означало, что Григорий представляет перед Римско-католической церковью не себя лично и даже не свою митрополию, а, как минимум, Константинопольский патриархат. Но после смерти митрополита Григория патриарх восстанавливает прежний порядок, и с 1420 года западнорусские епархии вновь находятся под юрисдикцией Москвы.

И все же в середине XV века произойдет новое и гораздо более глубокое разделение двух митрополий с одинаковым названием – «Киевских и всея Руси». Сформировалось то явление в истории русского православия, которое выше мы называли биполярностью, и обзору которого будет посвящен предлагаемый очерк.



А ТАЛОЕ УЛІАІУХАСІАКЖІ:
 ІАКО ЖЕ ЕСІ ГЛІСІАНОМІАІРІУ
 РОІІК. СЕАЗЖІ ПОСКІЛАІОАІГЕ
 ЛАМОЕГОІ РЕЛІЦЕМАІГЛО
 ІІМІА. ІІЖЕ ОУГОІОКНІГІІ
 ЧІАІГЛОІ РЕІТОКОІО. ІІА СЕ
 РІЖІІІОІАГОІІЖСІАІІІ. ОУ
 НЕ ПІРЕПРОСВІЩЕНІЕ. ЗА ТАЛОЕ УЛІА

Начальная страница Евангелия от Матфея.
Москва, нач. XVI в.

Глава I

Процесс разделения Киевской митрополии (1431–1503)

Источники и историография

Если для исследователя раннего периода истории христианства на Руси основной проблемой является

недостаток источников, содержащих невымышленные сведения о той эпохе, то историк, изучающий русскую церковную историю XV–XVI веков, сталкивается с несколько иной проблемой, а именно: множеством редакций одного и того же документа, которые появились вследствие изменений, внесенных в текст в разное время разными людьми. Поэтому выводы историка гораздо больше, чем обычно зависят от текстологических данных. В этом отношении некоторые классические дореволюционные работы в наше время являются устаревшими. Кроме того, с 50-х годов XX века советскими учеными ведется успешный поиск новых документов, и производятся удивительно плодотворные изыскания в области интерпретации источников, в том числе и повторной интерпретации после их русских коллег XIX века. Неизбежная плата за новые научные открытия – отсутствие в настоящее время обобщающей монографии, которая бы охватывала все исторические события данного периода в их взаимосвязи. Хотя бы отчасти закрывают эту брешь две работы, посвященные трем поворотным точкам истории: СИНИЦЫНА, 1998 (провозглашение автокефалии и представления о Москве как о Третьем Риме) и ЕМЧЕНКО, 2000 (Стоглавый собор). Кроме того, начато издание большого свода документов по сношениям Московского государства с христианским Востоком в XVI веке: КАШТАНОВ, 2004 (т. 2 в печати). Важно отметить также научное переиздание сборника документов XV века, вместе с кодикологическим и историческим исследованием, на который

мы будем постоянно ссылаться в этой главе: РФА, 1986–1992 (мы не успели воспользоваться новейшим переизданием РФА, 2008). Впрочем, мы будем ссылаться на старое издание (РИБ, 1908), так как оно все еще сохраняет значение стандартного. Разночтения нового издания для наших целей важности не представляют.

О раннем этапе истории новой Киевской митрополии см. особенно МАКАРИЙ, 1994–1999, кн. 5 (1996), с добавлениями Б. Н. Флори, основанными на недавних архивных находках, которые позволили разрешить некоторые спорные вопросы. Важнейшие работы Б. Н. Флори, относящиеся к данному периоду, теперь переизданы в составе кн.: ФЛОРИЯ, 2007, где в приложении даны публикации важных документов того времени, подготовленные А. А. Туриловым. Из новейших работ о Киевской митрополии и ее связях как с Московским царством, так и с греческим Востоком, пожалуй, наиболее значительной является монография: УЛЬЯНОВСКИЙ, 2004. Я не успел ознакомиться с монографией АБЕЛЕНЦЕВА, 2008, которая на момент завершения данной рукописи находилась в печати.

1. Киевская митрополия от смерти митрополита Фотия до падения Константинополя (1431–1453)

1.1. Флорентийская уния и митрополит Исидор Киевский

Обособление Московской митрополии от Константинопольского патриархата произошло в течение нескольких десятилетий (1441–1467). Не подлежит сомнению, что на этот процесс радикальным образом повлияла Флорентийская уния, подписанная в 1439 году Константинопольским патриархатом, частью которого на тот момент являлась единая митрополия Восточной и Западной Руси. Под сохранившимся в подлиннике Актом унии красуется и славянская подпись представителя Киевской митрополии – Авраамия, епископа Суздальского (упоминается как епископ в источниках с 1436 по 1449). Главным же представителем Киевской митрополии на Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439)⁵ был

⁵ История Ферраро-Флорентийского собора все еще содержит немало спорного или просто неясного. Несмотря на наличие научного издания огромного свода ис-

не кто иной, как ее глава, – посвященный в Константинополе в 1436 и прибывший в Москву в 1437 году митрополит Исидор Киевский (†1463), к тому времени уже авторитетный ученый-гуманист и опытный церковный дипломат. Исидор поехал на собор, едва успев появиться на своей кафедре в Москве, и на соборе стал одним из главных деятелей партии униатов. После собора Исидор был произведен папой Евгением IV (1431–1447) в кардинальское достоинство, после чего отправился в свою епархию в качестве подчиненного патриарху Константинопольскому митрополита Киевского и подчиненного непосредственно папе Римскому апостолического легата.

Согласно условиям Флорентийской унии, православные, при сохранении всех своих обрядов, признавали латинян частью единой Церкви, отказывались от всех прежних обвинений латинян в ереси, а также признавали административное главенство папы Римского. Однако источники XV века заметно противоречат позднейшей историографии относительно конкретного характера влияния Флорентийской унии на получение автокефалии церковью Москвы. Поэтому мы остановимся на событиях середины XV века более подробно.

Исидор должен был утвердить унию на всей территории Киевской митрополии – и в Великом Княжестве Литовском, и в разобщенных русских княжествах, среди которых тогда Москва была первой по чести только по причине нахождения в ней митрополичьего престола, но отнюдь не самой влиятельной на фоне Новгорода и Твери.

Исидор был человеком не только образованным и опытным, но и отчаянно смелым: десяток лет спустя он докажет это в осажденном турками Константинополе, вдохновляя его защитников держаться до последнего. Сам митрополит пережи-

точников (*Concilium Florentinum*, 1940–1976), даже не все сохранившиеся документы введены пока что в научный оборот. Специально об источниках, доступных на Московской Руси, см.: ЛОМИЗЕ, 1997. О современной проблематике историографии Собора могут дать представление материалы юбилейных конгрессов 1989 года: специальный том журнала *Annuaire Historiae Conciliorum* 21 (1989) и ALBERIGO, 1991.

вет падение Константинополя (1453) и еще будет назначен титулярным католическим епископом Константинополя в 1458 году. Миссия Исидора в Великом Княжестве Литовском, где великие князья были католиками, не должна была встретить серьезного сопротивления со стороны гражданской власти, но о Москве этого сказать было нельзя. И дело тут лишь во вторую очередь было в православии как вере. Гораздо более значительную опасность для миссии Исидора представлял московский церковный сепаратизм, который был достаточно равнодушен собственнно к вере, но весьма неравнодушен к вопросам административной власти.

1.2. Киевская митрополия между Фотием и Исидором

В Москве еще после кончины последнего греческого митрополита Фотия (1431) чаяли избрать в митрополиты своего кандидата – Рязанского епископа Иону. Однако для этого надо было направить его для назначения в Константинополь, и не просто направить, а показать, что за ним стоит твердая государственная власть, с которой византийский император и патриарх обязаны считаться. Но именно этого Московский великий князь Василий Васильевич (Василий II Темный, княжил с 1415 по 1462) тогда сделать не мог. Его власть не только не была твердой, а постоянно висела на волоске из-за междоусобных войн, начавшихся как раз в 1430 году между ним и сыном Дмитрия Донского князем Звенигородским и Галицким Юрием Дмитриевичем (1374–1434, великий князь Московский в 1433–1434, после победы над Василием Васильевичем), а затем его сыновьями Василием Косым (князь Звенигородский: 1421–1448, великий князь Московский: 1434, в течение нескольких месяцев после смерти отца) и Дмитрием Шемякой (ок. 1420 князь Галицкий, великий князь Московский в 1446, отравлен в Новгороде в 1453); Дмитрий Шемяка стал на долгие годы лидером оппозиции Василию Васильевичу. (Об этих войнах особо см.: ЗИМИН, 1991.)

В таких условиях московские власти предпочитали откладывать обращение в Константинополь, наименовав Иону «нареченным в святейшую митрополию Русскую» и сделав его фактическим администратором церкви если и не Западной, то хотя бы Восточной Руси. Дело о назначении нового митрополита затягивалось, и в конце концов этим воспользовались в Великом Княжестве Литовском, где политическая ситуация была также далеко не стабильной, но все же не было такого хаоса, как на Восточной Руси.

Великое Княжество Литовское было ареной борьбы между двумя великими князьями – Свидригайло (1355–1452, великий князь Литовский с 1430 по 1432 и с 1450 до смерти) и Сигизмундом (великий князь с 1432 до смерти в 1440). Оба были католиками (по некоторым, не вполне, впрочем, надежным сведениям, Свидригайло был сначала крещен в православие с именем Льва, но перешел в католичество в 1386 с именем Болеслава), но Свидригайло опирался в борьбе за великокняжеский престол на «русскую», то есть православную партию. К интересующему нас времени Свидригайло уже лишился великокняжеского престола (1432), но еще не потерпел сокрушительного поражения, которое надолго выведет его из большой политики (1435); пока что за ним оставались многие земли, среди которых было и Смоленское княжество. Тамошнего епископа Герасима Свидригайло и отправил в Константинополь искать посвящения в митрополиты Киевские и всея Руси. В 1433 году посвящение состоялось. Митрополит не торопился ехать в охваченное междоусобицами Московское княжество и управлял митрополией из Смоленска. Едва ли митрополиту Герасиму подчинялись в Москве и в союзных ей княжествах, но в Новгородской епархии его признавали точно, так как в 1434 году именно от него туда был рукоположен епископ Евфимий II (1434–1458), который ездил за поставлением в Смоленск.

Однако судьба митрополита Герасима обернулась необычно. Его покровитель Свидригайло обнаружил у него переписку со своим главным врагом Сигизмундом, после чего Герасим был сослан в Витебск и там сожжен (1435). (Наиболее подробное исследование о митрополите Герасиме см. в: УСПЕНСКИЙ, 1998).

В позднейшей русской церковно-апологетической литературе обо всем этом эпизоде с митрополитом Герасимом предпочтут забыть, представляя митрополита Иону прямым наследником митрополита Фотия и никак не объясняя, почему поездка Ионы за поставлением на митрополию в Константинополь будет совершена только через шесть лет после кончины Фотия. Для Восточной Руси было вполне естественно попытаться вычеркнуть из истории прецедент вполне каноничного поставления православного митрополита Киевского в Великом Княжестве Литовском и фактического перенесения кафедры если и не в сам Киев, то, по крайней мере, поближе к нему, на Западную Русь.

В действительности же события развивались следующим образом. После неудачи с митрополитом Герасимом в Константинополе решили посвятить на Киевскую кафедру собственного кандидата. Но и в Москве решили, наконец, просить о поставлении собственного – все того же Рязанского епископа Ионы. По общему согласию восточнорусских князей и епископов и с согласия великого князя Литовского Сигизмунда Иона был отправлен для поставления на митрополию в Константинополь. Сигизмунд тут был на стороне Москвы, так как православная партия в его собственном государстве была тесно связана с политической оппозицией, и поэтому Сигизмунду было выгодно поддержать тех православных, которые конкурировали с православными в Литве.

Но тут произошла неожиданность: прибыв на место, Иона обнаружил, что опоздал. Для Киевской митрополии уже был посвящен митрополит Исидор, а Ионе смогли лишь подать надежду на то, что он будет следующим. Как русским епископам, так и великому князю Василию оставалось только смириться. В апреле 1437 года новый митрополит Исидор прибыл в Москву в сопровождении своего конкурента-неудачника Ионы.

Такова была предыстория вступления митрополита Исидора на Московскую («Киевскую») кафедру. Изначально воспринимаясь на Восточной Руси едва ли не в качестве своеобразного символа уничтожения русского церковного и национального сувере-

нитета, ему предстояло вводить в Москве новую церковную политику. Трудности можно было предвидеть.

Здесь следует упомянуть и о точке зрения Я.С. Лурье (1921–1996), который считал сам факт поездки будущего митрополита Ионы в Константинополь позднейшей фальсификацией, понадобившейся для оправдания его возведения на митрополию (см. особ.: ЛУРЬЕ, 1994б). Мы не решаемся солидаризоваться со столь критической точкой зрения. Наиболее убедительные, по нашему мнению, аргументы против нее изложены в Комментариях А. И. Плигузова в РФА, 1986–1992, IV, с. 899–903; V, с. 1025–1027; см. также КИСТЕРЕВ, 2004. О том, как повлияло бы принятие точки зрения Я. С. Лурье на реконструкцию истории «информационных войн» относительно русской автокефалии, мы скажем в своем месте ниже.

1.3. Москва, 1441:

отвержение Исидора, принятие унии

В 1441 году митрополит Исидор вернулся на свою кафедру в Москву после вполне успешного проезда через Великое Княжество Литовское, где Флорентийская уния, как было нетрудно предвидеть, ни у кого не вызывала сопротивления.

В Москве митрополит Исидор успел прослужить три дня и зачитать с амвона кафедрального Успенского собора Акт Флорентийской унии. Но затем он был заточен в Чудов монастырь и осужден собором восточнорусских епископов в Москве (в том же 1441 году) как еретик – именно за принятие унии.

Восточнорусские епископы, в отличие от своих западнорусских собратьев, отвергли Флорентийскую унию вместе с отвержением Исидора, однако они сделали это неполным составом, хотя и в своем большинстве.

Нетрудно заметить, что среди епископов собора, осудившего Исидора (всего их было шестеро, включая Иону Рязанского), «блистал отсутствием» епископ Твери, – и это несмотря на присутствие даже епископа Пермского, чья епархия располагалась приблизительно на территории нынешней Республики Коми, то

есть отнюдь не была соседней с Москвой. Новгородский епископ также отсутствовал, зато присутствовал Авраамий Суздальский, недавно подписавший вместе с Исидором Флорентийскую унию, но теперь вместе с прочими осудивший его за латинскую ересь.

Отсутствие Новгородского епископа довольно естественно: им все еще был Евфимий II, поставленный из Великого Княжества Литовского и вообще, насколько о нем известно, не ориентировавшийся на церковную политику Москвы. Это соответствовало и светской политике новгородцев, которые устойчиво поддерживали Дмитрия Шемяку против Василия II. Едва ли можно предполагать, будто Новгородская епархия могла в 1441 году отвергнуть Флорентийскую унию и не быть лояльной митрополиту Исидору. Специально исследовавший этот вопрос Владимир Водов приходит к выводу о безоговорочномприятии Флорентийской унии и самого митрополита Исидора в Пскове (который входил в Новгородскую епархию) и о недовольстве митрополитом Исидором в Новгороде, однако не вследствие его униячества как такового, а лишь вследствие занятой им позиции поддержки псковичей в имущественных спорах с новгородцами (ВОДОВ, 1999).

Отсутствие Тверского епископа – факт еще более примечательный и до сих пор не вполне оцененный. Между Тверским князем Борисом Александровичем (род. после 1398, князь 1425–1461) и великим князем Московским Василием II к 1441 году накопилась уже длительная история взаимоотношений, в которых именно Тверской князь поддерживал Московского, в 1433 году приютив его у себя в Твери, а в 1337–1340 годы действуя с ним в военном союзе, в том числе, против Новгорода. В отличие от Московского, Тверское княжество в то время отличалось стабильностью и могло позволить себе выбирать и даже менять союзников в русских междоусобных войнах. Василий Васильевич зависел от Бориса Александровича – в том смысле, в котором слабый союзник всегда зависит от сильного.

Отношение к Флорентийской унии в Твери, которое не бы-

ло достаточно известно церковным историкам XIX века, объяснит нам давно замеченный историками кажущийся исторический парадокс: в послании Василия II к Константинопольскому патриарху по поводу изгнания Исидора (публикация: РИБ, 1908, стлб. 525–536) князь последовательно делает вид, будто ничего не знает об униатстве самого патриарха.

В письме патриарху Василий II объяснял свое решение не допускать Исидора тем, что русской церкви необходимо иметь право на избрание митрополита местным собором епископов. Важно заметить, что это право испрашивалось лишь применительно к конкретному случаю Ионы, а вовсе не для установления на будущие времена. Иными словами, автокефалия не испрашивалась, а испрашивалось лишь исключение из обычного порядка.

Просьба о поставлении Ионы в Москве обосновывалась исключительно практическими соображениями – вроде неудобства сношений с Константинополем вследствие вражеских нашествий и междоусобных браней. Были также высказаны обиды за напрасное путешествие Ионы в Константинополь в 1436 году и за навязывание кандидатуры Исидора. Для будущего тут важно отметить: несмотря на подробность рассказа о неудачной поездке Ионы в Константинополь, ни словом не упоминается о якобы полученном им в утешение от патриарха и императора обещании сделать его митрополитом после Исидора. Отсюда видно, что даже если такое обещание было дано в действительности, в Москве еще не придавали ему такого значения, какое оно получит уже после поставления Ионы митрополитом в 1448 году.

Против Исидора лично было сказано о его приверженности «латинским учениям» и Римской церкви, «отлученной многих ради ересей», причем давался перечень латинских заблуждений, хотя и краткий, но вполне точно соответствующий содержанию антилатинской полемики того времени, в частности, связанной с Флорентийским собором. Это говорит о наличии у Василия II в 1441 году весьма квалифицированных богословских консультантов.

Однако все эти жалобы на Исидорову унию были принесены

патриарху-униату, которым был тогда Митрофан II (1440–1443), преемник умершего во Флоренции еще прежде заключения унии патриарха Иосифа II (1416–1439). Великий князь Василий не мог не знать, что обращается к тому самому лицу, которое возглавило всех греческих униатов непосредственно после Флорентийского собора.

Позднейшим историкам в такой позиции великого князя видится исторический парадокс, о котором мы упомянули выше: о латинстве сказано неодобрительно, но лишь по отношению к личности Исидора. В то же время о каком-либо непризнании унии нет и речи и, напротив того, имеется ее фактическое признание – просто по факту признания над собой юрисдикции патриарха-униата. Ведь не можем же мы представить себе подобного отношения к патриарху Митрофану, скажем, со стороны тогдашнего лидера противников унии св. Марка Ефесского (ок. 1392–1445). Для православных было естественно считать Константинопольский престол, занятый патриархами-униатами, вдовствующим – как они и считали на самом деле, а при первой же возможности (предоставленной турками после падения Константинополя в 1453 году) создали в Константинополе собственную «параллельную иерархию», навсегда лишив патриархов-униатов доступа к их кафедре.

С точки зрения собственно церковно-канонической, признание над собой юрисдикции патриарха-униата, эксплицитно выраженное в послании Василия II, как раз и означает признание унии. Признание или непризнание унии – это совершение определенных действий, значимых с точки зрения церковного права, а отнюдь не эмоциональное отношение к унии тех или иных церковных и светских лидеров и не оценка, положительная или отрицательная, даваемая унии на словах. К сожалению, это не всегда понимали историки – ни историки-аполлогеты русской церкви, у которых в силу ряда особенностей русской церковной истории каноническое мышление было не в особой чести, ни, тем более, русские историки-позитивисты и совсем уже далекие от церковных интересов историки

советские.

Церковные правила никак не допускают, будто можно оставаться православным «в душе», видимым образом принимая общение с ересью. Они подразумевают как раз обратное: если ты внешним образом находишься в единстве с еретиками, то уже сам становишься еретиком безотносительно к тому, какого учения ты придерживаешься для себя лично. Поэтому очень часто – и в отношении различных уний с латинянами в том числе – насильственные действия по насаждению унии ограничивались только лишь тем, что великий князь Василий Васильевич сделал без всякого принуждения: фактом церковного общения с униатами.

Если бы князь Василий Васильевич хотел отринуть не лично митрополита Исидора, а именно Флорентийскую унию, то он должен был бы писать не патриарху-униату, а св. Марку Ефесскому и его сторонникам, контакты с которыми в 1441 году были прекрасными: как раз во время этих событий в Москве находилась антиуниатская делегация афонских монахов, которая с энтузиазмом и надеждой отреагировала на изгнание Исидора, что чуть позже (1442–1443) привело к обмену письмами между протом Афона (т.е. «президента» этой монашеской республики) и великим князем (ЛОМИЗЕ, 1997; современное издание текстов дано А. А. Туриловым в кн.: ФЛОРИЯ, 2007). Но в действительности происходило другое: великий князь Василий Васильевич на словах продолжал ругать латинян и Флорентийскую унию, однако на деле исполнял именно то, что от него требовалось со стороны униатов. Переписка с Афоном касалась общецерковных тем, а никак не поиска путей урегулирования канонического положения Киевской митрополии. Едва ли за тогдашними контактами официальной Москвы с византийскими антиуниатами стояло нечто большее, чем благоразумное нежелание «класть все яйца в одну корзину», то есть стремление на всякий случай сохранить и контакты среди церковной оппозиции.

Однако если мы хотим понять истинный смысл дипломатического послания Василия II Константинопольскому патриарху, то все эти рассуждения о догматах и канонах нам будут только

мешать. Тут была политика, но весьма, по церковным меркам, грубая, то есть откровенно игнорирующая каноны. Имел место прямой торг: Василий потребовал от патриарха благословения на поставление Ионы в Москве, а взамен пообещал не выходить из его юрисдикции. Ссылки на Флорентийскую унию в его послании были нужны как раз для того, чтобы показать патриарху уязвимость позиции патриархата: пока, мол, мы согласны закрывать глаза на твое собственное униатство, но мы надеемся, что ты нас поймешь правильно и отблаговаришь соответственно, а не то мы вообще от тебя отделимся.

Независимо от собственного отношения к унии, которое у русских князей и епископов не было одинаковым, все они как в Восточной, так и в Западной Руси, не должны были иметь ничего против такого дипломатического хода Василия. Все были заинтересованы в самостоятельном избрании митрополита на Руси, а если при этом факт патриаршего униатства давал в руки инструмент дипломатического давления на патриархат, то грех было бы этим не воспользоваться.

Однако и в Константинополе должны были представлять, что, в случае последовательного осуждения Флорентийской унии и разрыва общения с патриархом, Василий II и епископ Иона не будут поддержаны не только в Великом Княжестве Литовском, но даже в Тверской и Новгородской епархиях. Поэтому к имплицитной угрозе в послании великого князя не следовало относиться чересчур серьезно.

Патриархат выбрал самую мудрую и проверенную веками тактику – выжидания. На послание великого князя решили не отвечать. И действительно, уже вскоре политические события на Руси обернутся так, что великому князю Василию придется надолго забыть о своих планах по устройению церковных дел. Для патриархата это означало консервацию ситуации – без улучшения, но и без ухудшения.

1.4. Киевская митрополия между Исидором и Ионой

Когда после нескольких месяцев заключения митрополит Исидор при невыясненных обстоятельствах бежал из Чудова монастыря, он направился в Тверь. Тверской князь Борис Александрович продержал его у себя более полугода, возможно даже (если верить более поздней новгородской летописи), под домашним арестом. Только в 1442 году Исидор сможет покинуть Восточную Русь и, не задерживаясь в Великом Княжестве Литовском, достигнуть Рима.

Великим князем Литовским был в это время Казимир Ягеллон (1440–1492), впоследствии также и король Польши под именем Казимира IV (1447–1492). Казимир хотя и был католиком, но, в отличие от митрополита Исидора, не поддерживал папу. Он был сторонником так называемого соборного движения в католичестве, которое ставило власть собора выше власти папы и поэтому не имело с Римом церковного общения. Его центром был Базельский собор, заседавший с 1430 по 1449 год. В западном церковно-политическом контексте Флорентийский собор задумывался как противовес Базельскому.

Казимир вынужден был поддерживать католическую оппозицию папе вследствие своего затяжного конфликта с фактическим правителем Польши епископом Краковским (с 1423 года) и первым польским кардиналом (с 1439) Збигневом Олесницким (1389–1455). Конфликт продолжался не только в правление молодого короля Польши Владислава III Ягеллона (1434–1444), погибшего в возрасте 20 лет, но и в последующее трехлетнее междоусобие, когда именно кардинал Олесницкий долгое время не давал Казимиру стать королем Польши на своих собственных условиях, а затем и в царствование Казимира в Польше, так как положение Олесницкого не позволяло установить королевский контроль над назначением католического епископата.

Антипапские настроения Казимира делали его потенциальным противником насаждения унии в Литве, и эта его позиция изменится только к концу 1450-х годов, после смерти Олесниц-

кого (1455) и уже после радикального изменения всей геополитической ситуации вследствие падения Константинополя (1453). Как раз тогда Казимир вступит в Тринадцатилетнюю войну (1454–1466) против Тевтонского ордена, за что будет экскоммуницирован (отлучен от причастия) папой (1457), но даже такая крайняя мера религиозного принуждения будет бессильна против его политического прагматизма: с Орденом он продолжит воевать как ни в чем не бывало, но ради политического единства христианского мира поддержит унию.

Однако в 1440-е годы Великое Княжество Литовское еще не могло рассматриваться как подходящий плацдарм для разворачивания Флорентийской унии.

Если Тверской князь Борис Александрович так долго удерживал у себя митрополита Исидора, то вполне очевидно, что он все еще допускал какой-то такой поворот событий, при котором Исидором еще можно было воспользоваться. А воспользоваться им было можно только одним способом – возвратив его на Московский митрополичий престол. Очевидно, Борис Александрович отпускает Исидора лишь тогда, когда окончательно делает ставку на избрание митрополита на Руси. Как мы вскоре увидим, в его представлении это не только не противоречило Флорентийской унии, но даже в каком-то смысле из нее следовало. Сейчас лишь заметим на будущее, что Флорентийская уния была в Твери не только признана, но и положена в основу новой государственной идеологии, которую мы и рассмотрим чуть ниже.

Вероятно, уже к весне 1442 года избрание Ионы митрополитом Киевским стало делом решенным, по крайней мере, решенным в Москве и Твери. В тот момент были хорошие шансы получить на это согласие и в Великом Княжестве Литовском, поскольку литовский великий князь Казимир в 1440-е годы не мог поддерживать Флорентийскую унию, но и тем более не имел никаких альтернативных церковно-политических программ. Так что Иона, будь он и на самом деле избран митрополитом в 1442 или 1443 году, должен был бы сохранить за собой управление всей Киевской митрополией.

Однако вмешались политические обстоятельства, воспрепятствовавшие избранию нового митрополита. Началось со стихийных бедствий и слишком частых ордынских набегов в 1442–1443 годах, а продолжилось войной с татарами в 1444–1445 при начавшейся параллельно войне с Великим Княжеством Литовским. Затем был татарский плен Василия II и его замещение на Московском престоле Дмитрием Шемякой (1445), возвращение Василия II в Москву с эскортом татар и, как естественная реакция на такое подчинение Василия II татарам (которое не могло не вызывать беспокойства даже в до тех пор союзной Москве Твери), резкое обострение межкняжеских междоусобиц. Василий II все-таки вернулся на Московский престол, но лишь после заточения и ослепления Дмитрием Шемякой, из-за чего он и получил прозвание Темного (1446). Тверской князь Борис Александрович в 1446–1447 годы вернулся к политике поддержки Москвы, и это, по-видимому, решило судьбу Василия II, теперь уже окончательно утвердившегося на Московском престоле.

Поэтому только в 1448 году стало возможным осуществить планы шестилетней давности по избранию епископа Ионы митрополитом Киевским.

Во время всех этих войн Рязанский епископ Иона последовательно принимал сторону сильной власти: сначала Василия II, потом Дмитрия Шемяки, потом снова Василия II. Можно было бы удивляться, почему Василий II не захотел заменить кем-нибудь кандидата на митрополичий престол, замешанного во враждебных действиях против него, но тут, вероятно, следует вспомнить, что «колебался» Иона лишь относительно Василия Темного и Дмитрия Шемяки, а вот относительно Бориса Александровича Тверского – наиболее стабильного центра власти во всех тогдашних смутах – Иона был тверд и непреклонен: он всегда был с теми, с кем был князь Твери. Поэтому и в 1448 году ему не пришлось опасаться смещения в пользу другого кандидата Москвы.

Положение в Восточной Руси, как оно было к 1447 году, обеспечивало единогласие восточнорусских епископов, собор которых и совершил 5 декабря 1448 года избрание Ионы митрополитом.

1.5. Иона – митрополит без автокефалии

Документы собора, избравшего Иону митрополитом, не сохранились, но о тогдашней идеологии мы можем судить по чуть более поздним документам. Все они связаны с необходимостью оправдания новой практики избрания митрополита.

Это, во-первых, послание в Литву митрополита Ионы, написанное незамедлительно после собора 1448 года, где он сообщает о своем избрании (РИБ, 1908, стлб. 539–541), и, во-вторых, его же послание к Киевскому удельному князю Александру (Олелько) Владимировичу (князь с 1443; †1454/1455) (РИБ 1908, стлб. 555–564), написанное между 1449 и 1450⁶, в период дипломатической борьбы за признание митрополичьего достоинства Ионы светской властью Великого Княжества Литовского.

В первом из этих посланий Иона пишет, что собор 1448 года поставил его митрополитом, «помяная прежнее на нас повеление святого царя [т.е. византийского императора] и благословение святого и вселенского патриарха и всего святого и вселенского збора» (под «вселенским собором» тут, очевидно, имеется в виду то собрание архиереев при патриархе, которое поставило в 1436 году Исидора, – собор архиереев Вселенского патриархата, как именовался патриархат Константинополя). Характерно, что уния не упоминается (хотя, строго говоря, нельзя исключать вероятности упоминания о ней в утраченной заключительной части послания).

Во втором из этих посланий аргументация аналогична, причем о «благословении», на основании которого совершилось поставление Ионы митрополитом, рассказано подробно. Согласно этой впервые встречающейся в документах версии, опоз-

⁶ Издатели РИБ, 1908 датировали периодом между 1448 и 1451, и эта же датировка была первоначально воспроизведена при публикации в РФА 1986–1992, I, с. 215; мы следуем уточненной датировке А. И. Плигузова в РФА 1986–1992, IV, с. 854, № 65; V, с. 1025–1027: между 6 декабря 1449 и декабрем 1450. Я. С. Лурье передатировал это послание 1458–1460 годами, но исходя лишь из стилистического сходства с посланиями Ионы того времени и, самое главное, не учитывая даты кончины адресата! См. также критику этой датировки Лурье в комментариях А. И. Плигузова в РФА 1986–1992, IV, с. 899–900; V, с. 1025–1027.

давшему Ионе «святый патриарх и еже о нем божественный и священный вселенский собор» (то есть собор Вселенского патриархата, Константинополя) заранее повелели Ионе быть митрополитом, если Исидор или умрет, или «каково инако о нем что ся станет». Последняя прибавка лишает весь этот рассказ, так своевременно всплывший в 1448 году, но отнюдь еще не известный в 1441, последних остатков правдоподобия: получается, будто Иону заранее назначили митрополитом, да еще и не только на случай смерти Исидора, но и вообще на случай произвольно толкуемых обстоятельств, препятствующих служению Исидора. Такое невозможно даже по канонам, а уж тем более невозможно в политике, в вопросах перераспределения власти.

Однако в дипломатии такое возможно. Это не ложь, а форсированное толкование формулировок рамочных соглашений. Рамочным соглашением в данном случае являлось расплывчатое обещание поставить Иону митрополитом когда-нибудь «в следующий раз», с которым его должны были отпустить из Константинополя в 1436 году⁷. Если бы патриарх и царь в тот раз совсем не подсластили пилюлю, то на языке дипломатического протокола это было бы актом враждебности, а не простой невежливостью, чего никак не предполагали тогдашние отношения между Константинополем и Москвой. Поэтому едва ли допустимо не верить Ионе в том смысле, будто совсем уже ничего подобного в 1436 году ему сказано не было. Но истинным смыслом рамочных соглашений всегда становится не то, что стороны держали в уме, когда договаривались, а то, что одной из сторон впоследствии удастся навязать другой посредством силы. В 1448 году было решено навязать патриархату идею, будто это он сам и благословил избрание Ионы еще в 1436 году, обставив это благословение теми условиями относительно Исидора, которые вскоре и наступили.

⁷ Наша трактовка событий в основных чертах соответствует выводам работы КИС-ТЕРЕВ, 2004, где наиболее подробно рассматриваются все относящиеся к теме документы и вся историография: факт поездки имел место, а все остальное – вопросы интерпретации.

По сравнению с грубоватым шантажом образца 1441 года в обращении с патриархатом теперь наблюдался заметный прогресс. Тогда, в 1441 году, ситуация была разыграна так, что от патриархата ожидался ответный шаг, а патриархат понял это и, не став отвечать, обеспечил за собой контроль над ситуацией. Московская дипломатия проиграла. Но теперь был взят реванш. Искусство сделать первый ход в игре так, чтобы он, в соответствии с правилами данной игры, выглядел как ход ответный, дает очень значительное преимущество: ты сам создаешь конфликтную ситуацию, но не теряешь над ней контроль, так как ты не должен дожидаться ответного хода противника. Именно так поступили в Москве в 1448 году: сами поставили митрополита, но оформили это так, как будто действовали в послушании у Константинополя.

Если принять упомянутую выше гиперкритицистическую точку зрения Я. С. Лурье (ЛУРЬЕ, 1994б), согласно которой сам факт поездки Ионы в Константинополь не имел места в действительности, то это, разумеется, повлияет на наше представление о методах информационной войны, развернутой в связи с собором 1448 года, однако никак не повлияет на наши представления о целях этой войны, поскольку ее цели формулируются не в виде аргументации, а в виде выводов, ради которых вся эта аргументация выстраивалась. Поэтому нам гораздо важнее установить не достоверность факта, а то значение, которое ему придавали те, кто на него ссылался. Вымышленные и достоверные факты в этом отношении «работают» совершенно одинаково.

Имея в виду позднейшую историографию, в которой дата собора 1448 года превратится в дату установления русской автокефалии, имеет смысл подчеркнуть, что подлинная идеология образца 1448 года не имела с «автокефализмом» ничего общего: акцент делался на совершенно противоположном – именно на (пусть и фиктивном) подчинении Константинополю.

Впрочем, аргументация, основанная на критике Флорентийской унии, отнюдь не была сдана в архив. Ее больше не видно на поверхности дипломатических отношений, то есть в документах, адресованных неправославным властям Великого Княжества

Литовского или в Константинополь, но она сохраняется для внутреннего употребления среди потенциальных союзников. В уже упомянутом послании Киевскому князю Александру (Олелько) Владимировичу митрополит Иона объясняет свое нетрадиционное поставление еще и отступлением патриарха и византийского императора от православия:

...тех ради великих церковных неустроений и до сего времени в святейшей рустей митрополии не было митрополита: не к кому было посылати (царь не таков, а ни патриарх не таков, иномудрствующе, и к латином приближающихся, а не тако, якоже православному нашему христианству изначала предано).

Тут Иона как будто забывает, что в 1441 году великий князь писал патриарху, значит, тогда ему «было к кому посылати», и тогда патриарх казался вполне «таков». Он рассчитывает (скорее всего, справедливо), что его адресат таких подробностей московской дипломатии знать не может.

Борьба за признание Ионы в Великом Княжестве Литовском заняла некоторое время, так как только 31 января 1451 года Литовская рада и великий князь Казимир признали Иону митрополитом.

Казимир все еще поддерживал в своем государстве православную партию, так как все еще находился в оппозиции к папе, а следовательно, ущемлявшиеся в настоящем случае интересы униатских патриархов Константинополя не были ему близки. Впрочем, критика Флорентийской унии по-прежнему не выходила за рамки кулуарной дипломатии. Никаких официальных заявлений о непризнании Флорентийской унии и, соответственно, о непризнании патриархов-униатов так и не было сделано.

В июле 1452 года Василий II, уже опираясь на полное признание во всей Киевской митрополии, пишет о поставлении Ионы византийскому императору Константину XI (1449–1453) (РИБ, 1908, стлб. 575–586; послание датировано июлем, но год не сохранился; однако в нем упоминается «двадцать первый год» от кончины митрополита Фотия, 1 или 2 июля 1431 г., что

позволило издателю датировать данное послание либо 1451, либо 1452 годом; наш выбор в пользу 1452 будет ясен из дальнейшего). Адресатом этого послания, как объясняет его автор, избран царь, а не патриарх, так как Василий не знает, появился ли уже патриарх в Константинополе. Великий князь показывает тем самым, что ему уже известно, что Константинопольский патриарх-униат Григорий III Мамма (1443–1459) покинул Константинополь (август 1451, чем однозначно определяется и дата нашего послания) после того, как полностью потерял поддержку местного клира⁸. Но, тем не менее, вопрос о Флорентийской унии обходится таким же образом, как и в 1441 году: о ней говорится в связи с обвинениями в адрес Исидора, но совсем не упоминается применительно к императору или прежним патриархам Константинополя. Едва ли Василий мог не знать, что император не изменял своей приверженности унии (и действительно, уже в 1452 году в Константинополь вернется митрополит Исидор, который объединит вокруг себя сторонников унии и 12 декабря 1452 торжественно провозгласит унию в соборе Святой Софии). Василий по-прежнему ничего не говорит о принципиальном отказе признать патриарха-униата православным епископом.

⁸ Дата оставления Константинополя патриархом Григорием Маммой как датирующий признак для данного послания была замечена еще Е. Е. Голубинским, который на этом основании и уточнил датировку до 1452 года; эта датировка была принята в публикации в РФА 1986–1992, I, с. 88. Впоследствии А. И. Плигузов предложил новую датировку – между 3 и 31 июля 1451 (РФА 1986–1992, IV, с. 846, № 13 и в комментарии к этому посланию, с. 913–914). Его соображения не представляются нам убедительными. Они включают два аргумента: 1. 21-й год после смерти митрополита Фотия начался 1 или 2 июля 1451 и закончился 1 или 2 июля 1452, поэтому автор послания, если бы он писал в 1452 году, мог бы сослаться на «21-й год» только в том случае, если он писал именно 1 июля, но, в таком случае, странно, что он не заостряет внимание на близости очередной годовщины. На это можно ответить, что хронологические выкладки в княжеских посланиях не обязательно должны основываться на столь же точных расчетах, что и труды историка; автор послания вполне мог себе позволить не обратить внимания на то, что 22-й год после смерти Фотия уже успел начаться, так как смысла его ссылки на давность лет это не меняло. 2. Отсутствие патриарха в Константинополе, о котором упоминает послание, подразумевает не бегство патриарха Григория в 1451 году, а его низложение собором восточных патриархов в Константинополе в 1450 году; Плигузов даже развивает по этому поводу целую теорию о временном повороте политики императора к православию между

Мотив Флорентийской унии в послании присутствует на дальнем фоне, так как на первый план выходит новый мотив, так успешно актуализированный в 1448 году: поставление Ионы согласно якобы полученному в 1436 году благословению патриарха. Теперь рассказ об этом еще более подробный, чем в послании Ионы князю Александру, а ключевая фраза относительно прав Ионы на митрополию подается в качестве прямой речи царя и патриарха (именно так, обоих сразу): «... а что Божия воля о Сидоре произмыслит, или смертью скончается, или иначе что о нем будет, ино ты еси, Иона, по нем будеши в Руси митрополитом».

В конце послания автор особенно настаивает на том, что никакого изменения прежнего порядка в отношениях между Киевской митрополией и Константинопольским патриархатом не предполагается. Он просит адресата не гневаться за то, что Иону не послали за поставлением в Константинополь, объясняя это лишь чрезвычайными обстоятельствами: «Сие за великую нужду сотворихом, а не кичением, ни дерзостию». Специально отвергается мысль о претензиях на автокефалию:

И церковь наша руская, святейшая митрополия руская, от святых Божия вселенских съборных и апостольских церкви Премудрости Божия

1450 и 1452 годами. В действительности за туманной историей о Константинопольском соборе 1450 года едва ли стоит что-то иное, кроме позднейших православных легенд о православии последнего византийского императора Константина XI, почитавшегося в народе и даже почитавшегося до сих пор в качестве царя-мученика и чуть ли не мессианской фигуры, несмотря на его униатство. Если принимать такие легенды, то нельзя будет поверить в Константинопольскую миссию Исидора Киевского (в которую Плигузов, разумеется, верит), но зато придется поверить в существование Константинопольского патриарха Афанасия II, якобы поставленного на соборе 1450 года (о дальнейшей его судьбе – то ли скорой кончине, то ли отречении от престола – историкам, верившим благочестивой легенде, приходилось догадываться самостоятельно...) Если бы о Соборе 1450 года знали в Москве (даже если бы он фактически имел место), то тогда в Москве узнали бы не только о низложении патриарха Григория, но и об избрании нового патриарха Афанасия, а вовсе не о вдовстве кафедры. Спастись датировку 1451 годом можно только с помощью еще более искусственной операции: предположив, будто князь имеет в виду смерть или уход патриарха Афанасия, причем, это событие должно было произойти настолько быстро, чтобы в Москве о нем узнали не позднее июля 1451 года. Но, разумеется, в Москве вообще ничего не слышали о таком патриархе. Современный научный консенсус полностью отвергает все легенды, связанные с «собором 1450 года».

Святыя Софея цареградскыя, благословения требует [т. е. нуждается в благословении] и ищет, в всем по древнему благочестью [т. е. в соответствии с древним благочестивым установлением] повинуется ей, и тот наш отец, киевский и всея Руси митрополит кир Иона, по тому ж [т. е. в соответствии со все тем же установлением], всячески требует [т. е. нуждается в] оттоле благословения и съединения [т. е. пребывать в единстве с патриархатом], развие нынешних новоявленных разгласий.

Разногласия, о которых тут сказано в конце, – это исключительно способ поставления Ионы на митрополию, а не Флорентийская уния. В течение всего письма применительно к патриархату ни о каких других разногласиях не было упомянуто.

Послание Василия II совершенно чуждо мысли о требовании денонсирования Флорентийской унии патриархатом как условия для подчинения ему Киевской митрополии. Тем более оно чуждо мысли об автокефалии Киевской митрополии или хотя бы о введении в правило поставления митрополитов непосредственно на Руси. Василий II просит только об одном: чтобы уже состоявшееся избрание Ионы было признано патриархом и императором, а впредь чтобы все оставалось по старому.

Аналогичные надежды выражаются и в духовной грамоте митрополита Ионы (которая датируется в единственной дошедшей рукописи днем смерти Ионы, 31 марта 1461 года, но, как показал Я. С. Лурье, была написана в период между удалением из Константинополя патриарха Григория и падением города: ЛУРЬЕ, 1994а), где сообщается о якобы желании императора Константина поставить православного патриарха и о желании самого Ионы получить от этого будущего патриарха и собора при нем благословение на митрополию. Это желание митрополита Ионы будет исполнено лишь после турецкого завоевания. А пока что нам важно отметить, что в пору поставления Ионы на митрополию об автокефалии не думали ни сам митрополит, ни Московский князь.

1.6. Церковно-государственная идеология Твери

Библиографическое замечание

После уничтожения самостоятельности Тверского княжества в 1485 году происходила рецепция тверского культурного наследия в культуру новообразованного Московского государства. Таким образом сохранилось многое, но, понятно, не все. Наименее востребованными оказались, как всегда в подобных случаях, те памятники, где давалось идеологическое обоснование первенству Тверского княжества среди всех княжеств Руси, то есть хуже всего сохранялось как раз то, что для самой Твери было самым важным.

Основные памятники тверской идеологии XV века дошли до нас в единственной и весьма дефектной рукописи, впервые изданной в 1908 году, а потому вовсе неизвестной дореволюционным русским ученым, которые писали о русской церковной политике и идеологии (издание: ЛИХАЧЕВ, 1908; новейшее издание вместе с русским переводом подготовили Н. В. Понырко и Я. С. Лурье: последнее переиздание в составе БЛДР, 2005). Вся рукопись получила, с легкой руки своего первооткрывателя Н. П. Лихачева, название «Инок Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче», хотя оно лишь условно может быть отнесено ко всей рукописи в целом, содержащей, как показал еще Вернер Филипп, шесть самостоятельных произведений более чем одного автора (РНЦПР, 1954; наиболее естественно предположить, что все шесть произведений создавались разными авторами). В XX веке оказывалось серьезное внимание сведениям этой рукописи по светской истории (тут см. особо: ЗИМИН, 1991), но в остальных отношениях изучение этого источника едва начинается. Сколько-нибудь заметно продвинулось изучение лишь источников тверских авторов и государственно-политических идей, содержащихся в данном сборнике из шести слов (основные работы, где приводится остальная, довольно скудная, библиография: VODOFF, 1985, VODOFF, POLJAKOV, 1992). Нельзя удовлетвориться даже имеющимися изданиями текста, так как там не всегда корректно прочитана рукопись. Совершенно очевидно, что источник требует переиздания и нового подробного исследования во всех аспектах.

Дошедшие под именем инок Фомы шесть слов датируются временем жизни Бориса Александровича, но не ранее, чем 1440-ми годами (более точные датировки остаются дискуссионными, хотя некоторые слова упоминают события 1445–1448 годов). Это четыре панегирика, одна выпис-

ка из летописи (более ниоткуда не известной) и еще один панегирик, от которого сохранились только самые первые фразы (рукопись оборвана). Церковно-политическую идеологию выражают, главным образом, первый и третий панегирики, специально для этих целей составленные. Первый посвящен Ферраро-Флорентийскому собору, третий – храмостроительству Бориса Александровича.

Первый же панегирик в подборке инок Фомы обращает нас к Флорентийскому собору. Признание этого собора вселенским и высокоавторитетным выражено эксплицитно, многократно и безапелляционно. Только когнитивным диссонансом, который вызывается этим текстом на фоне многочисленных антиуниатских русских источников XV века, можно объяснить нерешительность некоторых исследователей назвать вещи своими именами, то есть признать, что официальная идеология Тверского княжества при Борисе Александровиче была построена на принятии Флорентийской унии (ср., напр., VODOFF, 1985, с. 392–393; русские и советские исследователи чаще всего обходили тему молчанием).

Первый панегирик, посвященный заочному участию князя Бориса Александровича во Флорентийском соборе, построен на каком-то реальном донесении русской делегации о происходившем на соборе (сам панегирист ссылается на письменный отчет тверского боярина Фомы – представителя на соборе не просто Бориса Александровича, но и вообще единственного представителя русской светской власти). Тот же самый источник отразился и в *Хождении митрополита Исидора на Флорентийский собор* анонимного суздальского автора, резко враждебного унии и выражавшего промосковскую позицию (1439–1440, автор принадлежал к окружению Авраамия Суздальского, сначала подписавшего унию, а по возвращении на Русь отказавшегося от нее). Возможно, что не является чистой фикцией и цитируемая панегиристом предсоборная переписка между императором Иоанном VIII Палеологом (1425–1448) и князем Борисом Александровичем.

Как бы то ни было, панегирист выставляет именно «великого князя» (титул «князь» у него всегда с прибавлением «вели-

кий») Тверского, а не великого князя Московского и всея Руси, представителем общерусской светской власти как в светских отношениях с Византией, так и в церковных делах. Впрочем, для панегириста обычно именование Бориса гораздо более высоким титулом – царем, – который тогда еще редко прилагался к русским (но прежде только московским) князьям, а обычно относился лишь к византийскому императору и ордынскому хану. Это и отражало фактическое положение дел во время тогдашних междоусобных войн между русскими княжествами.

Возможно, именно поэтому Симеон Суздальский – автор еще одного «хождения» на Флорентийский собор и оппонент нашего автора – вопреки единогласному свидетельству многих независимых источников, называет боярина Фому представителем не Бориса Александровича, а Московского князя Василия II: в конструируемую им картину «москвоцентричного» мира никоим образом не вписывалось подобное положение Тверского князя в международных делах. (Древнейшая редакция Повести о Флорентийском соборе Симеона Суздальского датируется 1440-ми годами; очевидна ее полемическая заостренность по отношению к идеологии нашего панегирика, но остается дискуссионным вопрос о том, который из двух авторов писал раньше другого.)

Похвалы Борису Александровичу панегирист последовательно влагает в уста императору, патриарху и затем 22 митрополитам Константинопольского патриархата. К сожалению, из-за утраты одного листа рукописи до нас не дошли слова, вложенные в уста трех митрополитов, среди которых оказались Исидор Киевский и Марк Ефесский. Впрочем, едва ли тексты этих похвальных речей как-то связывались с личностями тех, от чьего имени они преподносились.

Важнейшим источником вдохновения, а зачастую и дословных цитат для автора этих речей послужило *Слово о Законе и Благодати* Киевского митрополита Илариона (теперь точно датируется 1046 годом: АКЕНТЬЕВ, 1995) – панегирика князю Владимиру в качестве апостола Руси. Панегирист сознательно выстраивает для обоснования первенства Твери новую редакцию наиболее авторитетной церковно-идеологической программы,

сохранившейся со времен Киевской Руси в рамках культа князя Владимира (об ее основных положениях см.: АКЕНТЬЕВ, 1995).

В уста Виссариона Никейского (1400–1472), главного защитника унии на Флорентийском соборе, вложены слова об исключительном положении Бориса Александровича среди князей на Руси: «Ибо хоть и много есть великих князей на Руси, но никто не возымел такой заботы и труда, чтобы послать и видеть святой сей собор, – один только великий князь Борис».

Наиболее важные для нас слова вложены в уста Иверского митрополита Ионы (с его идентификацией возникает сложность: согласно Мемуарам Сильвестра Сиропула, важнейшего источника о происходившем на соборе, Иона был в грузинской делегации представителем светской власти, «архонтом», то есть князем; Симеон Суздальский вообще не упоминает о нем в составе грузинской делегации): «Я мыслю великого князя Бориса подобным великому царю Константину. Ибо тот со святыми отцами на Первом соборе был. А великий князь Борис – с нынешними отцами в Ферраре; прислал своего боярина, так как сам не прибыл только за дальностью пути».

Царь Константин на Первом Вселенском соборе – это образ равноапостольного монарха, устроителя христианской империи. Перед нами выраженная на традиционном для Византии символическом языке претензия на создание в Твери нового Константинополя. Впрочем, еще в начале послания панегирист проводит ту же самую мысль, цитируя (фиктивные или измененные; во всяком случае, едва ли это точные цитаты из подлинных документов) письма Бориса Александровича и Иоанна Палеолога друг к другу, где Тверской князь именуется «братом» императора, то есть равным ему.

«Вселенский», как его постоянно именует панегирист, Флорентийский собор приобретает, таким образом, значение Первого Вселенского собора для империи Римской: это орган Вселенской церкви, санкционирующий учреждение христианской империи.

Именно поэтому в идеологии Тверского княжества 1440-х годов Флорентийский собор служил основанием скорее к авто-

кефалии, нежели к принятию Исидора: из идеологии нашего панегирика довольно хорошо просматривается, хотя еще и не проговаривается, перспектива уравнивания в правах Тверского епископа с Константинопольским патриархом. Именно в такой перспективе находит себе точное обоснование курс Киевской митрополии 1440-х годов: согласие с Флорентийской унией, но при условии самостоятельного избрания митрополита на Руси.

Панегирист, впрочем, не доходит до прижизненной канонизации Бориса Александровича в чине равноапостольных монархов, останавливаясь где-то на самом пороге оной. Но вместо этого во втором панегирике автор прибегает к гораздо более устойчивой конструкции, точно устанавливая линию исторической преемственности между Борисом Александровичем и Константином Великим:

И как Царьград хвалится Константином, а Киев – Владимиром, так и Тверская земля, ублажающе их обоих, хвалится Михаилом. Ибо поэтому Бог восставил не иной корень, но Михайлов – великого князя Бориса Александровича. Но мне даже представляется, что Бог, туда [т. е. в мир иной] преводя одного [т. е. Михаила], здесь [т. е. в этом мире] производит плод его. Ведь великий князь Борис Александрович стяжал Константинову доблесть и Владимирову веру, и Ярославово мужество, а Михайлов разум...

Тут ссылка на Ярослава Мудрого (ок. 978–1054), сына Владимира и, согласно общерусской агиографической традиции, отмстителя святых Бориса и Глеба, развивает тему преемства по отношению к Киевской Руси, а вот ссылка на Михаила Тверского (1271–1318, Тверской князь с 1285), святого князя-мученика и борца против Москвы, чье почитание в Твери началось немедленно после его убийства, – не что иное, как указание на новую равноапостольную фигуру, собственного апостола Тверской Руси, роль которого аналогична роли Владимира в киевском панегирике митрополита Илариона.

Действительно, панегирист Бориса Александровича не мог его, еще здравствующего, возвести в равноапостольное достоинство, но фигура Михаила Тверского подходила для этого идеаль-

но. Она идеально вставала в один ряд с апостолами Киевской Руси – Владимиром (главным образцом для панегириста) и страстотерпцами (такими же, как Михаил) Борисом и Глебом. В новом (и, как мы знаем, не осуществившемся) имперском проекте Тверской Руси роль апостола отводилась Михаилу, а роль нового Константина – Борису Александровичу.

Култ Бориса и Глеба, как этого и можно было ожидать, также выдвигается на первый план в Тверском княжестве Бориса Александровича: князь устраивает, как сказано в третьем панегирике, посреди своего двора церковь Бориса и Глеба (эта постройка идентифицирована Н. Н. Ворониным). На первый взгляд необычно, что внутреннее убранство этой церкви, как сказано в третьем панегирике, было устроено по образцу Святого Святых Храма Соломона. Но столь центральное положение для святилища Бориса и Глеба выглядит естественным, если учесть, что именно они были древнерусскими прообразами Тверского апостола князя Михаила. Что же касается воспроизведения Соломонова Святого Святых, то это уже элемент *Translatio Hierosolymi*, без которого не обходится в христианском мире никакое *Translatio Imperii* (ср. ниже о планах Бориса Годунова построить Святое Святых в Москве.)

Тема Твери как Нового Иерусалима в третьем панегирике не только подразумевается, но и вполне эксплицитна. Там, в частности, среди главных церковных построек Бориса Александровича называется церковь Входа Господня в Иерусалим, расположенная в качестве надвратной при входе в город. Видимо, имелась в виду какая-то архитектурная конструкция, аналогичная Золотым Воротам во Владимире. Это единственная из упоминаемых панегиристом построек, которую Н. Н. Воронин не смог идентифицировать, но все же нет оснований сомневаться в достоверности свидетельства панегирика. Очевидно, отсутствие упоминания о ней в других дошедших до нас источниках свидетельствует о том, что церковь просуществовала недолго. Возможно, причиной этого был пожар (как предполагает Воронин), а возможно, вполне сознательное переустройство сакральной географии Твери после ее подчинения Москве.

Устроение христианской столицы – это всегда тема актуализации Ветхого Завета в христианском мире. Христианский монарх–основатель государства или династии – это обычно новый Моисей, новый Давид и новый Соломон. Он царствует над новым Израилем, и столица его царства – это всегда новый Иерусалим. Все эти мотивы присутствуют и в наших тверских панегириках, но мы здесь не имеем возможности анализировать их подробно и поэтому вынуждены отмечать только самое яркое. Прочитируем напоследок из третьего панегирика:

Но прочитируем к этому и Давида царя, который сказал: *Пасый Израиля* (Пс. 79, 2). Итак, скажи мне, кому это он сказал? А я скажу: воистину пастырем был великий князь Борис Александрович, пасущим и устрояющим новый Израиль, богоспасаемый град Тверь.

Итак, идеология Твери при Борисе Александровиче – это не просто идеология доминирования среди восточнорусских княжеств, которая достаточно хорошо прочитывалась за общеизвестными фактами тверской политики этого периода. Это идеология новой христианской империи, со святым князем-мучеником Михаилом Тверским в качестве апостола новой Тверской Руси и с Борисом Александровичем в качестве нового Константина Великого.

Эта идеология требовала церковной самостоятельности, и потому Борису Александровичу было естественно поддержать идею о поставлении Киевского митрополита на Руси. Но эта идеология требовала и санкции Вселенского собора, которым для Твери стал формально провозгласивший себя Вселенским собор Ферраро-Флорентийский.

Впоследствии, в XVI веке, в московской идеологии новой христианской империи точно так же будет ощущаться эта необходимость вселенского собора для ее легитимации. Но тогда идеология московского изоляционизма, о которой нам еще много придется говорить в дальнейшем, позволит собрать его из одних только восточнорусских епископов. Таким псевдовселенским собором Московии станет Стоглав.

Тверской князь Борис Александрович, живший в мире еще не успевших разорваться традиционных межхристианских свя-

зей, не мог искать опоры в соборе одних только восточнорусских или хотя бы даже всех вообще русских епископов. Ему нужен был настоящий вселенский собор. И в такой ситуации соблазн принять Флорентийскую унию оказался слишком велик.

1.7. Промежуточный итог:

Киевская митрополия накануне 1453 года

Подведем промежуточный итог. Для дальнейшего нам важно понять, чем была Киевская митрополия накануне наступления новой исторической эпохи после падения Константинополя в 1453 году.

Киевская митрополия сохраняла единство, на которое не могли повлиять сложные отношения между Великим Княжеством Литовским и княжествами Восточной Руси. Вообще говоря, эти отношения не были более сложными, чем отношения восточнорусских княжеств друг с другом.

На единство Киевской митрополии не повлияло и заключение Константинопольским патриархатом, в который она входила, Флорентийской унии. Уния не вызвала в ней раскола и была принята всеми епархиями, хотя и с разной степенью энтузиазма. Преобладало пассивное принятие унии (в епархиях Великого Княжества Литовского и Новгородской), на полюсах отношения русских епархий к унии находились Москва и Тверь. В Твери уния активно поддерживалась, а в Москве вызывала диссидентские настроения, впрочем, никогда не переходившие в настоящий разрыв с униатами. Тем более даже в Москве не было речи о реальной помощи тем, кто по-настоящему противостоял унии в Византии, – той партии, которую сначала возглавлял Марк Ефесский, а после его кончины (23 июня 1445) его ученик Георгий (с 1450 г. монах Геннадий) Схоларий (1400/1405, вероятно 1403–1472/1474; о нем: TINNEFELD, 2002). По документам того времени можно сделать вывод, что вопрос о разрыве общения с патриархом-униатом и установлении общения с Марком Ефесским даже не ставился.

Требование автокефалии для Киевской митрополии ни разу не прозвучало. Не прозвучало даже более мягкого требования – узаконить поставление митрополита Киевского собором русских епископов. Речь шла лишь о признании Ионы на правах очередного исключения из правила поставления митрополитов Киевских в Константинополе, на которое по-прежнему никто не посягал. На этом делался упор в дипломатической переписке по поводу признания Ионы в епархиях Великого Княжества Литовского, так что отсюда видно, что воздержание от требований, похожих на требование автокефалии, было важным средством превенции раскола Киевской митрополии.

Отношения Киевской митрополии с Константинопольским патриархатом оставались такими же, какими они были прежде заключения Флорентийской унии. Патриархат не признавал официально Иону, но официально и не отказывался это сделать. Тем более со стороны патриархата не было никаких репрессивных мер. К концу 1451 года император должен был получить послание Василия II с просьбой признать Иону, но для окончательного ответа на это послание императору был бы нужен патриарх и собор (хотя бы только собор постоянно пребывавших при патриархе епископов). Но ни того, ни другого в Константинополе уже не будет до самого 29 мая 1453 года – дня, перевернувшего историю европейской цивилизации.

2. Разделение Киевской митрополии

Падения Константинополя многие опасались, но, видимо, никто до конца не верил. А если кто-то и верил – то не мог поверить в то, что после падения Константинополя история будет продолжаться. Ведь было известно заранее, что падение Константинополя – событие эсхатологическое (подробно см.: PERTUSI, 1988). Готовиться к концу света было в какой-то степени принято, но, в таком случае, положение людей, переживших конец света и оставшихся жить дальше, получалось только еще бо-

лее абсурдным. В этом хаосе было очень трудно прийти в себя и начать ориентироваться.

Быстрее всего сориентировались, как это им и положено, политики светские, а не церковные. Для них радикально изменилась геополитическая ситуация: наконец-то стало понятно, что Европа обязана стать единой перед лицом турецкой угрозы. Несмотря на все весьма и весьма многочисленные исключения, все-таки именно единство европейцев против турок станет теперь преобладающим вектором общеевропейской политики до XIX века.

В таких условиях папа получает резкое преимущество перед «соборным движением». Польский король Казимир IV в течение нескольких лет после 1453 года становится сторонником унии, оказывая теперь сильное давление на православные епархии. Разумеется, это давление более всего ощущалось епархиями Великого Княжества Литовского, на которые польский король имел возможность воздействовать непосредственно, но оно передавалось также и епархиям Восточной Руси. Впрочем, последнее относилось только к тем из восточнорусских епархий, которые были расположены в княжествах, ощущавших угрозу со стороны Москвы, а потому вынужденных искать союзников в Литве.

Но внешнее политическое давление в пользу унии приходит в динамическое равновесие с набравшим теперь силу антиунионным движением. Ведь теперь уния потеряла свою самую главную привлекательную особенность: с падением Константинополя она лишилась автономного центра церковной власти, пусть и подчиненного папе, но все же сохраняющего многие элементы самостоятельности. При униатском патриархе, пребывающем в Риме и навсегда лишенном возможности вернуться в Константинополь (турки, разумеется, заняли жесткую антиуниатскую позицию), подчинение унии перестало фактически отличаться от прямого подчинения Риму. А это уже было гораздо менее привлекательно, чем та самостоятельность, которая была обещана Флорентийской унией.

Впоследствии именно этот вопрос – вопрос создания автономного униатского церковного центра – окажется определяющим для

жизнеспособности всех униональных проектов. Брестская уния осуществится после создания хотя бы некоего суррогата подобного центра, а половинчатость ее результатов, как было отмечено современниками, всецело зависела от непоследовательности Римской курии – от ее отказа на предложение Петра Могилы создать в Киеве подчиненный папе униатский патриархат. Впрочем, обо всем этом мы поговорим в своем месте, а сейчас рассмотрим подробности тех процессов, в которых Киевская митрополия сначала стала антиуниатской, а потом раскололась, причем ее восточная часть разорвала все канонические связи как с западной частью, так и с Константинополем и христианским Востоком в целом.

2.1. Константинопольский патриархат после турецкого завоевания

Восстановление православного патриаршества в Константинополе стало первейшим делом турецкой власти, задуманным султаном еще прежде самого завоевания. Султан Мехмед II Завоеватель (1444–1446, 1451–1481) приказал разыскать лидера антиуниатов монаха Геннадия Схолария (который к этому времени находился в фактическом рабстве у турецкого вельможи в Адрианополе) и посвятить его в патриархи. У Геннадия не было никакого священного сана, но он был быстро проведен через все священные степени, и уже на Богоявление 6 января 1454 года состоялась его торжественная патриаршая хиротония. Патриарший посох он получил из рук султана. Православное патриаршество в Константинополе было восстановлено.

Впрочем, отношения патриархата с турецкими властями были далеко не безоблачными – и это несмотря на, по-видимому, хорошие личные отношения между Геннадием Схоларием и султаном Мехмедом. Геннадий пробыл патриархом лишь около года или чуть больше и вскоре отпросился на покой (не ранее октября 1454 и не позднее мая 1456). После этого он еще дважды возвращался на престол, но оба раза ненадолго: где-то между апрелем 1462 и августом 1464 (был патриархом в 1463) и, вероятно, еще один раз ненадолго в 1464.

Относительная стабилизация Константинопольского патриархата произойдет только в начале XVI века, при патриархе Пахомии I (начало 1503–начало 1504, весна 1504–1513). В период же с 1453 по 1503 год, то есть за 50 лет, на Константинопольском престоле сменяются 12 патриархов (не считая Пахомия I), большинство из которых будут править по нескольку раз, так что на них в сумме придется 20 периодов патриаршества, что дает в пересчете на одного патриарха среднюю продолжительность патриаршества в 2,5 года. Если учесть тогдашнюю скорость международных сообщений, то можно себе представить, насколько это затрудняло проведение сколько-нибудь последовательной политики патриархата в отдаленных митрополиях. Удивительно, что такая политика вообще имела место хотя бы на отдельных этапах.

В частности, самому Геннадию Схolariю придется чередоваться на патриаршем престоле с четырьмя другими патриархами. Все это не способствовало активной политике патриархата в отношении к Киевской митрополии. Активность светских властей входивших в митрополию государств будет постоянно опережать активность церковных иерархов.

Дальнейшая судьба Киевской митрополии будет решена в течение последующих после падения Константинополя пятнадцати лет при пассивной роли Константинопольского патриархата, но зато при весьма активной – короля Польского и великого князя Московского.

2.2. Киевская митрополия отвергает унию (1454–1459)

О прямых контактах между Киевской митрополией и Константинопольским патриархатом в 1450-е годы почти ничего не известно, но можно сказать, что в митрополии автоматически признавали тех патриархов, которые занимали престол в Константинополе.

Патриарху Геннадию Схolariю атрибутируется (по косвенным признакам, но достаточно надежно) обмен грамотами с митрополитом Ионою. Патриарх напоминает о своих юрисдикци-

онных правах и просит о материальной поддержке, а Иона в ответ выражает свою полную лояльность. Но просьба патриарха о назначении постоянного представителя Москвы при нем в Константинополе почему-то выполнена не была. Как бы то ни было, признание избрания Ионы митрополитом состоялось *post factum*, не нарушив статуса Киевской митрополии как структуры Константинопольского патриархата. Само собой разумеется, что ни о какой русской автокефалии не было речи.

Поэтому *de jure* уже в 1454 году митрополия перестала быть униатской. Но до настоящего осознания этого факта, с подобающим столь радикальным идеологическим переворотам переписыванием истории, пришлось подождать еще несколько лет. Для этого были нужны другие исторические события – попытка униатского Константинопольского патриарха вернуть Киевскую митрополию в свою юрисдикцию.

15 октября 1458 года пребывавший в Риме униатский патриарх Константинополя Григорий III рукоположил для западнорусских епархий митрополита Григория Болгарина (1458–1472), ученика митрополита Исидора. Митрополит Григорий сразу получил титул митрополита Киевского, но первоначально его юрисдикция не распространялась за пределы Западной Руси, так как Восточная Русь оставалась за митрополитом Исидором. Епископская хиротония состоялась в Риме, но очень скоро митрополит Григорий прибыл в Великое Княжество Литовское, где был поддержан королем Казимиром IV, теперь уже сторонником Флорентийской унии. Его резиденцией стал Новогрудок – уже традиционная, после Григория Цамблака, церковная столица Западной Руси. Новогрудок останется официальной резиденцией митрополитов Киевских до самой Брестской унии (1596), после которой православная Киевская кафедра будет восстановлена в самом Киеве (1620).

Король Казимир не без успеха принуждал западнорусских епископов признать митрополита Григория. Очень скоро, не позднее января 1459 года, митрополит Исидор отказывается в пользу митрополита Григория от своей части Киевской митрополии, и патриарх Григорий распространяет юрисдикцию митрополита Григория и на Восточную Русь, а король Казимир отправляет к

Василию II дипломатическую миссию с предложением принять Григория митрополитом (миссия, разумеется, получила отказ). Русская митрополия оказалась возглавляемой двумя первоиерархами разного вероисповедания. Понятно, что расширение юрисдикции митрополита Григория было связано с какими-то вполне конкретными церковно-политическими надеждами.

Для митрополита Ионы ситуация складывается крайне неблагоприятно. Серьезным тактическим поражением в Великом Княжестве Литовском дело не ограничивается. Очевидны колебания и в восточнорусских епархиях, у которых отношения с Москвой не очень сложились, – на них, очевидно, и рассчитывал униатский митрополит Григорий. В качестве отголосков таких настроений до нас дошли послания митрополита Ионы епископам Тверскому и Новгородскому.

Грамота митрополита Ионы Тверскому епископу Моисею (1453–1461) от 1459 года (РИБ, 1908, стлб. 625–626) написана в связи со скандальной ситуацией: все (если верить митрополиту Ионе, то именно «все»; но в этом можно и усомниться) восточнорусские епископы уже побывали в Москве для выражения лояльности первосвятителю и обсуждения с ним «великих церковных дел» (содержание их не раскрывается, но в 1459 году это могли быть только дела, связанные с реакцией на митрополита Григория), а епископ Тверской уже дважды не являлся, так что теперь приходится отправлять к нему – и параллельно к Тверскому князю Борису Александровичу – уже третью делегацию от митрополита Ионы. Причины промедления Тверского епископа достаточно прозрачны: у него не могло быть уверенности в том, что выбор в пользу Ионы, а не Григория будет правильным. Имело смысл подождать реакции остальных епископов и только потом уже присоединяться к большинству. Впоследствии столь независимое поведение будет стоить Тверскому владыке кафедры.

Грамота митрополита Ионы своему тезке, Новгородскому архиепископу Ионе (1458–1471), от того же 1459 года (РИБ, 1908, стлб. 639–644) написана уже по следам собора Восточнорусских епископов, состоявшегося в Москве в начале декабря 1459 года (13 декабря датируется послание этого собора в Литву) без участия

епископа Тверского и архиепископа Новгородского. Судя по грамоте митрополита Ионы, участия последнего даже не предполагалось. Митрополит ссылается на соборное мнение епископов и довольно подробно аргументирует Новгородскому владыке необходимость к нему присоединиться. Диалог митрополита Ионы с Новгородско-Псковской епархией строится по тем же правилам, что и с епархиями Великого Княжества Литовского, – через обмен аргументированными посланиями, дистанционно, а не через приказание явиться в Москву, как в случае Твери. Показательно, что в послании к Новгородскому владыке митрополит Иона подробно сообщает о своих сношениях с православными в Литве и даже прилагает копии переписки с ними.

Даже в собственной епархии у митрополита Ионы не было единодушия. Так, Иосиф Волоцкий сообщает о конфликте между митрополитом и авторитетнейшим игуменом (учителем Иосифа) Пафнутием Боровским (ок. 1394–1477). Пафнутий отказывался признавать Иону митрополитом, за что был им бит и заточен «на долгое время». Впрочем, дело кончилось тем, что Пафнутий покался.

Именно в 1459 году митрополит Иона прибегнул к новому пропагандистскому оружию – последовательной критике Флорентийской унии как еретической, теперь уже со всеми канонически необходимыми выводами и с подобающим случаю «изменением прошлого», то есть переписыванием истории.

Прежде чем разбирать новую антиуниатскую идеологию митрополита Ионы по существу, посмотрим, какой в ней был церковно-политический смысл. Этот смысл всецело определялся новой геополитической ситуацией, сложившейся после падения Константинополя. Если прежде 1453 года канонически последовательное отрицание унии привело бы к расколу Киевской митрополии, то теперь появился шанс именно за счет антиуниатской идеологии обеспечить ее единство: ведь, как мы уже упоминали, в условиях перемещения униатского патриарха Константинополя в Рим терялось самое главное преимущество Флорентийской унии – сохранение за униатами автономного от Рима центра власти. Поэтому антиуниатская идеология давала

теперь шансы построить новую идеологию единства Киевской митрополии. Этим и решил воспользоваться митрополит Иона. Такое решение давалось ему тем легче, что никакого другого выбора у него уже не оставалось.

Бессмысленно спрашивать, кем был по своим церковно-политическим убеждениям митрополит Иона – униатом или антиуниатом. Его личные антипатии к латинству и унии несомненны, но этим он не отличался от многих других униатов всех времен и народов, которые совершали те канонически значимые действия, которые от них требовались, преодолевая собственное отвращение. Церковно-политическое убеждение у митрополита Ионы было только одно: он хотел не допустить раскола собственной митрополии. Когда для этого было выгоднее держаться униатства, признавая униатского патриарха, он готов был держаться униатства. Когда для этого же стала выгодна антиуниатская позиция, он легко перестроился и стал, как водится в подобных случаях у политиков, утверждать, будто всегда на том и стоял.

2.3. Антиуниатская идеология Киевской митрополии

Самые главные идеологические инновации появляются уже в первом идеологически значимом документе – окружном послании митрополита Ионы епископам Великого Княжества Литовского относительно митрополита Григория (РИБ, 1908, стлб. 619–626; точно не датируется: 1458–1459 годы). Непосредственным поводом для послания его автор называет известия о том, что некоторые из литовских епископов принимают Григория и сослужат с ним. Послание составлено как ответ на грамоту патриарха Григория Маммы о поставлении Григория митрополитом Киевским вместо Ионы, которого униатский патриарх, к большому негодованию последнего, наименовал «отступником». Теперь резко осуждению подвергается сам патриарх Григорий, а не только его ставленник на Киевскую кафедру Григорий и не только теперь уже бывший митрополит Исидор.

Григорий, «прежде бывший патриарх в Константинограде», называется теперь «отступником православныя веры». Почему-то именно патриарху Григорию атрибутируется введение в Константинополе Флорентийской унии: «... иже той начат помина-ти впервых папу римскаго». Тут «впервых», скорее всего, относится к литургическому возгласу моления за правящего архиерея «Впервых помяни Господи...» (в униатских чинопослдованиях византийского обряда далее следует поминовение папы Римского), но слово «начат» в любом случае указывает именно на атрибуцию Григорию этого нововведения – что, разумеется, неверно, так как Григорий стал патриархом только в 1443 году, а поминовение папы за патриаршим богослужением в Константинополе ввел еще прежний униатский патриарх Митрофан в 1440.

Вероятность ошибки тут очень мала, так как в период 1439–1443 годов Иона был уже епископом и одним из главных русских церковных деятелей, так что он не мог не знать, что уния была принята еще в 1439 году, после чего был избран первый униатский патриарх Митрофан (1440). Скорее, здесь нужно видеть сознательную попытку датировать «отпадение» Константинопольского патриарха таким временем, когда активных сношений между ним и Москвой уже не было, – иными словами, закрыть глаза на факт униатства патриарха Митрофана, чье признание в Москве было невозможно отрицать перед собором литовских епископов, которые и сами должны были в свое время помянуть этого патриарха в полном согласии с Москвой. Впрочем, те же епископы точно так же поминали и патриарха Григория, но тут митрополит Иона мог снять с себя ответственность, прячась за московско-литовской войной и вообще «смутным временем», так своевременно запутавшими церковные дела как раз в 1444 году...

Естественным образом в антиуниатской аргументации Ионы появляется интерпретация падения Константинополя как наказания именно за принятие унии. Впрочем, здесь митрополит Иона повторял общее место антиуниатской полемики, которая не могла не заметить катастрофы 1453 года.

Одна деталь послания курьезна: об отпадении Рима в ересь сообщается как о происшедшем 520 лет назад (это не случайная ошибка писца, так как число 520 написано словами, а не цифрами), что дает приблизительно 938 год – ни с чем не сообразную дату. В этом трудно увидеть что-либо кроме обыкновенной ошибки, но это дает не самое выигрышное представление о богословской образованности митрополита Ионы, да еще и в одном из наиболее актуальных тогда вопросов, – особенно на фоне его предшественника митрополита Фотия (серьезного богослова и антилатинского полемиста; см. его книгу *Фотиос: КОБЯК И ДР.*, 2005).

Вскоре эта идеология, основанная на якобы незамедлительном осуждении в Москве отпавших от православия Константинопольских патриархов-униатов, начнет проводиться гораздо более уверенно и прямолинейно, а пока что Иона пишет литовским епископам в экстренном порядке, еще не имея никакой обратной реакции с их стороны и поэтому без какого-либо четкого представления о том, насколько антиуниатские идеи могут оказаться для них привлекательными. Пожалуй, можно назвать это послание митрополита Ионы своеобразной разведкой боем. Через несколько месяцев он уже поймет, что с литовскими епископами можно начать вполне уверенно выстраивать прочный антиуниатский альянс.

2.4. «Новая хронология» Киевской митрополии: Московский собор 1459 года

Митрополиту Ионе придется написать еще множество посланий против митрополита Григория (многие из них сохранились), в которых он будет верен своей прежней позиции: отступление Константинопольских патриархов началось с Григория Маммы, а никак не с Митрофана. В его более поздних посланиях эта концепция будет выражена с еще большей определенностью. Но почти сразу родилась и альтернативная концепция, которая постепенно станет преобладающей. Мы впервые

находим ее в уже упоминавшемся послании Московского собора восточнорусских епископов в Литву от 13 декабря 1459 года (РИБ, 1908, стлб. 627–632: соборная грамота епископов с обещанием верности митрополиту Ионе и его преемникам; РИБ, 1908, стлб. 631–634: послание этих же епископов своим собратиям в Литве). Сравним теперь обе концепции, начиная с более грубой – собора епископов от 13 декабря 1459 года.

Епископы, видимо, исходили из того, что в сложной боевой обстановке пропаганда должна быть как можно проще, то есть понятней. В таких случаях понятность всегда важнее правдоподобия, а точнее, правдоподобно именно то, что понятно. Главное, чтобы приняли вывод – о том, что нужно по-прежнему подчиняться Ионе, – а на все вопросы относительно его обоснования можно будет потом отвечать по ходу дела. Поэтому недавнюю историю наши епископы излагают так:

А ведомо вам, нашей братии, что митрополиты поставлялися на Русь от Царяграда, а по грехом нашим и попущению Божию, ныне царьградская церковь поколебася, от нашего православия отступила, и обладаема языки. И господин наш князь великий Василей Васильевич, и сын его князь великий Иван Васильевич, събрав нас своих богомолцев, архиепископов и епископов, и честнейших архимандритов, и преподобных игуменов, и все съединение церковное [т. е. всех церковных представителей разного ранга], и по правилу святых апостол и святых отец вселенских, поставили господина нашего Иону, митрополита Киевского и всея Руси, на митрополью...

Итак, согласно «новой» исторической хронологии (тут будет как раз уместен термин академика Фоменко), последовательность событий была следующей: в Царьграде церковь отступила от веры и поэтому попала под власть «язычников» (вполне обычное именование для мусульман в средневековых христианских источниках); тогда был созван тот самый собор 1448 года, который и избрал Иону.

Реальная хронология событий тут «схлопывается», и все логические связи подменяются псевдологическим правилом *post hoc, ergo propter hoc* («после этого, следовательно, по причине

этого»): оставляется только несколько событий, между которыми требуется установить столь простую «логическую» связь. Людям, склонным к аналитическому мышлению, свойственно недооценивать убеждающую силу подобных аргументов, но тем легче тогда им самим становиться их жертвами. Аргументация этого типа основана на некоторых базовых механизмах человеческого мышления и поэтому всегда является наиболее убедительной для большинства.

О столь важной до самого последнего времени линии аргументации, будто Иона все-таки поставлялся по благословению патриарха, якобы полученному еще в 1436 году, решено забыть: такой аргумент плохо подходит для информационной войны в условиях жесткой конфронтации, когда за противником нельзя признавать даже подобие правоты.

Деликатный вопрос относительно позиции Константинопольского престола, в то время уже занятого православными патриархами, дипломатично обходится. Хотя к 13 декабря 1459 года от пришествия митрополита Григория в Великое Княжество Литовское прошло уже более года, митрополит Иона, похоже, не спешил искать против него поддержки у патриарха в Константинополе. Возможно, мы не знаем каких-то деталей межгосударственных и внутрицерковных отношений того времени, но, исходя из имеющихся данных, представляется, что оперативной связи с Константинополем на тот момент ни у кого в Киевской митрополии не было.

В русской церковной истории надолго осталась та самая версия обретения автокефалии, рождение которой мы только что наблюдали: Константинопольский патриархат отпал от православия и за это оказался и вовсе подчиненным туркам, а поэтому русским епископам пришлось выбирать митрополита самим.

Сейчас мы убедимся, что эта версия, даже после своего появления, утвердилась далеко не сразу.

**2.5. «Новая хронология» Киевской митрополии:
митрополит Иона**

В своих новых посланиях Иона постоянно обличает «нечестивого» патриарха Григория. Мы остановимся на некоторых впервые появляющихся в этих посланиях примечательных уточнениях.

Все они более нюансированные, нежели соборное послание 1459 года. С одной стороны, авторитет Ионы был значительно меньше, чем авторитет собора, то есть ему нельзя было с такой же непосредственностью говорить на черное, что оно белое. На его долю выпали те самые объяснения, которые понадобились после того, как боевое взаимодействие с литовскими епископами было установлено.

В послании литовским светским властям, князьям и панам, а также вообще литовской пастве от 20 декабря 1459 года (РИБ, 1908, стлб. 635–640) Иона косвенно, но недвусмысленно настаивает на православии патриарха Митрофана. Цель заключения Исидора в монастыре в 1441 году определяется словами «доколе господин и сын мой князь великий обошлется [т. е. спишется] с великим събором Царяграда [т. е. с патриархом и пребывающим при нем собором епископов] и увести о бывшем их съборе [т. е. о Флорентийском соборе] истину» (как будто бы для уяснения этой истины не было достаточно подлинных документов, привезенных Исидором из Флоренции, а также рассказов остальных членов русской делегации – не говоря о сведениях, получавшихся через греческих антиуниатов, вроде упоминавшихся выше афонских монахов). После этого говорится, будто Исидор сбежал, «познав свое отступление от нашего православия», – то есть понимая, что ответ из Константинополя должен будет стать для него обличением!

Наиболее подробным в этой серии идеологически значимых документов является послание митрополита Ионы Литовским епископам от 1460 года (РИБ, 1908, стлб. 645–658). Относительно причины бегства Исидора тут сказано еще подробнее. Якобы после того, как великий князь его заточил в монастырь, а сам на-

писал царю и патриарху с его собором вопросы о причинах устроенного Исидором еретического «развращения» православной веры (как мы помним, в действительности в этом послании Василия к патриарху Митрофану от 1441 года не было ни слова сомнения в санкционированности патриархом действий Исидора!), Исидор бежал, «беснуясь, и тако ни мало времени пождати не стерпе, срама ради обличения своего о злых ересех». Митрополит Иона тут утверждает, будто Исидор, не выдержав даже малого времени ожидания и стыдясь того обличения его ереси от патриарха, которое якобы должно было воспоследовать, предпочел тайное бегство; разумеется, Иона нигде не пишет, что на послание Василия II вообще никакого ответа не было.

Впрочем, данное послание митрополита Ионы не отличается внутренней логикой. Оно просто содержит аргументы, которые являются убедительными для какой-то части аудитории, но не заботится о взаимном согласовании этих аргументов. Прежде всего, это относится к апологии избрания Ионы в 1448 году.

Иона по-прежнему остается верен идее своего поставления по благословению – тогда еще православных (теперь он это подчеркивает) – царя и патриарха. Не только не появляется идеологии автокефалии, но для политики единства Киевской митрополии остается важным настаивать на непричастности сепаратизму: «И тако Божиею волею царь же и патриарх, по своему благословению и по всего святаго и вселенскаго збора [опять имеется в виду собор епископов Вселенской патриархии в Константинополе], повелеша быти ми на русей земли по Сидоре митрополитом». Но самое интересное – как митрополит Иона оправдывает свое поставление в 1448 году.

В принципе, он признает, что надо было тогда совершить еще одну поездку в Константинополь, но вновь, как мы уже видели в его апологиях до 1459 года, сначала оправдывается техническими затруднениями: «Другаго же шествия длѣготы пути великаго не створихом еже ко Царствующему граду богоустанова закона, до царя же и патриарха не придох, нужа ради путем великия тесноты, насилуованием множества от поганых...» (далее Иона при-

водит еще и примеры тогдашних нападений на купцов и путешественников на пути в Царьград). Эта формулировка канонически очень важна, поэтому переведем ее дословно на современный русский язык: «А повторно мы не стали совершать столь значительного по протяженности путешествия к Царьграду (как это определено согласно) богоустановленному закону [т. е. каноническим установлениям православия]. Так что я не явился к царю и патриарху по причине значительных трудностей пути из-за множества насилий от язычников [имеются в виду мусульмане]...»

Теперь это самооправдание войдет в логическое противоречие со следующим аргументом митрополита Ионы, но напрасно искать в его послании внутренней логической согласованности. Это документ пропаганды. В пропаганде прощаются внутренние логические противоречия, так как она обращается не к логическому восприятию. Зато в ней не прощаются пропуски привычных пропагандистских штампов. Поэтому, коль скоро ссылка на невозможность добраться до Царьграда в 1448 году все еще оставалась привычным штампом, отказываться от нее было делом рискованным. Митрополит Иона, в отличие от собора епископов, на это не дерзает.

Но теперь у митрополита Ионы появляется новый аргумент, который он излагает сразу же вслед за вышеизложенным:

К тому же еще и о сих известне уведахом, зане уже по грехом прииде тогда раскола и мятеж святей велицей зборней [т. е. соборной] церкви гречьстей с римскою, прелести ради богомерьскаго Сидора, еже в осмом си съборе [«на восьмом своем соборе», т. е. на Флорентийском соборе], обльсти царя же и патриарха греческаго и створи им, якоже и иудеи Христу створиша <...>. Сидор же прельстив царя и патриарха, разлучи от закона их святого [имеется в виду «закон» в значении «вера», т. е. православие] и погыбели исполни их.» Вы сами знаете, обращается далее к своим адресатам Иона, что после этого сделалось «Богозданному же Царьграду», который был захвачен неверными.

Митрополит Исидор теперь уже превращается не просто в лидера унии на Руси, но и вообще в главного идеолога Флорентийского собора (что, разумеется, не имело отношения к истине), зато патриарх и император становятся пассивными жертвами

Исидора (в действительности император Иоанн VIII был главным организатором собора с греческой стороны, а патриарх Митрофан был избран униатами из собственной среды).

В этом объяснении митрополита Ионы намеренно создается хронологическая неопределенность, как будто отпадение патриарха и царя совершилось незадолго до падения Константинополя, что соответствовало бы уже периоду патриаршества столь не любимого Ионой Григория. Тем самым удастся скрыть или, по крайней мере, затушевать униатство патриарха Митрофана. Здесь Иона сближается с той линией защиты антиуниатского курса, который был сформулирован собором епископов в грамоте от 13 декабря 1459 года. Именно он строился на грубых анахронизмах. Между тем собором и настоящим посланием Ионы уже прошло какое-то время, и уже стало ясно, что московские труды над «новой хронологией» оказываются востребованными в Литве.

Логическое противоречие между двумя оправданиями самостоятельного поставления Ионы в 1448 году очевидно: если нужно принимать во внимание, что к тому времени патриарх и император отпали от православной веры, то тогда было не просто излишне ехать к ним за благословением, но этого и вообще нельзя было делать, дабы не приобщиться к еретикам – то есть не впасть в ту опасность, о которой Иона так настойчиво предупреждает литовских епископов и мирян. Ведь действительно, общение с патриархом, если он уже был униат, ничем не лучше общения с поставленным от того же самого патриарха униатским митрополитом.

Но, повторим, Иона не боится впасть в логические противоречия. В 1460 году он уже достаточно уверен в востребованности своей антиуниатской программы в Литве. Поэтому ему просто надо переслать литовским епископам ящик боеприпасов для их собственной информационной войны. Вот он и пишет такое длинное послание, которое на современном журналистском жаргоне назвали бы чем-то вроде «темника» (руководящих указаний журналистам, какие тезисы нужно проводить в публикациях относительно тех или иных событий; эти тезисы не должны быть логически согласованы друг с другом, а лишь способствовать форматированию информационного пространства).

Повторим также, что, при всей внутренней противоречивости аргументации митрополита Ионы, его статус лояльного митрополита Константинопольской митрополии никоим образом не подвергается сомнению. Это положение по-прежнему остается в фундаменте единства Киевской митрополии.

Постепенно в своих трудах над «новой хронологией» митрополит Иона вплотную приближается к рубежам, которые были намечены в Соборном послании 1459 года.

Так, в двух написанных по единому шаблону посланиях Смоленскому епископу Мисаилу (упом. в 1454–1480) и Черниговскому епископу Евфимию (упом. в 1460–1464) (РИБ, 1908, стлб. 657–664 и 664–670, соответственно) от 1460 или начала 1461 года Иона «спрямляет» хронологию уже почти так же, как и написанное годом раньше Соборное послание русских епископов.

Возведение Ионы на митрополию обосновывается тем, что после принятия унии в Константинопольской церкви начались раздоры, так что даже храмы оставались «без пения» – так что посылать фактически стало не к кому, и русским епископам пришлось действовать самим. Фактически запустение храмов стало происходить лишь при турках, когда их стали массово обращать в мечети. Но Иона тут не пишет о турках – как это было бы в случае, если бы он в точности повторял линию аргументации соборного послания. Но прежде падения Константинополя ничего подобного не было.

Так, в уже упоминавшемся у нас выше (разд. 1.5) послании Киевскому удельному князю Александру (Олелько) Владимировичу, написанном между 1449 и 1450 годом, Иона показывал свою прекрасную осведомленность о положении в Константинополе во время его поставления на митрополию: там он пишет, что папино имя возносится только в церкви Св. Софии и в церкви императорского дворца, а во всех остальных храмах патриархата все остается по-старому. Это соответствовало той ситуации, которая и вынудила униатского патриарха Григория покинуть Константинополь (1451): тут дело не в том, что в других храмах не поминали папу (папу были обязаны помянуть лишь при патриарших служениях и в патриаршем соборе, а также в домовый

церкви дворца), а в том, что в этих храмах не поминали самого патриарха, поминавшего папу. Как бы то ни было, послание митрополита Ионы Киевскому князю доказывает нам, что в пору своего поставления он был прекрасно осведомлен о действительном положении дел с храмами Константинопольского патриархата, которые не только не пустовали, но, с точки зрения самого же Ионы, сохраняли православное богослужение. Тогда Иона еще не успел придумать ту версию, которую начнет рассылать через десять лет епископам Великого Княжества Литовского.

Поскольку два наших послания 1460–1461 годов написаны разве что не под копирку, то следует предположить, что в свой последний год жизни митрополит Иона рассылал литовским епископам стандартные послания, содержавшие очередную «официальную версию» событий 1448 года. Из этой рассылки до нас дошло только два образца.

Итак, Иона оправдывал свое возведение на митрополию отпадением патриархата в унию, но все-таки еще не присоединял сюда завоевание Константинополя турками, как это уже успели сделать авторы Соборного послания 1459 года. Но отпадение патриархата он старался представить таким образом, чтобы выгородить первого униатского патриарха Митрофана, так как в противном случае уния слишком прямо компрометировала бы и его самого.

Митрополит Иона обходит вопрос об отношениях с современным православным патриархатом Константинополя. Тем не менее, он до самой смерти продолжал настаивать на своей лояльности православному патриархату Константинополя и даже на «факте» своего благословения на митрополию Константинопольским патриархом. Это было для него, в том числе, и важнейшим принципом сохранения единства Киевской митрополии, которая при нем избежала раскола и начала успешное сопротивление униатской политике литовских властей.

Митрополит Иона скончался 31 марта 1461 года, ничего не подозревая о том, что войдет в официозную историю русской церкви в качестве ее первого «автокефального» митрополита.

2.6. Проблема преемства митрополиту Ионе

Позднейшие историки будут писать, будто Константинополь вскоре после избрания Ионы митрополитом Киевским признал автокефалию Московской церкви. Этот историографический миф стал довольно рано элементом официальной московской идеологии, так как уже в 1525 году за отказ поверить в легитимность московской автокефалии будет осужден Максим Грек. Но в действительности Константинополь смирился с самостоятельностью Московской церкви лишь в 1589 году, при установлении Московского патриаршества.

При митрополите Ионе Киевская митрополия все еще провозглашала себя находящейся в подчинении Константинополю, а в Константинополе с этим официально согласились вскоре после турецкого завоевания, признав Иону митрополитом. Но с преемником митрополита Ионы нужно было найти какое-то иное решение.

К 1461 году укрепившемуся на Московском престоле Василию II совсем не хотелось посылать ставленника на митрополию в Царьград, где уже не было православного императора. Впрочем, грубо нарушать этот порядок ему тоже не хотелось, так как этим неминуемо нарушилось бы единство Киевской митрополии – весьма значительный фактор московского влияния в Великом Княжестве Литовском.

Однако благодаря смутному положению православной церкви в Великом Княжестве Литовском открывалась возможность действовать исподволь. Согласно традиционному порядку, кандидатура нового митрополита должна была пройти предварительное согласование светских властей как в Восточной, так и в Западной Руси, то есть, в частности, получить санкцию великого князя Литовского (им все еще оставался король Польский Казимир). Теперь это было невозможным, так как король Казимир настаивал на признании только униатского митрополита Григория. Православные епископы и паны Великого Княжества Литовского оставались перед нехитрым выбором: или

уния, или признание того, что предложат из Москвы. Это в существенной степени развязывало руки московской церковной политике.

Еще один фактор церковно-политического сдерживания исчез со стороны Твери. Князь Борис Александрович умер 10 февраля 1461 года, после чего на княжеский престол был возведен последний самостоятельный князь Твери – его малолетний сын Михаил Борисович (1453–1505, в 1485 году, после окончательного поражения Твери, будет вынужден бежать в Литву). Сразу же после этого был сведен с престола оппозиционный митрополиту Ионе Тверской епископ Моисей. Никаких известий о формальных причинах этого акта или хотя бы о добровольности ухода епископа Моисея не сохранилось; едва ли тут было что-то помимо незамаскированного насилия. Уже 22 марта митрополит Иона рукоположил в Москве нового Тверского епископа – Геннадия Кожу (1461–1477), который никогда не позволит себе иметь отличное от Москвы мнение. Остатки политической самостоятельности Твери за весь период между 1461 и 1485 годами будут настолько ничтожными, что не смогут сказаться на течении церковных дел.

Относительную независимость от Москвы все еще сохраняла Новгородская республика, но ее архиепископ Иона, несмотря на свой значительный личный авторитет, в случае каких-то независимых от Москвы действий не имел потенциальных союзников. Пожалуй, это был единственный церковный деятель Восточной Руси, с чьим мнением Москве еще приходилось считаться, – но и не более того: его опасность для Москвы была потенциальной, а не актуальной.

Оснований для нового собора, аналогичного собору 1448 года, теперь уже не было, так как не имелось возможности даже спекулятивно ссылаться на авторитет Константинопольского патриархата. Московскому князю нужно было либо пускаться в сложные переговоры с патриархом и, теперь уже, с султаном, либо пойти ва-банк. Разумеется, он выбрал второе и вместе с митрополитом Ионой нашел для этого нетривиальный ход.

Передачу власти от митрополита Ионы к его преемнику надлежало выполнить так, чтобы преемнику перешел церковно-политический авторитет самого митрополита Ионы. В условиях политического давления на православие в Великом Княжестве Литовском тамошние епископы не смогли бы противопоставить Москве собственную кандидатуру митрополита. Поэтому задача Москвы сводилась к тому, чтобы избрать преемника, фигура которого гарантировала бы сохранение того порядка управления митрополией, к которому привыкли в последние годы жизни Ионы.

Для этого митрополит Иона незадолго до смерти с согласия великого князя и большинства восточнорусских епископов написал благословенную грамоту на имя Ростовского архиепископа (с 1454 года) Феодосия (Бывальцева) и положил ее на престол Успенского собора в Москве. Положение грамоты на престоле – разумеется, символический жест, который должен был вызывать в памяти современников традицию «посланий с неба», вроде популярного во всем христианском мире, не исключая славянской его части, апокрифического повествования *Епистолии о Неделе*. В этом повествовании речь идет о грамоте («епистолии»), которая спускается с неба над престолом главного храма империи (в разных редакциях этого рассказа таковым оказывается то Святая София в Константинополе, то церковь Воскресения в Иерусалиме, то главный собор Рима...), аналогом которого для Восточной Руси стал Успенский собор в Москве.

Полагая грамоту на престол Успенского собора, митрополит Иона прозрачно намекал на небесное благословение, которое, в случае проблем с благословением земного Константинополя, сгодилось бы его преемнику на первое время.

После смерти митрополита Ионы незамедлительно (то есть на сороковой день, 9 мая 1461 года) Феодосий был возведен на митрополию собором восточнорусских епископов. Канонический запрет поставления епископов по завещанию их предшественников при этом нарушен не был, так как при избрании Феодосия собор все-таки имел место. Но мнения Константинополя

теперь не только не спрашивали, но и вообще не поставили патриарха в известность. Как мы теперь знаем, еще в 1467 году в Константинополе будут думать, будто митрополитом в Москве до сих пор остается Иона (см. ниже).

Из официальных документов, непосредственно относящихся к поставлению Феодосия на митрополию и дошедших до нас, ни один не содержит канонических и церковно-политических разъяснений свершившегося факта. Однако уже очень скоро – после 9 мая 1461 года, но прежде кончины Василия II 27 марта 1462 года – появляется произведение официальной идеологии, в котором расставляются все точки над *i*. Это дошедшее во множестве рукописей (и включенное в несколько летописей) так называемое *Слово на латыню*, представляющее собой переработку упоминавшегося выше полемического произведения московской идеологии 1440-х годов, *Повести о Флорентийском соборе* Симеона Суздальского, с прибавлением в конце панегирика Василию Темному (подробно о рукописной традиции этого и близко с ним связанных произведений: ЗЕМА, 2003).

В этом панегирике теперь не просто продолжают мотивы Симеона Суздальского, но применяется символизм апостольского преемства, знакомый нам по тверским панегирикам в честь Бориса Александровича. Теперь уже Василий Темный становится и «новым Константином», и «новым Владимиром», таким же равноапостольным, как и они. Фактически здесь формулируется имперская идеология «Москвы – Третьего Рима» *avant la lettre*. Особенно важно, что теперь из этой идеологии эксплицитно делаются выводы, которых не осмеливался сделать тверской предшественник московского панегириста, – о правомерности самостоятельного поставления митрополитов в Москве, как в случае Ионы, так и теперь в случае Феодосия.

Но идеи анонимного панегириста, как часто бывает с идеями, более соответствовали желаемой, нежели обладаемой реальностью.

2.7. «Отложенный статус» Киевской митрополии

Задним числом, то есть в поздней, хотя еще и средневековой историографии, митрополит Феодосий (1461–1464) оказывается первым полноценным автокефальным митрополитом, рукоположенным с изменением титула – уже не «Киевским и всея Руси», а «Московским и всея Руси». В действительности все это гораздо более проблематично и до сих пор нуждается в изучении. Дошедшие до нас грамоты не только митрополита Феодосия, но и других митрополитов XV века используют сокращенный титул «митрополит всея Руси», без указания города. Однако до нас не дошли от этих митрополитов именно те документы, которыми оформлялся непосредственно акт их возведения на митрополию, и где уж точно должен был быть прописан полностью их официальный титул. Судя по тому, что еще при митрополите Ионе титул митрополита присутствовал во всех грамотах в полном виде, с указанием города («Киевский»), следует заключить, что от упоминания Киева отказывались сознательно. Вопрос лишь в том, доходила ли эта «сознательность» до того, чтобы исключить упоминание Киева даже при официальном акте наставования. На этот вопрос пока что ответа нет.

Во всяком случае, на основании имеющихся документальных данных мне представляется наиболее разумным полагать, что титул «митрополита Московского и всея Руси» вошел в употребление лишь тогда, когда великокняжеская власть окончательно отказалась от мысли об объединении митрополии. Возможно, это произошло лишь в XVI веке. Что же касается именно митрополита Феодосия, то имеется косвенный, но весомый довод в пользу того, что его тоже возводили на престол «Киевский и всея Руси». Сохранилась соборная грамота Тверскому епископу Геннадию с извещением о кончине митрополита Ионы и с приглашением в Москву на наставование избранного самим Ионой преемника (РИБ, 1908, стлб. 685–688). Там об избрании Феодосия сказано следующими словами: «И господин наш и отец Иона, митрополит Киевский и всея Руси, разсудив <...>

избрал и благословил на тот превеликий степень святительства...» Указательное местоимение «тот» вполне однозначно указывает на титул митрополита Киевского, и это в тексте, написанном за несколько недель до наставления Феодосия.

Итак, митрополит Феодосий заступил на кафедру все еще единой Киевской митрополии без каких-либо формальных изменений ее статуса. Никаких заявлений о неподчинении православному (а не униатскому) патриарху Константинополя при Феодосии не делалось. Это можно утверждать даже не только потому, что о них не сообщается ни в каких источниках (даже упоминавшееся *Слово на латыню* ограничивалось пожеланиями и общими соображениями, но ничего не сообщало о наличии каких-либо официальных церковных документов). Помимо такого *argumentum ex silentio* мы имеем документальные следы уже совершенно другой полемики через несколько лет после ухода Феодосия с кафедры — только тогда и начнется полемика против власти Константинопольского патриарха, то есть защита автокефалии *de jure*.

Но во все время правления митрополита Феодосия автокефалия существовала только *de facto*, да и то далеко не полноценная. Столь важное в эти годы единство Киевской митрополии, которое только и позволило не допустить торжества унии в Литве, основывалось отнюдь не на особенном церковном авторитете Москвы (которого не было и быть не могло), а на авторитете власти Константинопольского престола. Пройдет всего несколько лет, и мы увидим, как легко литовские епископы откажутся от Москвы, как только им будет дана на это санкция православного Константинополя. Границы фактической автокефалии при Феодосии совпадали с границами Восточной Руси.

Статус самого Феодосия даже в Москве был шатким. Он удерживался на престоле исключительно милостью великого князя. Великим князем вскоре стал Иван Васильевич III (1462–1505), долгое княжение которого будет отмечено более чем свободным обращением как с церковными правилами, так и с церковными лидерами.

Именно этот великий князь окончательно покончит с самостоятельностью Новгорода (в два приема: в 1471 и 1478) и Тве-

ри (1485), а также с татаро-монгольским игом (1480) и создаст государство нового для Руси типа – Московию, как будут называть его иностранцы.

В церковных вопросах этот государь будет грубым прагматиком. Именно грубым, то есть не соблюдающим даже внешних церковных приличий. В этом смысле яркой иллюстрацией может служить история второго брака Ивана III (1472), заключенного по инициативе кардинала Виссариона Никейского с племянницей последнего византийского императора униаткой Зоей Палеолог, в России получившей имя Софии (†1503). Обручение совершал в Риме сам папа, причем, великого князя представлял его посол «Иван Фрязин» (Джанбаттиста делла Вольпе, † после 1517), который еще в Москве переходил из католичества в православие, но для такого случая опять представился католиком. Зато венчание совершал уже Московский митрополит Филипп I (1464–1473), который с большим трудом добился хотя бы того, чтобы перед невестой и сопровождавшим ее кардиналом Антонио Бонумбре не предносили латинский «крыж». Ни о каком формальном переходе Софии из католичества в православие не могло быть и речи. Но и надежды кардинала Виссариона на обращение Московского князя в унию также, разумеется, не оправдались: конфессиональное безразличие на уровне личной жизни ни в коем случае не означало того же самого на уровне политики.

При таком князе и при таком состоянии церковных дел митрополит Феодосий, бывший, судя по его писаниям, отнюдь не придворным архиереем, а настоящим ревнителем православия, уверенно чувствовать себя не мог. Официальная версия оставления им кафедры в 1464 году изложена в дошедших до нас грамотах того времени: добровольная отставка по болезни. Болезни, впрочем, были такими, что не помешали уже бывшему митрополиту Феодосию дожить до 1475 года, занимаясь активной литературной деятельностью. В летописном рассказе, который, по мнению Я. С. Лурье, восходит к утраченному летописному своду авторства самого Феодосия, рассказана более правдоподобная версия происшедшего: митрополит стал бороться с грубейшими

грехами и безграмотностью подведомственного московского духовенства, в результате чего получил против себя сильную оппозицию как духовенства, так и влиятельных мирян. Это и решило исход дела. Но мы добавим, что такой исход дело могло получить лишь в случае поддержки великого князя. Таким образом, можно не сомневаться, что главной причиной отставки митрополита Феодосия стало то, что с новым великим князем он не смог «сработаться».

Преемник Феодосия митрополит Филипп не имел теперь для своего поставления даже санкции бесспорного митрополита Ионы, то есть его авторитет не имел вообще никакой церковной санкции, если не считать, разумеется, собора восточнорусских епископов, совершивших его поставление. С более формальной канонической точки зрения его положение было таким же, как и у его предшественника: в туманной теоретической перспективе предполагалось получение для него санкции Константинополя. О Константинополе все еще нельзя было забывать, так как поддержание единства Киевской митрополии оставалось актуальной задачей⁹.

Вероятно, в эти же годы правительство Ивана III начинало задумываться над более тонкими церковно-дипломатическими играми. Именно к 1464 году восходят самые ранние следы попытки обхода Константинопольского патриархата при помощи патриархата Иерусалимского. Они получают далеко не последнее значение через несколько лет, в пору оформления разрыва между Москвой и Константинополем.

Для Московского правительства открывались теоретические перспективы активной церковной политики на христианском Востоке. Очень скоро Москва от них откажется, так как сделает

⁹ На это едва ли не впервые (в 1988 г.) обратили внимание в своих комментариях А. И. Плигузов и Г. В. Семенченко: РФА, 1986–1992, IV, с. 919 («Отсутствие вплоть до 1464 г. канонически обоснованного чинопоследования избрания московского митр[ополита] наводит на мысль о том, что решение о полной формальной независимости от Константинопольского патриархата до середины 1460-х годов принято не было»); они же обращают внимание (с. 918) на то, что тут тоже не обошлось без «благословения» якобы больным Феодосием его будущего преемника Филиппа (РИБ, 1908, стлб. 705–706).

ставку на государственную силу, а не на церковную дипломатию. Однако тут «скоро» не означает «сразу».

Иерусалимский патриарх Иоаким (до 1437– не ранее 1464), оказавшийся в бедственном материальном положении, лично отправился с просьбой о помощи в Москву, но умер по дороге. Перед смертью он написал грамоты к московским церковным и светским властям с изложением своего дела и с просьбой посвятить присланного от него полномочного и доверенного представителя, протосинкелла Иосифа, в митрополиты Кесарии Филипповой. Рукоположение митрополита Иосифа совершил в Москве митрополит Феодосий 4 марта 1464 года. Этот митрополит Кесарийский Иосиф вскоре окажется советником Ивана III в сложных церковных делах.

Итак, ко второй половине 1460-х годов Киевская митрополия подошла все еще единой и все еще в составе Константинопольского патриархата. На территории Великого Княжества Литовского она продолжала эффективно сопротивляться политике насаждения унии. Во главе ее стоял митрополит Филипп, избранный «случайно» подобранными епископами, то есть фактически назначенный московской светской властью и полностью зависимый от нее. С канонической точки зрения избрание митрополита Филиппа можно было оспорить в любой момент.

2.8. Предпосылки московского раскола

Около семи лет, с 1459 по 1466 год, западная часть Киевской митрополии успешно сопротивлялась насильственному введению унии. Ко второй половине 1466 года это сопротивление принесло победу: король Казимир предпочел смириться с тем, что православные останутся православными, и отказаться вообще от планов введения унии – по крайней мере, в ближайшей перспективе. Он сам принимает решение упразднить униатскую митрополию митрополита Григория, после чего митрополит Григорий обращается к Константинопольскому патриарху с почтительным посланием (оно не сохранилось, но о его содержании

мы можем судить по ответу патриарха, о котором скажем в следующем разделе).

Упразднить униатскую митрополию можно было только одним способом – вернув в православие. Таким решением автоматически ставился вопрос о митрополите Киевском и всея Руси: если митрополит Григорий покается и будет принят в качестве православного, то как быть с возглавлением все еще единой митрополии Киевской и всея Руси? Разумеется, на такой вопрос можно было давать разные ответы, в зависимости от тех или иных церковно-политических предпочтений.

Если бы в те годы нашлась церковно-политическая сила, которая поставила для себя в качестве приоритета сохранение единства Киевской митрополии, то ей было бы несложно найти вполне каноничное разрешение для этой коллизии, не отвергая ни митрополита Филиппа, ни митрополита Григория. С точки зрения церковного права, вопрос имел совершенно однозначный ответ (основанный, главным образом, на прецедентах, самый известный из которых – ситуация в Антиохии в конце IV века): временно в митрополии сосуществуют два митрополита, сохраняя под своим управлением те епархии и приходы, которые у них были во время раскола; после смерти одного из них (или другой канонически эквивалентной ситуации) управление его епархиями и приходами переходит ко второму, и только тогда происходит окончательная унификация митрополии. Однако в ситуации 1466 года не было ни одной стороны, которая могла быть заинтересованной в таком решении.

На стороне Великого Княжества Литовского не только для короля Казимира, но и для литовских епископов митрополит Филипп мало чем отличался от самозванца. Король хотел сохранить свое традиционное право на согласование личности кандидата на митрополию, а епископы хотели сохранить свое не просто традиционное, а каноническое право на участие в выборах митрополита. Поэтому они предпочли исходить из того, что Киевская митрополия вдовствует, и их точка зрения была канонически безупречна.

На стороне Московии для Ивана III было принципиально сохранить ровно противоположное: право бесконтрольного назначения главы церкви для собственного государства. Государство уже было на грани того, чтобы окончательно стать унитарным (в отличие от того плохо сбалансированного конгломерата княжеств, который представляла собой Восточная Русь при Василии II). В то же время было уже ясно, что за пределами Московии православие нельзя будет конвертировать в серьезную политическую силу без опоры на все ту же Московию – ни в Великом Княжестве Литовском, ни на захваченном мусульманами христианском Востоке. Поэтому Москва выбирает в качестве приоритета для своей церковной политики курс на монополизацию православия. С точки зрения церковно-канонической, этот курс может представляться слишком самоуверенным и просто разбойным. Но зато он был совершенно реалистичен с точки зрения светской политики, с которой только и мог его рассматривать Иван III: было понятно, что всякое православие «за бортом» Москвы будет маргинализировано и, хотя бы косвенно, но все равно зависимо от московской дипломатии (не церковной, а светской). Успех таких планов мог зависеть только от успеха самых главных планов великого князя по «собираанию земель», но никак не от внутрицерковных процессов.

Со стороны Константинопольского патриархата ситуация также представлялась довольно однозначной. Патриархат был заинтересован только в таком решении, которое будет обеспечивать ему внешнюю поддержку внутри Османской империи. При прочих равных этому условию соответствовало лишь такое решение, при котором Киевская митрополия сохранялась под его управлением, хотя бы номинальным. Это предлагалось только со стороны короля Казимира. В патриархате не знали о том, что в Москве избран уже второй митрополит без согласования с патриархатом, но хорошо помнили, что такого согласования не было при избрании митрополитом Ионы (в Константинополе думали, что митрополит Иона все еще жив). О благословении митрополиту Ионе от патриарха Геннадия Схолария то ли искренне не знали (забыли? потеряли при чехарде патриархов на

Константинопольском престоле?), то ли предпочли «забыть» чисто дипломатически. Подробности тут не имеют значения, так как признание Ионы патриархом Геннадием получило бы смысл для церковной дипломатии лишь при совсем другой позиции Москвы – если бы Москва продолжала бы настаивать на своей формальной лояльности высшей церковной власти, как она это делала в 1448 году. А двадцать лет спустя и в самой Москве предпочли о такой грамоте забыть: ведь она доказывала бы, что еще не так давно и в Москве признавали необходимость избирать митрополита лишь с санкции Константинополя.

Наконец, появился и новый игрок на этом поле – Иерусалимский патриархат. В условиях непримиримого противоречия между Константинополем и Москвой можно было заключить церковно-политический союз с Москвой против Константинополя. Иерусалим будет завоеван Османской империей только в 1514 году, и лишь после этого администрация Иерусалимского и Константинопольского патриархатов станет фактически общей, то есть формирующейся из одного и того же круга номенклатурных кадров. Если даже и в XVII веке противоречия между восточными патриархами иногда давали место международной интриге (мы с этим столкнемся в истории русского раскола), то тем легче это происходило в интересующую нас эпоху, когда могли различаться интересы не только личные, но и целых патриархатов.

Таковы были предпосылки развития церковно-политической ситуации после того, как король Казимир решил уступить православию. Наиболее ожидаемый сценарий был предельно жестким.

2.9. Московский раскол: факты и «легенда Иосифа»

Русские церковные историки XIX века, включая митрополита Макария (Булгакова), искренне полагали, что уже митрополит Феодосий был возведен на митрополию после получения от Константинопольского патриарха грамоты с предоставлением автокефалии. Как мы упоминали выше, об этой грамоте говорили в Москве еще в 1520-е годы. Этот миф воспроизводится у кон-

фессиональных историков до сих пор: примечательно, что он опровергается в примечаниях Б. Н. Флори к тому нового «Макария», посвященному истории западнорусской митрополии (Макарий 1994–1999, кн. 5 (1996)), но оставлен без исправления в комментариях архим. Макария (Веретенникова) к тому, посвященному собственно Московской церкви (Макарий 1994–1999, кн. 4, ч. I (1996)).

В действительности оказалось, что грамота Константинопольского патриарха и на самом деле была, но содержание ее было в точности противоположным. Ее текст был найден и опубликован Я. Н. Щаповым (ЩАПОВ, 1976, с. 145–147). Это ответное послание Константинопольского патриарха Дионисия (1466–1471, 1489–1491) митрополиту Григорию, датированное 14 февраля 1467 года.

Патриарх принял покаяние митрополита Григория и, в свою очередь, подтвердил полномочия Григория в сане митрополита «всей Руси», включая Москву. Кроме того, он запретил кому бы то ни было вступать в сношения с Ионой (патриарх не знал, что Ионы к тому времени не было в живых). Грамота подразумевала, что Иона и вообще никогда не получал признания в Константинополе.

Несмотря на неясность, создававшуюся грамотой относительно статуса покойного митрополита Ионы, грамота создавала предельную ясность относительно статуса действовавшего митрополита Филиппа: он получал клеймо раскольника. Митрополит Григорий немедленно предъявил свои права на Восточную Русь.

Нам неизвестно, возобновлялись ли именно в эти годы сношения по церковным вопросам между королем Казимиром и Иваном III, но относительно некоторой части событий мы можем судить с определенностью. Именно к этому периоду относится послание Ивана III к Новгородскому архиепископу Ионе (РИБ, 1908, стлб. 707–712; текст представляет собой сокращенное изложение, где почти каждый новый отрывок предваряется словами: «Князь великий повествует»). Это послание было нео-

пределенно датировано А.С. Павловым периодом с 1465 по 1470 год (по упоминанию митрополита Филиппа и году смерти архиепископа Ионы), но теперь можно определенно датировать его вторым полугодием 1467 года. В этом послании впервые утверждается право отказать в подчинении даже и православному патриарху Константинополя, причем это делается в контексте ответа на притязания Григория, ходатайствовать о принятии которого в Москву был отправлен посланец патриарха.

Такая ситуация сложилась не ранее весны или даже лета 1467: от февраля должно было пройти несколько месяцев до получения послания в Великом Княжестве Литовском и направления посольства в Москву. Из текста послания видно, что оно было написано вскоре после официального отказа Ивана III принять такое посольство, так что получаем для даты послания второе полугодие 1467.

Епископы Великого Княжества Литовского признали митрополита Григория бесспорно, как этого и следовало ожидать. Со стороны Москвы не было никаких существенных попыток повлиять на их выбор. И напротив, Москве было нечего беспокоиться за восточнорусские епархии, которые все находились под ее жестким контролем. Однако пока еще за одним исключением – епархии Новгородской. Новгородская республика всерьез рассматривала сценарии политического единства с Великим Княжеством Литовским, а не с Москвой, а до первого похода Ивана III против Новгорода (1471) еще оставалось четыре года. Впрочем, так называемая «московская», то есть сохранившаяся в великокняжеском летописании, *Повесть о походе на Новгород* (составлена вскоре после похода, ок. 1472 года), обвинит новгородцам в вину планы перехода под митрополита Григория и даже сделает их религиозным обоснованием похода. Но пока что получалось, что только в отношениях с Новгородом Москва нуждалась в церковной дипломатии. Ее единственным памятником, и то сохранившимся не вполне, является наше послание Ивана III архиепископу Ионе.

Великий князь повторяет архиепископу прежние аргументы против митрополита Григория, но теперь их недостаточно, да и

вообще они не очень уместны: ведь Григорий теперь представляет вовсе не униатского, а православного патриарха Константинополя. Поэтому у великого князя появляется новый и ключевой аргумент. Он заходит несколько издалека и прибегает сначала к авторитету уже знакомого нам епископа Иерусалимского патриархата, рукоположенного в Москве митрополита Кесарийского Иосифа. Иван III пересказывает грамоту, полученную им от митрополита Иосифа, который описывает посольство митрополита Григория в Константинополь.

Согласно этому рассказу, – мы будем называть его «легендой Иосифа», – посольство застало на патриаршем престоле еще прежнего патриарха «Симона» (имеется в виду не Симон, а Симеон I Трапезундский, бывший на престоле трижды: весной 1465, с конца 1471 до начала 1475 и с апреля 1482 до весны 1486). Между первым патриаршеством Симеона и первым патриаршеством Дионисия был еще краткое время патриарх Марк II Ксилокарав (1466, с начала года до весны, когда его сменил Дионисий), но о нем в Москве, кажется, вообще ничего не знали. Помимо искажения имени патриарха, тут и кажущийся на первый взгляд анахронизм: весна 1465 – слишком ранняя дата для миссии митрополита Григория. Но ведь и автор говорит вовсе не о той миссии, которая имела место в действительности, а о ее неудачной «репетиции». Так что хронологию автор «легенды Иосифа» выбирает достаточно точно.

Этот патриарх «Симон» был «человек рассудительный» – видимо, не в пример нынешнему патриарху Дионисию. Посольство митрополита Григория привезло ему богатые дары, а взамен просило признать его митрополитом и послать с извещением об этом патриарших послов к великому князю в Москву. Но патриарх, благодаря своей «рассудительности», не согласился: и даров не принял, и в благословении отказал. В Константинополе в это время все главные церкви были превращены в мечети, а на оставшихся не осталось крестов, да еще и запрещен колокольный звон – «...ни звону у них нет, поют без звону» (видимо, эта колоритная деталь создавала совсем уже нестерпимый образ православия в Турции). Находящийся в таком положении патриарх

ответил послу митрополита Григория: «Аз сам живу в убожестве, в бесерменских руках, в чужой неволе, а наше ся уже православие изрушило [...а наше православие уже разрушилось]».

На этом великий князь прекращает пересказ грамоты митрополита Иосифа, а переходит к собственным выводам. По контексту видно, что эти выводы относятся к нынешней ситуации, когда нужно реагировать на уже состоявшееся утверждение патриархом митрополита Григория, а не к ситуации из недавнего прошлого, о которой только что была речь (трудно сказать, имеем ли мы тут дело со стилистической небрежностью автора послания или же с лакуной, не отмеченной переписчиками). Якобы, имея на руках такие известия о патриархе и о патриархате, но столкнувшись теперь с необходимостью дать ответ посольству от патриарха и митрополита Григория, великий князь посоветовался «с своим отцем митрополитом» (имеется в виду Филипп), со своей матерью, братьями и архиереями (которые по именам не называются, но, очевидно, имеются в виду все восточнорусские епископы, кроме Новгородского), и они пришли к выводу, чтобы «в землю свою пущать не велеть» – ни митрополита Григория, ни патриаршего посла. И даже более того, они не остановились перед самыми радикальными выводами относительно самого патриарха: «Не требую его [т. е. не нуждаюсь в нем], – пишет Иван III, – ни его благословения, ни его неблагословения, имеем его от себя, самого того патриарха, чюжа и отречена, и его посла и того окааннаго Григорья».

Разрыв с патриархом и отказ принять посланного от него митрополита был обоснован только тем, что у самого патриарха в патриархате православие «разрушилось». С точки зрения канонической, такую аргументацию нельзя назвать плохой. Ее вообще нельзя назвать аргументацией. Но никакой другой аргументации до нас не дошло, да и мог ли великий князь не поделиться ею с Новгородским архиепископом, если бы она у него была?

Итак, где-то во втором полугодии 1467 года на созванном великим князем в Москве каком-то собрании Восточнорусских епископов (без участия архиепископа Новгородского) был утвержден разрыв с Константинополем. Тем самым был утвержден и разрыв с западной частью Киевской митрополии. **Часть преж-**

ней митрополии с центром в Москве впервые продекларировала свою автокефалию.

Показательно, что даже на этом этапе Москва попыталась вновь хотя бы фиктивно опереться на авторитет патриарха, противопоставив нынешнему патриарху Дионисию прежнего «рассудительного» «Симона». Абсолютная фиктивность истории о первом и неудачном посольстве митрополита Григория (фактически представлявшего короля Казимира) в Константинополь видна хотя бы из того, что в 1465 году, точно так же, как и в 1467, подобные вопросы не решались патриархом без оглядки на турецкую власть. Это был вопрос договоренности между султаном и королем Польским. Невероятно, чтобы он мог быть решен в 1465 году иначе, чем в 1467.

Если бы аргументация, построенная на «легенде Иосифа», имела бы иной характер, нежели чисто символический, то на ее основании были бы сделаны логичные выводы: не вообще разорвать с патриархатом по причине «уничтожения» в нем православия, а лишь не подчиниться конкретному решению конкретного патриарха и пытаться решить проблему методами церковной и светской дипломатии. Но фикция первой поездки Григория имела характер именно символический, и этот символизм как раз и заключал в себе суть новой идеологии московской автокефалии.

Символический смысл «легенды Иосифа» в нескольких словах сводится к следующему: Константинопольский патриархат в лице своего последнего разумного патриарха «Симона», констатируя собственную духовную смерть, «в гроб сходя, благословил» митрополитов в Москве на полную самостоятельность.

Идея 1448 года о константинопольском благословении для избрания митрополита в Москве тут дополнена идеями 1461–1462 годов (*Слова на латыню*) о наследовании Москвой церковных прерогатив Константинополя. Усилен только момент уничтожения самого Константинополя.

Едва ли следует сомневаться в авторстве легенды, как она атрибутирована в послании великого князя. Митрополит Иосиф прекрасно знал и московские, и греческие церковные дела, но при этом играл за Москву и не в партии Константинополя.

Только после нескольких десятилетий церковной изоляции Москвы «легенда Иосифа» вытеснится еще более радикальной легендой о письменном благословении московской автокефалии Константинопольским патриархом. Это новая легенда наверняка будет впервые сформулирована в каком-то специальном документе, который, возможно, будет когда-нибудь обнаружен историками. Но для такого документа время наступит не сразу. Пока что, в 1467 году, требовалось несколько больше оглядываться на реальные факты.

Само собой разумеется, что, приняв «легенду Иосифа» в качестве обоснования автокефалии, Московская церковь обвинила Константинопольский патриархат в отпадении от православия (что было заведомо несправедливо), а сама, с канонической точки зрения, образовала раскол.

2.10. Вторая попытка введения унии в Литве

Положение, сложившееся на исходе 1467 года, как мы знаем из дальнейшей истории, стабилизировалось очень надолго – фактически до 1589 года, когда было установлено Московское патриаршество и произошло официальное примирение церкви Московии с Константинопольским патриархатом и находящейся в его составе Киевской митрополией.

Но в 1467 году стабильности еще не было. «Слабым звеном» в сложившейся схеме церковно-государственных отношений была конфессиональная политика короля Казимира, в которой уступка православию была лишь тактическим отступлением. После смерти митрополита Григория в 1472 году королевское правительство предпринимает новые шаги в пользу унии, хотя теперь уже и не прибегает к откровенному насилию.

Часть православной шляхты, одним из главных лидеров которой был весьма близкий к королю выдающийся государственный деятель Иван Ходкевич (ок. 1420 – ок. 1484), пишет в 1473 году послание к папе Римскому Сиксту IV (1471–1484), выражая согласие на принятие унии. Текст грамоты нам известен только

из пересказа в следующей грамоте 1476 года (о которой мы скажем ниже), но, по крайней мере, в пересказе упомянуто, что среди подписавших грамоту были епископы (их имена неизвестны). Послание передали через папского легата Антонио, который тут кстати возвращался через Великое Княжество Литовское из Москвы. Ответа на это послание не было. На фоне тогдашних папских надежд на обращение в унию Москвы оно смотрелось бледно, да и не могло быть у папы особого доверия ни к православной шляхте, ни к королю Казимиру. Отношения папы с последним опять стали осложняться из-за его войны за Чехию (1471–1478) против короля Венгрии Матвея Корвина (Матьяш Хуньяди, 1458–1490).

Возникает патовая ситуация, в которой выборы нового митрополита задерживаются.

После какого-то периода промедления следующий ход делает православная партия (точный состав которой определить трудно): в Константинополь отправляется для рукоположения не согласованный с королем кандидат – выходец из Твери Спиридон (о нем теперь см.: УЛЬЯНОВСКИЙ, 2004). Патриарх Рафаил (начало 1475–начало 1476) рукополагает его в Константинополе в 1475 году (хронология недавно уточнена В.И.Ульяновским: 15 сентября 1475 года датируется не хиротония, а «беллег» – древнерусский термин тюркского происхождения, который впервые для данного случая был переведен Ульяновским и интерпретирован как «ставленническая грамота»; мне кажется, что дата выдачи грамоты должна совпадать с днем хиротонии, но Ульяновский допускает, что хиротония могла состояться существенно раньше), а уже в начале 1476 (не позднее весны) митрополит Спиридон прибывает в Великое Княжество Литовское.

Почти одновременно (уж не в качестве ли мгновенной реакции на хиротонию Спиридона?) литовские епископы без сношений с Константинополем избирают «альтернативного» митрополита – епископа Смоленского Мисаила (епископ ранее 1454; †1480). Никаких сведений о попытках добиться признания Мисаила в Константинополе хотя бы задним числом не дошло; всего вероятнее, что их и не предпринимали. Казимир должен

был считать, что Константинополь и «непримиримая» часть православной партии первыми нарушили порядок, коль скоро решились на рукоположение не согласованного с ним кандидата. Зато первым же делом новоизбранного епископа стало повторное обращение к папе от 14 марта 1476 года, которое было подписано значительной частью шляхты, но из духовных особ — только тремя, причем лишь одним епископом — самим Мисаилом. В послании он называет себя «електом» на митрополию — то есть избранным, но не утвержденным; утверждение тут предполагалось от папы.

На это обращение ответа из Рима опять не последовало. Во всяком случае, просьба прислать папских легатов для урегулирования положения тех, кто примет унию, удовлетворена не была. Отчасти виной этому могла быть недостаточная репрезентативность «подписантов»: не было подписей значительной части православной шляхты и, главное, не было подписей епископов, если не считать «електа» на митрополию. Вероятно, еще более важным фактором были отношения между папским престолом и королем Казимиром: в 1478 году они обостряются до того, что король будет повторно экскоммуницирован¹⁰, а это значит, что и в период 1476–1478 годов для папы было затруднительным иметь дело с Казимиром. Все это привело к тому, что король вновь отказался от активных действий по введению унии.

Тем не менее, митрополит Спиридон после своего возвращения в Великое Княжество Литовское находился на свободе недолго. Смерти митрополита Мисаила (1480) ему пришлось дожидаться в заключении. Данных о том, кто в то время признавал которого из двух митрополитов, у нас нет.

После смерти Мисаила ситуация развивалась наиболее естественным для таких случаев путем: король позволил православным избрать своего кандидата и получить для него утверждение в Константинополе. Таким образом, Константинополю предлагался мир в обмен на отставку прежнего митрополита Спиридона. Такое решение было столь же канонически недопустимым,

¹⁰ На это любезно обратил мое внимание Юрюс Бруклюс.

сколь исторически общепринятым (мы еще встретимся с похожей ситуацией в Киевской митрополии в 1630-е годы).

Спиридон все еще сидел в заточении, а Полоцкий архиепископ (с начала 1470-х годов) Симеон был избран на митрополию. Константинопольский патриарх Максим III Христоним (весна 1476–3 апреля 1482) вскоре прислал двух своих представителей в епископском сане, которые совершили наставление (не ранее августа 1481). Митрополит Симеон получил всеобщее признание, а прежний митрополит Спиридон мог быть выпущен на свободу.

Еще во время заключения Спиридона часть православной шляхты во главе с Киевским князем Михаилом Олельковичем (†1482) попыталась устроить против Казимира заговор, который был разгромлен в 1482 году. Предводители были казнены, но один из них, князь Федор Иванович Бельский (†после 1506), сумел бежать на Москву к Ивану III. Согласно гипотезе В. И. Ульяновского, именно он мог быть тем «паном из Литвы», который ходатайствовал перед великим князем за находившегося в заключении митрополита Спиридона и предлагал сделать из него формальный повод для войны против Казимира. Но, как сообщает летопись, Иван III не увидел в деле митрополита Спиридона *casus belli*.

2.11. Митрополит Спиридон и стабилизация московского раскола

В действительности, как мы знаем, Иван III относился к Спиридону едва ли не хуже, чем Казимир. Несмотря на свои весьма непростые отношения с новоизбранным в Москве митрополитом Геронтием (1473–1489), великий князь был далек от мысли о возвращении к зависимости от Константинополя. Поэтому реакция на поставление митрополита Спиридона была в Москве самой резкой.

Впервые эта реакция фиксируется в повольной грамоте Тверского епископа Вассиана (1477–1508), относящейся ко вре-

мени его рукоположения (6 декабря 1477). Там содержится обещание: «А к митрополиту Спиридону, нарицаемому Сатане [это прозвище приводят и летописи, которые говорят, что оно было дано митрополиту за его «резвость»], взыскавшему во Цариграде поставления, во области безбожных турков, от поганого царя, или кто будет иной митрополит поставлен от латыни или от турского области [т. е. из державы турецкого султана], не приступати мне к нему, ни приобщения, ни соединения с ним не имети никакова» (РИБ 1908, стлб. 683–684, прим. 2). Московские церковные власти совершенно не опасались митрополита Мисаила, но к заключенному митрополиту Спиридону отнеслись весьма серьезно.

Формулировка грамоты епископа Вассиана будет почти дословно воспроизведена в стандартном тексте архиерейской приписки, утвержденном в Москве при митрополите Симоне (1495–1511) и сохранившем свою актуальность, как мы увидим, вплоть до середины XVII века. В тексте, утвержденном при митрополите Симоне, не появится новых имен литовских митрополитов Киевских, и причиной тому будет не только то, что, скорее всего, митрополит Спиридон был тогда все еще жив. Просто имени Спиридона было достаточно, чтобы раз и навсегда осудить всех тех, кто будет, подобно ему, принимать поставление на митрополию в Константинополе. Ведь именно митрополит Спиридон был первым из Киевских митрополитов после московского раскола, чье поставление с самого начала было канонически безупречным.

Около 1483 года митрополит Спиридон, отпущенный из заключения в Великом Княжестве Литовском, прибывает в Москву. Возможно, как предполагает В. И. Ульяновский, он надеялся воспользоваться серьезными трениями между великим князем и митрополитом Геронтием, во время которых последний едва не оставлял кафедру. Однако в любом случае митрополит Спиридон не был удачной альтернативой какому бы то ни было митрополиту, поставленному в Москве. С местными митрополитами у великого князя могли возникать лишь тактические затруднения, тогда как конфликт со Спиридоном был стратегическим.

Великий князь сослал митрополита Спиридона в Заволжье, в Ферапонтов монастырь, где тот прожил под церковным отлучением и нестрогим домашним арестом еще пару десятилетий, скончавшись в начале XVI века в возрасте более 91 года. Все это время он, в соответствии с церковным правом, продолжал настаивать на своем статусе митрополита Киевского и всея Руси, считая всех остальных литовских и московских митрополитов узурпаторами.

За это время митрополит Спиридон успел стать признанным на Руси церковным писателем, особенно прославившись *Житием Зосимы и Савватия Соловецких* (1503). До недавнего времени его идентифицировали со Спиридоном-Саввой, автором знаменитого *Послания о Мономаховом венце*, но В. И. Ульяновский привел убедительные доказательства несостоятельности этой атрибуции. Его важный догматико-канонический труд, *Исповедание православной веры*, сохранился в единственной рукописи и до сих пор неиздан, хотя уже более полутора столетия находится в поле зрения ученых.

Отношение к митрополиту Спиридону на Московской Руси, где его широко почитали как духовного мужа и выдающегося церковного писателя, но при этом не могли защитить от репрессий церковной и светской администраций, – показатель степени отвердения того церковного изоляционизма, под знаком которого пройдет московская церковная жизнь в течение последующего столетия.

2.12. Смены митрополитов на Киевском престоле в Литве

Положение православной церкви в Великом Княжестве Литовском будет стабильным почти до самого конца XVI века, но пока что, в конце XV века и в самые первые годы XVI, Киевская митрополия должна будет пройти еще один период турбулентности. Сначала она около десяти лет не могла обрести себе митрополита на сколько-нибудь долгое время, а затем ее постигла еще одна попытка насаждения унии.

После смерти митрополита Симеона (1488) по каким-то причинам опять произошла задержка с избранием нового митрополита. В конце концов в митрополиты был наречен Иона Глезна (о котором известно, что он незадолго до 1492 года стал архиепископом Полоцким), а в Константинополь обратились за утверждением. Вероятно, Иона побывал там лично. Тем временем 25 июня 1492 года завершилось долгое царствование Казимира, которому наследовал на литовском великокняжеском престоле его сын Александр Ягеллон (1492–1506), а на польском королевском престоле сначала другой его сын – Ян Ольбрахт (1492–1501), а после его смерти также Александр Ягеллон (1501–1506). Но митрополит Иона довольно скоро умер – не позднее 1494.

В 1495 году собор западнорусских епископов рукоположил в митрополиты Макария, до этого не имевшего епископского сана, а за благословением отправили посланцев в Константинополь. Осенью 1496 года посольство возвратилось с благословенной грамотой патриарха Нифонта II, текст которой сохранился. Не получила объяснения хронологическая неувязка (кажется, историки ее и не замечали): патриаршество Нифонта (троекратное: конец 1486–начало 1488, сентябрь 1497–лето 1498, начало 1502) никак не могло прийтись на то время, когда литовская церковная миссия могла посетить Царьград. Как бы то ни было, митрополит Макарий пробыл на митрополии совсем недолго: 1 мая 1497 года он был убит татарами, неожиданно вторгшимися в Литву. Крымские татары в правление хана Менгли Гирея I (1467, 1469–1475, 1478–1515) были союзниками Москвы и врагами Литвы и Польши.

При митрополите Макарии в 1495 году состоялся брак великого князя Литовского Александра и дочери Ивана III Елены (1476–1513), который должен был укрепить мир между Москвой и Литвой, достигнутый после неудачной для Литвы так называемой Пограничной войны (1487–1494). Несмотря на действовавший в его государстве запрет на общение с митрополитами, поставленными в Константинополе, Иван III поставил условие, чтобы венчание совершал митрополит или, в крайнем случае, епископ, а потом упрекал князя Александра за то, что это усло-

вие было нарушено. В действительности венчание совершалось в Вильне в католическом храме одновременно католическим епископом, который читал молитвы над женихом, и православным попом Фомой, сопровождавшим Елену из Москвы, который читал молитвы над невестой. Таким образом, были не только нарушены каноны, запрещающие для православных межконфессиональные браки, а также любые совместные молитвы с еретиками, но и изобретен совсем уже странный чин межконфессионального богослужения.

Вместо укрепления мира с Москвой брак Александра с Еленой поначалу принес Великому Княжеству Литовскому новую и крайне неудачную для него войну, ближайшие причины которой лежали в неудачных церковно-политических экспериментах литовского правительства.

2.13. Третья попытка введения унии в Литве

Разумеется, Елена выдавалась замуж в Литву с условием, что ее не будут заставлять переходить в католичество и даже, более того, не примут в католичество, хотя бы она и сама того пожелала. Она так и скончается православной, но в первые годы жизни в Литве ей придется выдерживать серьезное давление, так как Александр не сдержит своего обещания не принуждать ее к унии. К этому времени будет относиться третья и, на долгое время, последняя попытка введения унии в Литве (о ней теперь см.: ŠERNIUS, 1999; ФЛОРЯ, 1999).

Главными деятелями этого периода станут два близких родственника: Смоленский епископ (еще до июня 1492) Иосиф Болгаринovich и один из наиболее влиятельных царедворцев Иван Сапега (ок. 1450–1517). Еще в 1491 году Иван Сапега побывал в Риме, где тайно перешел в католичество. Он вел секретные переговоры с тогдашним папой Иннокентием VIII (1484–1492) о введении на Литве унии. Возможности для реализации подобных идей все никак не открывались, и Сапега по-прежнему изображал из себя православного.

«Тандем» Иосифа Болгариновича и Ивана Сапеги стал действовать с учетом недавних ошибок, совершенных с митрополитом Мисаилом. Тогда было доказано на практике, что митрополит, не получивший утверждения в Константинополе, не смог получить достаточного авторитета среди православных, а потому оказался неэффективен для дела унии. Поэтому Иосиф Болгаринович и Иван Сапега не хотят действовать без Константинополя.

Некоторые ученые (Б.Н. Флоря) недоумевают относительно тактики Иосифа Болгариновича и Сапеги: зачем нужно было обращаться к Константинополю, чтобы сразу же выходить из его подчинения? Поэтому позволю себе еще одно пояснение. Это та же самая политическая технология, которую в 1920-е годы употребят большевики для создания марионеточного церковного управления. Сначала они сделают аналогичную ошибку, спровоцировав обновленчество, отказавшееся даже внешне от церковной легитимности, но быстро поймут его неэффективность. Тогда они поставят целью подчинение себе именно легитимного главы церковной организации, чего и добьются с митрополитом Сергием. На этих событиях мы чуть подробнее остановимся в своем месте.

30 мая 1498 года великий князь Александр присваивает Иосифу статус епископа, нареченного на митрополию. Точная процедура этого назначения (особенно интересный ее аспект – участие епископов: было ли оно вообще?) неизвестна. Как бы то ни было, за Иосифом остается титул епископа Смоленского, без присвоения титула митрополита. Может быть, к этому же времени относится православное исповедание веры нареченного на митрополию Иосифа, отправленное к патриарху Нифонту II (впрочем, с этим исповеданием, все сведения о котором дошли только через руки униатов, имеются сложные источниковедческие проблемы, так что нет даже полной уверенности, что оно действительно принадлежало Иосифу). Возведение Иосифа на митрополию состоялось лишь 10 мая 1500 года – собором Западнорусских епископов в Вильне при участии делегации от патриарха Иоакима I (занимал престол дважды: весна 1498–начало 1502, первые месяцы 1504).

Уже в 1499 году униатские поползновения Иосифа и Ивана Сапеги вызвали дипломатический скандал между Вильной и Москвой. Давление на православную шляхту в пользу унии сопровождалось давлением лично на Елену – дочь Ивана III, что не могло не вызвать резкой реакции Московского князя. А уж канонически безупречное поставление на митрополию становится для Иосифа и Ивана Сапеги карт-бланшем для открытого введения унии, о чем они вполне официально отправляют обращение к папе (уже 20 августа – через три месяца после возведения на митрополию).

Не удивительно, что при таких предпосылках дипломатический скандал 1499 года скоро привел ко второй московско-литовской войне (1500–1503), в результате которой Великое Княжество Литовское лишится одной трети своих территорий (лишь некоторую их часть удастся вернуть в 1618 году, спустя более чем столетие). Кроме того, уже в 1501 году умрет митрополит Иосиф: он был чем-то болен еще во время возведения на митрополию и так и не смог оправиться. Все это приведет к тому, что оставшиеся годы княжения в Литве и царствования в Польше Александра Ягеллона будут исключительно мирными и благоприятными для православия, а все папские предписания Александру относительно того, как он должен третировать собственную жену и всех вообще своих православных подданных, будут неизменно оставаться без последствий. В эти годы (не позднее 1503) будет вполне канонично избран вполне православный митрополит Иона II (†1507 или самое начало 1508). Именно эти годы заложат предпосылки мирного бытия православной церкви в Литве до 1590-х годов. Но нам сейчас важно подробнее посмотреть механизмы церковной политики при митрополите Иосифе Болгариновиче.

Как убедительно показал Б. Н. Флоря, главной тормозящей силой по отношению к унии на этот раз выступило польско-литовское католическое духовенство латинского обряда. Оно было заинтересовано только в прямом подчинении православных, то есть переводению их если и не прямо в латинский обряд, то хотя бы под латинскую церковную администрацию. Но Флорен-

тийская уния такой власти местным католикам латинского обряда не предоставляла. Напротив, осуществление унии в соответствии с постановлениями Флорентийского собора привело бы к возникновению в государственных масштабах конкурирующей поместной католической церкви. Это препятствие впредь всегда будет определяющим для всех униональных проектов в Польско-литовском государстве, о которых мы будем говорить ниже.

Добавим от себя, что именно правильная технология создания унионального движения, примененная митрополитом Иосифом и Иваном Сапегой (когда они начали с получения легитимности от Константинополя), сделала это движение реальной силой, по-настоящему опасной для местного католического духовенства. Следовательно, только теперь наступила ситуация, в которой силу сопротивления этого духовенства стало возможно прозондировать. Предыстория и история Брестской унии с 1570-х по 1640-е годы позволит узнать значение этого фактора в полном объеме. Забегая вперед, скажем, что как все успехи Брестской унии будут достигнуты за счет подавления духовенства латинского обряда со стороны папы и светской власти, так и все ее неудачи будут следствием непоследовательности политики такого подавления.

Скорее всего, Иван Сапега был опытным политиком, который мог заранее оценить системное отторжение своего проекта местными структурами католической церкви, но он рассчитывал на поддержку папы: для папства как вселенского института католической церкви проект унии не сулил ничего, кроме выгод, что уже было вполне выяснено на тогда еще не очень давнем Флорентийском соборе. Но Ивану Сапеге слишком не повезло с личностью папы: им в то время был знаменитый Александр VI Борджиа (1492–1503), чьи личные убеждения и интересы вообще не соприкасались с христианством в каком бы то ни было его понимании.

Папа не удостоил ответом митрополита Иосифа и его партию, а обратился с посланием на имя католического архиепископа Вильны Альберта (Войцеха) Табора (1492–1507), что было уже и само по себе понятным дипломатическим «сигналом».

Разумеется, даже такой экстравагантный папа не мог ответить формальным отказом, но его ответ фактически был в пользу польско-литовского духовенства латинского обряда, не желавшего слышать об условиях Флорентийской унии. Папа отказал Сапеге в поддержке даже в наиболее болезненном и наиболее очевидном (с точки зрения Флорентийского собора) вопросе — о перекрещивании православных при переходе в католичество. Папа настаивал на каком-то дополнительном исследовании относительно совершения православными церковных таинств.

Папа особенно подчеркивал недопустимость поставления Иосифа от «еретического» патриарха в Константинополе, а не от униатского Константинопольского патриарха, пребывавшего в Риме. Его задела именно та деталь, которая делала весь проект Сапег и Иосифа жизнеспособным.

Следующий папа Пий III во время своего 22-дневного понтификата (сентябрь–октябрь 1503) успел написать королю Александру, чтобы он не требовал от своих подданных ничего более Флорентийской унии, и формально освободил его от всех требований прежнего папы относительно мер воздействия на православную жену. Но в то время для Александра актуальной была отнюдь не надежда на унию, а необходимость хоть как-то замирииться с Иваном III.

2.14. Итоги разделения Киевской митрополии

Киевская митрополия вступила в XVI век разделенной. Политически и даже церковно-политически она по-прежнему представляла собой единую систему. Но в церковно-каноническом отношении единство было утрачено, а единство обеих частей митрополии теперь приобрело несколько специфический характер.

Положение православных в Польско-литовском государстве было достаточно прочным, так как любое их притеснение по религиозному признаку автоматически превращало бы их в «пя-

тую колонну» Москвы. В то же время, пока Польско-литовское государство уважало свободу православного вероисповедания, у его православных подданных не могло возникать ни малейшего желания переходить под власть Московского государя, которая в течение всего XVI века будет становиться все менее и менее привлекательной. Вектор эмиграции православных в следующем столетии повернется в направлении из Москвы в Литву, а никак не обратно, как это было в XV веке.

Московское государство теперь перейдет окончательно к политике религиозной изоляции и раскола по отношению ко всему остальному православному миру. Это потребует максимально жесткого подавления в Московии естественных для православия форм церковной жизни, разумеется, под видом охранения этого самого православия. В таких условиях политически враждебная Московии Литва станет для московских православных если не окном, то хотя бы форточкой в остальной православный мир.

Церковные контакты Москвы с православным Востоком останутся довольно интенсивными на уровне материальном: все крупные церковные центры Востока в той или иной форме привыкли к богатой милостыне от московского правительства и частных благотворителей, и, кроме того, Московское государство выступало неофициальным покровителем всех вообще восточных христиан (даже неправославных) в Османской империи. Этим удавалось добиться того, чтобы в Османской империи верующих из Московской митрополии не третировали как раскольников, и местные церковные власти смотрели сквозь пальцы на нарушения соответствующих канонических норм. Но и не более того.

На уровне «большой» церковной политики и церковно-политической идеологии восточные иерархи никогда не забывали, что Московская митрополия – это раскол. В отличие от митрополии Киевской, Москва середины XV–XVI веков была для православного Востока «чужая». Поэтому, например, не могло быть и речи о перенесении под защиту московского «православного государя» греческих центров образования и монашества, хотя

желательность их эвакуации из Османской империи в течение XVI века стремительно превращалась в необходимость. Но восточные патриархи предпочитали частично автономную, хотя и вассальную по отношению к султану Молдовалахию (Румынию), разновременные Литву и Польшу и даже католическую Венецию номинально православной и свободной Москве. У них, как мы увидим, были все основания полагать, что у Московского государя лучше, чем у султана, не будет.



Псалтирь Тимофея Невежи. Москва, 1568.
Царь Давид

Глава II

Московская церковь между иосифлянами и нестяжателями (1503–1584)

Последние три десятилетия XV века представляют собой период формирования двух альтернативных стратегий развития для Церкви Московского государства. После своего окончательного оформления они вступили в открытое противостояние друг с другом. Это впервые произошло на Московском соборе 1503 года. До сих пор история этого противостояния, не исключая и реконструкции истории собора 1503 года, остается крайне дискуссионной, и дело усугубляется тем, что некоторые даже из наиболее важных источников не изданы до сих пор. (Современное введение в историографию, независимо от своей личной позиции по отдельным вопросам, дает ПЛИГУЗОВ, 2002.) Мы далеко не всегда можем с уверенностью разделить подлинные взгляды конкретных деятелей и те взгляды, которые приписывала им позднейшая традиция, хотя бы даже и «своей собственной» партии.

Две стратегии были выражены двумя монашескими течениями. Во главе одного из них стоял Иосиф Волоцкий (1440–1515), во главе другого – Нил Сорский (1433–1508) (GROLIMUND, 1989; ПРОХОРОВ, 2005; ср. MAINARDI, 1995).

Название последователей Нила Сорского, «нестяжатели», представляет собой некоторое упрощение, так как у иосифлян тоже не было личного имущества, при этом, однако, во владе-

нии их монастырей находились обширные земли. Еще более чрезмерным упрощением было бы считать, будто иосифляне относились враждебно к исихазму нестяжателей. И те, и другие были исихастами. И те, и другие ревностно относились к чистоте православной веры и поэтому вместе боролись против ереси жидовствующих, которая распространилась среди клира в 70-е годы XV века и была искоренена лишь в начале XVI века (Klier, 1997). Наконец, и те, и другие имели своих представителей при великокняжеском дворе. И конечно, и те, и другие стремились укрепить церковь Московского государства. Различия между ними лежали глубже.

Иосифляне пытались усилить Церковь, расширяя ее влияние на светскую власть, а также способствуя централизации Великорусского государства. Нестяжатели, напротив, предпринимали все возможное, чтобы ограничить вмешательство Церкви в государственные дела. Они пытались препятствовать исполнению любых решений церковных властей, которые выходили за рамки канонической компетенции поместной Московской церкви, и, одновременно с этим, мягко, но настойчиво проводили курс на восстановление интеллектуальной, идеологической и, в перспективе, канонической зависимости от греков.

Борьба между двумя партиями началась после собора 1503 года, на котором присутствовали как Иосиф Волоцкий, так и Нил Сорский. В 50-х годах XVI века борьба завершилась, но вскоре началась вновь, на этот раз приняв форму международно-политически осложненного конфликта между двумя идеологическими кружками: московским кружком царя Ивана Грозного и литовским кружком князя Андрея Курбского.

Ниже основные даты и события сведены в таблицу.

Основные даты противостояния между иосифлянами и нестяжателями

Собор 1503 г. Обозначаются главные расхождения во взглядах иосифлян и нестяжателей, хотя подробности ранней стадии полемики известны недостаточно.

- 1511 Московским митрополитом становится Варлаам, который проводит дружественную политику по отношению к нестяжателям.
- 1510-е Полемика между Иосифом Волоцким и ближайшим учеником уже покойного Нила Сорского Вассианом Патрикеевым (ок. 1470 – ок. 1545; ср. КАЗАКОВА, 1960). Вассиан Патрикеев происходил из княжеского рода, и хотя был насильно пострижен в монахи, имел влияние при дворе. Он опровергал сочинения Иосифа Волоцкого, направленные против Нила Сорского и его самого.
- 1518 Максим Грек (в миру Михаил Триволис; ок. 1470–1555) приезжает в Москву и вскоре становится ближайшим другом и учителем Вассиана Патрикеева (см. СИНИЦЫНА, 1977; издание агиографического досье: СИНИЦЫНА, 2006; только что начатое новое издание творений: СИНИЦЫНА, 2008).
- 1521 Великий князь Василий III (1506–1534) вопреки церковным канонам, низлагает Варлаама с митрополичьего престола и, вероятно, заточает его в монастырскую тюрьму (подробности этой истории неясны, но она свидетельствует о повороте политики Василия III в сторону иосифлян).
- 1522 Даниил, возглавивший иосифлян после смерти Иосифа Волоцкого, поставлен митрополитом.
- 1525 Второй брак великого князя Василия III (по церковным канонам считавшийся прелюбодеянием) встречает недовольство со стороны нестяжателей. Василий III развелся с первой женой Соломонией Сабуровой (†1542) из-за ее бесплодия. Соломония была пострижена в монахини и позже стала св. Софией Суздальской.
- 1525 Осуждение Максима Грека митрополитом Даниилом.
- 1531 Осуждение Вассиана Патрикеева и вторичное осуждение Максима Грека митрополитом Даниилом. Вассиан Патрикеев впоследствии умирает в заключении (точная дата неизвестна).
- 1539 Низложение Даниила с митрополичьего престола вследствие его вовлеченности в политические интриги.

- p>1542 Макарый поставлен митрополитом Московским (он про-
-
- будет в сане митрополита до самой смерти в 1563 году).
-
- Макарый начинает осуществлять свою программу полного
-
- переустройства церкви Московского государства, предпо-
-
- лагая найти компромисс между двумя течениями.
- 1547 Иван IV (годы жизни 1530–1584) венчается на царство и
официально принимает титул «Царя всея Руси». За этим
следует смягчение официальной позиции по отноше-
нию к нестяжателям.
- 1547 или 1548 Максим Грек отпущен на свободу и оправдан после 22 лет
заключения и отлучения от Церкви; однако ему не будет
позволено вернуться на родину. Будучи вынужден жить в
Троице-Сергиевом монастыре, он оказывает большое
влияние на его игумена, старца Артемия († нач. 1570-х)
(SCHULZ, 1980).
- 1551 Церковный собор в Москве, названный Стоглавым по
количеству глав принятого на нем основного документа;
высшая точка развития проводимых митрополитом Ма-
карием реформ.
- 1553 Приверженец иосифлянства Вассиан Топорков, племян-
ник Иосифа Волоцкого и обвинитель Максима Грека,
вместе со своими сторонниками распространяет свое
влияние на Ивана IV, оттеснив от него кружок, близкий
к митрополиту Макарию (ШМИДТ, 1999).
- 1554 Осуждение и отлучение от Церкви старца Артемия (по
вымышленному обвинению в причастности к ереси не-
коего Матвея Башкина: «причастность» заключалась
только в том, что Артемий попытался объяснить за-
блуждения Башкина его молодостью и глупостью).
Через несколько лет Артемию удается бежать в Литву.
В скором времени (1555) умирает Максим Грек. У не-
стяжателей больше нет лидера внутри России.
- 1564 Бегство князя Андрея Курбского (1528–1583) в Литву,
где он становится духовным чадом старца Артемия.
Программа партии нестяжателей становится програм-
мой политической оппозиции. В том же году Иван IV
начинает политику террора (опричнина).

- 1560-е – 1570-е Андрей Курбский и Иван IV обмениваются несколькими посланиями, в которых ведут резкую полемику о текущих задачах русской церкви и значении царской власти (ЛУРЬЕ, РЫКОВ, 1981).
- 1589 Учреждение Московского патриаршества как попытка придать твердое каноническое основание церкви Московского государства.
-

Таким образом, рассматриваемую эпоху можно разделить на три основных периода:

- острое противостояние двух религиозно-политических течений (1503–1547);
 - компромиссное устройство Церкви при митрополите Макарии (особенно в период между 1547 и 1553 гг.);
 - разрушение макариевского церковного устройства, вызванное деятельностью иосифлян (с 1553 до смерти Ивана IV в 1584 г.).
- Затем, в 80-е годы XVI века, последовала попытка вдохнуть новую жизнь в замыслы Макария...

1. Каноническое право для «Третьего Рима»: реформы иосифлян

До XV века Русь не имела никакого другого канонического права, кроме византийского. Это было естественно, так как русская церковь была частью Константинопольского патриархата, возглавляемой митрополитами (главным образом, греками), которые назначались патриархом. Что касается светского законодательства, то на Руси было две системы, действовавших в двух различных областях: система византийского права, которая использовалась только в идеологических целях, и местная правовая система, которая являлась *de facto* нормой древнерусского правосудия¹¹.

¹¹ См.: ЖИВОВ, 2002, с. 187–305: статья 1982 г. «История русского права как лингвосемиотическая проблема» с обширным *postscriptum*ом к ней от 2000 г.

Такое положение дел было нарушено вследствие того, что Московская церковь провозгласила себя автокефальной вопреки общепринятым церковным канонам, и теперь нужно было либо восстанавливать старый порядок вещей, либо установить новый.

1.1. Московский собор 1503 года

На соборе 1503 года Иосиф Волоцкий представил программу независимого развития канонического права Московской церкви, которая встретила критику со стороны нестяжателей, но была принята Стоглавым собором в 1551 году (вслед за А. И. Плигузовым мы принимаем, что споров о монастырском землевладении на этом соборе еще не было: они были приписаны этому собору в 1520-е–1530-е годы тогдашними иосифлянами, переписывавшими недавнюю историю ради нужд современной им церковной полемики). В области церковного права Иосиф Волоцкий фактически предложил пойти тем же путем, что и в сфере светского законодательства, где уже и раньше для Московской Руси не существовало общей правовой системы с Византией.

Повод для этого возник в ходе дискуссии по основному вопросу, стоявшему перед собором 1503 года, а именно: имеют ли овдовевшие священники право совершать богослужение? Вопрос приобрел значительную остроту не только из-за своего непосредственного содержания, но и потому, что он превратился в вопрос о прерогативах Московской церкви.

В общецерковно признанных канонах никаких ограничений для вдовых священников нет. Служить запрещается только тем священникам, которые впали в прелюбодеяние или в блуд. Запрет священнослужения для всех вообще вдовых священников подразумевал поэтому, что они все должны считаться под подозрением в грехе прелюбодеяния. Такой запрет совершать священнодействия при сохранении чести священнического звания был бы уместен, если бы данный вдовый священник находился под церковным судом, но вина или невиновность его еще не были бы доказаны (а если бы прелюбодеяние было доказано, то священник должен был

бы быть не запрещен в священнослужении, а извергнут из сана, то есть вообще перестать быть священником навсегда).

Собор 1503 года не признал за вдовыми священниками права на священнослужение. Решение собора распространялось на всех священников-вдовцов, вне зависимости от того, праведна ли их жизнь или нет. Впрочем, священникам-вдовцам разрешалось продолжать священнослужение при условии принятия ими монашества (этим существенно притуплялась острота вопроса, хотя вносился другой неприятный момент – косвенное принуждение к монашеству, принятие которого должно было бы быть полностью добровольным). Таким образом, собор узаконил русскую практику, которая существовала к тому времени десятилетиями (впервые фиксируется на рубеже XIV и XV вв.), но могла быть оспорена и на самом деле оспаривалась в силу того, что она не была закреплена в общеобязательных актах церковного законодательства.

Эту лакуну в церковном законодательстве постарался заполнить собор 1503 года. Сейчас невозможно сказать, насколько единодушно принималось соборное решение, но уже сразу после собора развернулась жаркая полемика. Иосиф Волоцкий в *Собрании от священных правил* обосновал соборный запрет служения для вдовых попов, приведя множество примеров из канонической литературы, которые показывали, что каноны, касающиеся церковной дисциплины, подвержены изменениям (относительно атрибуции *Собрания от священных правил* Иосифу Волоцкому мы скажем подробнее при обсуждении *Стоглава*; если А. И. Плигузов в своем отрицании этой атрибуции все-таки прав, то, во всяком случае, мы имеем тут дело с позицией иосифлян 1520-х или 1530-х годов). В этом, впрочем, ни у одной из сторон серьезных сомнений не было, хотя в пылу спора некоторые (однако, не из партии нестяжателей) впадали в полемическую крайность и настаивали на невозможности менять в канонах что бы то ни было.

Возникал, однако, другой вопрос, который автор *Собрания от священных правил* проигнорировал: кто вправе изменять каноны, которые были провозглашены или, по крайней мере, одо-

брены Вселенскими соборами? Ответ Иосифа Волоцкого был очевидным: церковь Московского государства.

В бытность свою внутри Константинопольского патриархата Московская митрополия, как мы упоминали, вводила свои собственные внутренние законы, в том числе, и относительно вдового духовенства. Это было допустимо, коль скоро не входило в прямое противоречие ни с общецерковным законодательством, ни с требованиями вышестоящей церковной власти. Каноническое право вполне допускало бы такую линию защиты и для постановлений 1503 года: нужно было бы подчеркнуть, что Московская митрополия устанавливает правила о вдовых священниках для себя, но не претендуя на общецерковную значимость своих решений.

Подобная аргументация остается совершенно чуждой иосифлянам. Вместо этого *Собрание от священных правил* ссылается (и не без ошибок) исключительно на случаи изменения общецерковного законодательства. О том, что весь длинный список примеров изменения именно общецерковного законодательства выбран не случайно, свидетельствует преамбула к этому списку: «А мнозии святи отцы ис правил апостольских и отечьских оставиша [т. е. отменили], что есть на вред Церкви и на соблажнение [соблазн] христианству».

Это весьма радикальная позиция: предполагается, будто апостолы и святые отцы могли постановить нечто вредное для Церкви и соблазнительное для христиан, что впоследствии было исправлено, и сейчас мы должны продолжить дело этого исправления. Не сделано даже никаких обычных для таких случаев оговорок о том, что «вредным» и «соблазнительным» соответствующее содержание правил Вселенской Церкви могло стать лишь с течением веков, а для своего времени таковым не было. Таким образом, иосифляне делали заявку не на изменение «буквы» правил ради верности их «духу», а именно на содержательную, духовную коррекцию правовых норм.

Независимо от того, что думали сами члены собора 1503 года (этого мы, по всей видимости, узнать не сможем), иосифлянская апологетика представила его как собор, устанавливаю-

щий нормы общецерковного законодательства, да еще, к тому же, не просто устанавливающий новые нормы, но еще и исправляющий «брак» в законодательной работе апостолов и прежних святых отцов. Это было весьма логично в русле формировавшейся тогда идеологии Москвы как Третьего Рима, которая стремилась ограничить православную Вселенскую Церковь рамками Московского государства.

1.2. Москва – Третий Рим: Послание старца Филофея

Идеи, давшие о себе знать в полемике после собора 1503 года, в течение нескольких лет оформились в последовательную теорию о том, что отныне Московское государство воплощает в себе христианскую *икумену* («вселенную»), которой до своего падения являлась Византия.

В 1523 или 1524 году старец Спаса-Елеазарова монастыря Филофей написал великому князю Василию III открытое послание (оно стало известно всем мыслителям той эпохи), в котором Московское государство провозглашалось третьим и последним Римом, местом земного пребывания несокрушимой христианской Империи. В контексте подобной идеологии само собой разумеется, что постановления церковных соборов Третьего Рима воспринимались как равные по силе постановлениям Вселенских соборов (современное критическое издание и исследование послания см. в: СЕНИЦЫНА, 1998).

1.3. Родословие московских царей от кесаря Августа

Следующим шагом в развитии идеи Третьего Рима стало принятие Иваном IV титула «царя всея Руси» в 1547 году (его отец, Василий III, был еще только великим князем, но не царем, хотя и его, и его отца Ивана III именовали царем в некоторых полуофициальных документах их времени). Иван IV короновался в соответствии с обрядом коронации Византийских императоров.

Во вступительную статью чина венчания на царство Ивана IV было включено упоминание о родословии русских князей от кесаря Августа (точнее, от брата Августа легендарного Пруса). Впоследствии Иван Грозный ссылается на эту свою генеалогию в переписке со своими политическими противниками (князем Курбским и князем Александром Полубенским) и в составленной при нем официальной версии всемирной истории – летописном Лицевом своде (после 1568).

Это был еще один важный элемент идеологии Москвы как Третьего Рима. Непосредственно в чин венчания на царство он проник из *Сказания о князьях Владимирских* – документа XVI века (современного старцу Филофею), но, возможно, имевшего основу, восходящую к XV веку (см. особо: ДМИТРИЕВА, 1955, а также ЖИЛИНА, 2001). Источником самого *Сказания о князьях Владимирских* в части генеалогии русских князей было *Послание о Мономаховом венце* некоего Спиридона-Саввы. Именно он впервые возвел генеалогию Московских великих князей к кесарю Августу. Согласно правдоподобной гипотезе В. И. Ульяновского, этого Спиридона-Савву можно отождествить со Спиридonom, игуменом Троице-Сергиевой лавры с 1467 по 1474 год (УЛЬЯНОВСКИЙ, 2004). Столь ранняя датировка *Послания о Мономаховом венце* теоретически допустима, хотя противоречит привычному научному консенсусу (который сводится, в свою очередь, к полемике относительно той или иной даты в начале XVI века).

Из самого *Послания* видно, что оно писалось в ответ на запрос какого-то очень важного лица. Также можно считать бесспорным, что в *Послании* отразилась идеология Тверского княжества XIV–XV веков, князя которого и еще тогда называли себя царями. Возможно, генеалогия русских князей от кесаря Августа первоначально содержалась в каких-то документах, созданных в Тверском княжестве. Спиридон делает центральной роль именно этого княжества, а не Москвы, в собирании Руси после татарского ига. Это связывают еще и с тверским происхождением самого Спиридона.

Как бы то ни было, именно Спиридон впервые вводит мотив генеалогии Московских князей от кесаря Августа, соединяя

его с уже существовавшими к тому времени идеологическими символами преемства с Византией – шапкой Мономаха и титулом царя (а не князя).

Даже если не принимать гипотезу Р. П. Дмитриевой о связи идеологии *Послания о Мономаховом венце* с кругом нестяжателей, нет никаких оснований думать, будто Спиридон хотел усилить своим посланием идеологию автаркии Москвы и ее церковного сепаратизма. Напротив, все его послание как раз только через преемство с Византией обосновывает право на царство Московского государя. К тому же, даже и это преемство оказывается опосредованным через Тверь, что для московской идеологии XVI века было уж совсем неприемлемым.

Итак, ко времени составления *Сказания о князьях Владимирских*, не говоря уж о правлении Ивана Грозного, смысл мифической генеалогии Московских князей от кесаря Августа радикально изменился. У Спиридона с ее помощью право Московского князя именоваться царем обуславливалось исключительно его зависимостью и вторичностью по отношению к Византии. Но в более поздних московских памятниках та же самая генеалогия укрепляла мысль о равенстве «Третьего» и Нового Рима и, следовательно, о замене одного другим.

1.4. Стоглавый собор (1551)

Теперь, при наличии в Москве Ивана Грозного Вселенской церкви и императора, единственное, чего не доставало, был Вселенский собор. Именно это, как мне представляется, и послужило главной причиной, по которой был созван собор, названный *Стоглавым* (1551). Его можно понять лишь в том случае, если рассматривать его как подражание Вселенским соборам (а психологическая невозможность для дореволюционных русских церковных историков посмотреть на него в такой перспективе породила немало недоумений относительно статуса и целей этого собора).

Митрополит Макарий, главный вдохновитель собора, искренне верил в возможность создать нечто подобное юстиниановской «симфонии» Священства и Царства (светской и церковной властей) на основе иосифлянской теории самодостаточности Московской церкви. Поэтому он процитировал дословно (*Стоглав*, гл. 62) знаменитую VI новеллу Юстиниана о симфонии между «Священством» и «Царством». Повторение того, что входило в русское каноническое право со времен Крещения Руси (а новеллы Юстиниана в него, разумеется, входили, будучи неотъемлемой частью церковного законодательства), было обусловлено необходимостью заявить о новом статусе Московского государства, получить одобрение Церкви которого должны были теперь даже основополагающие принципы Вселенского канонического права.

Основной документ собора 1551 года состоит из 100 глав, которые являются ответами на «царские вопросы». Такая форма была выбрана в воспоминание о Вселенских соборах, созывавшихся императорами, а особенно о первом Вселенском соборе, который отвечал на вопросы Константина Великого. Это довольно ясная отсылка к представлению о Москве как о Третьем Риме. Она усиливается в *Стоглаве* обширной цитатой из *Собрания от священных правил* Иосифа Волоцкого, составленного в защиту решений собора 1503 года относительно права Московской церкви вносить изменения в каноны (гл. 79; ни из каких других источников это сочинение неизвестно).

А. И. Плигузов в статье 1985 года (ср. также ПЛИГУЗОВ, 2002, с. 270) отрицает для цитаты из 79-й главы *Стоглава* авторство Иосифа Волоцкого, но делает это лишь на основании имеющихся в тексте ошибок по церковной истории, которые якобы не соответствуют учености Иосифа. Однако впервые заметившие эти ошибки дореволюционные ученые предпочитали видеть в них, скорее, полемическую увлеченность Иосифа на фоне некоторой исторической неряшливости, а относительно его учености не выстраивать априорно завышенных мнений. Поэтому предположение Плигузова не получило под-

держки (ср.: ЕМЧЕНКО, 2000, с. 135–136). Как бы то ни было, ссылка *Стоглава* в одном из главных и наиболее спорных идеологических вопросов обустройства «Церкви Третьего Рима» именно на Иосифа Волоцкого показательна.

В *Стоглаве* содержатся в основном постановления, затрагивающие различные стороны повседневной жизни русской церкви. Они обычно не противоречат нормам вселенского канонического права. При этом в документе иногда отсутствует четкое разделение между догмой, церковной дисциплиной и народными обычаями. Например, все те, кто крестится не двуперстием, а как-нибудь иначе, предаются анафеме (гл. 31). Подобная догматизация русских церковных и даже светских традиций, которая являлась официальной идеологией кружка митрополита Макария, стала отличительным признаком той эпохи. Еще один важный документ, созданный тем же кружком, – знаменитый *Домострой* (его название – калька греческого термина «икономия», то есть «домостроительство», «устройство», «экономика» нашего спасения), в котором вопросы веры рассматриваются совместно с вопросами семейной жизни (КОЛЕСОВ, РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, 2000).

Идеи макариевской симфонии были, как известно, тут же попораны Иваном IV, который в конечном итоге заставил епископат Московской церкви оправдать его кровавую жестокость и многократное вступление в брак. Церковь как организация оказалась неспособной к сопротивлению из-за отсутствия канонических устоев: ее независимость по отношению к Вселенской церкви в действительности обернулась рабской зависимостью от тирана.

Как показали дальнейшие события, *Стоглав* был миной замедленного действия, которая сработала в XVII веке, подорвав все здание русской церкви. Московские соборы 1666–1667 гг. предали *Стоглав* анафеме, объявив его неканоническим, и тем самым положили начало Великому расколу русской церкви.

2. Контрреформы нестяжателей

Разделение позиций между иосифлянами и нестяжателями впервые обозначилось на соборе 1503 года, хотя, скорее всего, оно было тогда менее резким, чем это стали представлять задним числом историографы этих двух течений в 1520-е – 1530-е годы и поверившие им позднейшие историки.

Главную опасность, по мнению нестяжателей, представляло принятие Церковью на себя части функций светской власти. Поэтому, в частности, придерживаясь византийской традиции, они осуждали смертную казнь еретиков, хотя не возражали против смертной казни гражданских преступников (это стоит подчеркнуть, так как иногда нестяжателей представляют какими-то гуманистами и противниками смертной казни как таковой). Разумеется, нестяжатели соглашались с иосифлянами и в том, что еретиков следует считать также и гражданскими преступниками и наказывать по нормам светского права (изолировать от общества заточением в тюрьму). Строго говоря, византийское светское, но официально одобренное Церковью законодательство содержало довольно много постановлений относительно смертной казни тех или иных разновидностей еретиков, но все же казни еретиков на практике были для Византии редким и всегда привлекавшим особое внимание современников исключением. Настаивая не просто на нежелательности, а именно на принципиальном запрете казни еретиков, нестяжатели расходились не только с иосифлянами, но и с византийским законодательством, хотя и отказывались в этом признаться (трудно сейчас сказать, насколько они это делали по неведению, а насколько – сознательно).

Но у нестяжателей была и более существенная инновационная идея. Она заключалась в том, что монастыри не должны иметь в своей собственности земель.

В православной церкви в целом монашество всегда играло важную роль, и его влияние в значительной степени определяло ее идеологию и нравственный уровень. Таким образом, внима-

ние нестяжателей было привлечено к самому значимому элементу церковной организации – к монашеству.

Монахи должны кормиться собственным трудом или пожертвованиями, утверждали нестяжатели, ссылаясь на святоотеческие монастырские уставы. Нестяжатели не доходили до проектов секуляризации церковных земель (так как это вошло бы в противоречие с каноническими запретами отчуждения церковной собственности), но настаивали на их перераспределении внутри самой Церкви: владения черного духовенства должны отойти в распоряжение архиереев.

Победа взглядов нестяжателей позволила бы им решить сразу три задачи: склонить на свою сторону великого князя, лишить иосифлян материальной базы и, что самое главное, сохранить монашество (а через него и церковную организацию в целом) независимым от светской власти в той степени, какая недоступна любому крупному землевладельцу. Великий русский канонист и церковный историк XIX столетия Алексей Степанович Павлов (1832–1898) полагал, что заискивание церковных иерархов перед светскими властями начиная с 20-х гг. XVI века являлось следствием победы иосифлян, благодаря которым церковная организация оказалась прикована к своим земельным владениям.

Как реформы иосифлян, так и поставленные им в противовес реформы нестяжателей начинались с нововведений. Первые развивали идею самодостаточности церкви Московского государства. Вторые разрабатывали реформу монастырей, которая, согласно канонам, не была запрещена, но и не была необходима.

В действительности монастырям и в Византии, и на Руси разрешалось иметь земли, и иосифляне не шли против истины, обосновывая свою точку зрения с помощью примеров из житий византийских и русских святых. Нестяжатели, тем не менее, продолжали утверждать, что землевладение, в принципе, является для монашества злом и противоречит евангельским началам, по которым оно было организовано. С точки зрения

как истории первоначального монашества, так и самой истории идей, приведшей к возникновению монашества, совершенно очевидно, что нестяжатели были правы (ср.: ЛУРЬЕ, 2000а). Согласно отцам-основателям монашества, сам монашеский «исход из мира» был прообразован в Ветхом Завете Исходом Израиля из Египта, но с тем отличием, что теперь уже, в Новозаветной Церкви, Землей Обетованной было одно лишь Царствие Небесное, тогда как здесь, на земле, – одна лишь пустыня, странствование и аскетическая священная война с иноплемениками-бесами. Обзаводиться какой-либо землей, не придя еще в Землю Обетованную, было бы, строго говоря, нонсенсом...

На аргумент иосифлян, основанный на более поздней традиции монашеского землевладения, нестяжатели возражали, утверждая: «Они владели, но владели бесстрастно». Таким образом, нестяжатели давали понять, что для святых монастырское землевладение бывало возможно, но лишь как исключение – для тех немногих, кто мог, владея, владеть бесстрастно, – тогда как здесь, в Московском государстве XVI века, подобные эксперименты непозволительно опасны и совсем уже не подобают слишком жадным до мирского иосифлянам.

Разумеется, широко распространенный обычай монастырского землевладения был довольно подробно регламентирован в церковном законодательстве, и поэтому, с точки зрения формально-канонической, о каком-либо исключительном порядке в его отношении говорить не приходилось. Но любое законодательство, регламентируя то, что прямо разрешено и что часто встречается, ничего не говорит об идейно-аскетической стороне явления, то есть о том, насколько оно полезно с аскетической точки зрения. Для аскетики обычно как возводить в норму то, что в жизни большинства является, в лучшем случае, исключением, так и считать отклонениями от нормы именно то, что является нормой статистически... Инновация нестяжателей заключалась в том, что они попытались приблизить законодательство к аскетическим идеалам.

Сначала нестяжателям удалось установить свое влияние при дворе великого князя Василия III, им покровительствовал митрополит Варлаам (1511–1521). С его благословения Вассиан Патрикеев подготовил в 1517 году первую редакцию свода церковных законов (*Кормчая книга*), которую вскоре переработал при содействии Максима Грека, первого на Московской Руси греческого книжника и аскета. Несмотря на то, что разные редакции *Кормчей* Вассиана Патрикеева сохранились в рукописях до нашего времени, они до сих пор не изданы, и изучались, в основном, с источниковедческой точки зрения, да и то едва ли достаточно. Подробный церковно-канонический анализ этих документов – все еще дело будущего.

Максим Грек приехал на Русь после того, как великий князь обратился к афонским монахам с просьбой прислать ему человека, который смог бы перевести церковные книги с греческого языка на церковнославянский. Вместо нескольких лет он провел на Руси весь остаток своей жизни, и после смерти стал почитаться как святой исповедник и великий богослов.

Вместе с Вассианом Патрикеевым Максим Грек возглавил теперь движение нестяжателей. Их совместный труд, свод законов, был одобрен великим князем и почти уже принят церковным собором... Но тут нестяжатели и их покровитель митрополит Варлаам потеряли благосклонность государя.

Василий III постепенно осознавал истинные различия между двумя церковными течениями: он понял, что такое независимая церковь, возглавляемая нестяжателями, и что такое более дорогостоящая, но совершенно покорная церковь иосифлян.

Возможно, что некоторые процессы, приведшие к изменению позиции Великого князя, катализировал Максим Грек. Он пытался выяснить, как Московская церковь получила автокефалию. Ему говорили, что она была дарована патриархом, и что существует особая патриаршая грамота, но, само собой разумеется, никто не мог эту грамоту найти. (Как мы помним, в действительности существовала только грамота патриарха Дионисия от 1467 года, в которой вся Московская церковь отлучалась от церковного общения.)

В 1525 году Максим Грек был осужден за отказ признать автокефалию церкви Московского государства (это не было единственным обвинением против него, но одним из главных и одним из немногих, соответствовавших истине).

После незаконного «брака» великого князя (Василий III женился во второй раз, так как ему был нужен наследник, а его первая жена была бесплодна) все отношения между ним и нестяжателями были разорваны.

Обряд венчания совершил митрополит Даниил, возглавлявший иосифлян. Он настаивал на законности второго «брака» Василия III, ссылаясь на особые права царя, который якобы может не подчиняться дисциплинарным церковным канонам. Следует заметить, что в Византии подобный взгляд на незаконный «брак» царя был осужден в 812 году, после так называемого «михианского» раскола между патриархом Никифором и последователями Феодора Студита, также возникшего по поводу прелюбодейного «брака» царя.

Начиная с 1525 года нестяжатели стали жестоко преследоваться. Их лидеры были осуждены по сфабрикованным обвинениям и посажены в тюрьмы. Ситуация несколько изменилась в 1547 году, но на довольно непродолжительное время.

Прежние центры русского исихазма, такие как Троице-Сергиев монастырь недалеко от Москвы и Кирилло-Белозерский в 120 км от Вологды, превращаются в центры хозяйственной деятельности, заметные теперь не столько в сфере духовной жизни России, сколько, как сказали бы теперь, в сфере крупного бизнеса. Иосифляне во второй половине XVI века порывают с исихастской традицией, которая оттесняется дальше на Север, где ее главным центром почти на целое столетие становится Соловецкий монастырь на Белом море.

3. Нестяжательство как программа политической оппозиции: князь Андрей Курбский

С точки зрения нестяжателей, Русь при Иване Грозном находилась в еще худшем положении, чем во время татаро-монгольского ига.

В эпоху Куликовской битвы (1380) лидеры исихастского движения выдвинули программу, названную современным ученым Г. М. Прохоровым «политическим исихазмом», которая побуждала князя Дмитрия Донского начать войну против татаро-монголов. Вторая половина XVI века отмечена появлением еще одной программы «политического исихазма», которая менее изучена русскими и советскими историками, поскольку это была программа борьбы против Москвы за чистоту Православия.

Лидером политической оппозиции, отстаивавшей идеи исихазма, был князь Андрей Курбский, ранее входивший в ближайшее окружение Ивана IV (см.: КАЛУГИН, 1998 и новейшую монографию: ФИЛЮШКИН, 2007, в которой, правда, вся церковная деятельность князя совершенно упущена из виду). Князь Курбский жил в Литве (с 1569 года Литва – часть Речи Посполитой, государства, образовавшегося в результате объединения Литвы и Польши на так называемой Люблинской унии; его название – перевод латинского выражения «Res publica»). Духовным наставником Курбского стал старец Артемий, который еще раньше бежал в Литву из заточения в Соловецком монастыре – возможно, при попустительстве тогдашнего Соловецкого игумена, будущего митрополита Московского Филиппа (1507–1569, митрополит с 1566 по 1568), замученного Иваном Грозным. По самоотверженной преданности исихастской традиции и богословским познаниям личность Артемия была сопоставима с личностью Максима Грека.

Православная вера и даже русская культура все еще имели большое влияние в Литве и Польше. Постоянно возникали различные проекты объединения всех трех государств: не толь-



ко Польши и Литвы, но и Московии. И действительно, впоследствии они были объединены в составе Российской империи с 1795 по 1917 г. Следовательно, намерение выступить на стороне короля Речи Посполитой против московского царя не подразумевало под собой ничего антирусского. Ивана IV самого приглашали в 1572–1575 годах занять трон польского короля (но он отказался, так как считал опасным для своего достоинства становиться королем по выбору шляхты). Войны между Московским государством и Польшей напоминали собой гражданские войны.

До самой смерти князь Курбский служил воеводой у польского короля, участвуя в его походах против Ивана IV. Это было бы невозможно без благословения старца Артемия и моральной поддержки широких кругов ревнителей православной веры в самой Речи Посполитой.

В Литве князь Курбский был известен как убежденный защитник Православия от светских и религиозных недругов. Вся традиция западнорусской полемической литературы берет начало за письменным столом Курбского в его литовском поместье Миляновичи. Даже та часть его литературной деятельности, которая была направлена против Ивана Грозного, ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто периферийное по отношению к «мейнстриму» в Православии. Курбский продолжил ту исихастскую традицию отношения к происходящему в Московском государстве, которая проявилась уже в так называемой *Выписи о втором браке Василия III* (1546–1547), памфлете, направленном против Василия III и Ивана IV. Основная часть памфлета была написана афонскими монахами, распространялся же он через посредство очень влиятельного церковного деятеля и богослова, прота Афона Гавриила Серба (см.: ШМИДТ, 1999, 323–338, 510–514).

Новым и главным предметом полемики между Курбским и Иваном IV в 60–70-х годах XVI века (они обращались друг к другу непосредственно в письмах и косвенно в сочинениях, относящихся к другим литературным жанрам; главное произ-

ведение Курбского на эти темы, помимо переписки с Грозным, – *История о великом князе Московском*) была природа царской власти (ЛУРЬЕ, РЫКОВ, 1981; современное научное издание остальных произведений Курбского подготовлено А. А. Цехановичем в составе БЛДР, 2001). Курбский осуждал иосифлян, обвиняя их в потворстве тирану. Поддерживаемый иосифлянами Иван IV был первый русский царь, который считал себя Божьим помазанником, направляемым Божественным Промыслом. Он был убежден в том, что власть царя священна, и это не зависит от личных качеств царствующего лица, даже от его способностей к управлению. Курбский, напротив, писал ему, что царь такой же человек, как и другие, и поэтому нуждается в советниках, которые могут быть мудрее его. Иван IV последовательно развивал доктрину о «священном монархе», которая очень сильно повлияла на дальнейшую историю России, хотя при этом всегда воспринималась неоднозначно. Взгляды Курбского на царскую власть и самого царя находились в русле византийской традиции, в которой личность императора была легко отделима от его высокого статуса. Поэтому, с его точки зрения, не было необходимости искать оправдания войне против нечестивого царя.

4. Князь Курбский и «Третий Рим» Чингисхана

Русское учение о статусе царской власти, каким мы встречаем его в эпоху формирования московской монархии в XVI веке, давно уже обратило на себя внимание своей несхожестью с византийскими представлениями о православном монархе (см. особо: ТИХОМИРОВ, 1992; о византийской монархической идеологии см.: DAGRON, 1996), но при этом до сих пор не существует удовлетворительного исторического исследования о его происхождении.

4.1. Н. С. Трубецкой о «наследии Чингисхана»

Это стало особенно ясно после работ Н. С. Трубецкого (1890–1938) о происхождении русской государственности. (Эти работы, написанные в основном в 1920-е годы, сейчас переизданы в: ТРУБЕЦКОЙ, 1995. Трубецкой был не только великим лингвистом, но и, как бы сейчас сказали, великим «культурологом» и историком политической идеологии.)

Трубецкой не стал распутывать gordiev узел – пытаться объяснить происхождение московской идеологии из византийской каким-либо плавным эволюционным путем. Этим его подход радикально отличался от всех остальных историков русской государственной идеологии – не только ученых-западников, но и «славянофилов» и даже наиболее проникательных историков русской государственной идеологии К. Н. Леонтьева (1831–1891) и Л. А. Тихомирова (1852–1923). Отличие московской идеологии от византийской он объяснил тем, что, несмотря на заимствование разнообразной византийской символики (вроде именованья Москвы «Третьим Римом» после «Нового Рима» – Константинополя), на уровне собственно государственной идеологии преемства между Москвой и Византией не было вовсе.

Москва наследовала совсем другой империи, государей которых привычно именовали «царями» (то есть так же, как и византийских императоров) в русских источниках XIV–XV веков, – Золотой Орде, то есть, в конечном счете, империи Чингисхана. Программная статья Трубецкого так и называется «Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (ТРУБЕЦКОЙ, 1995, 55–105). Отдавая себе отчет в том, что проделанный Трубецким почти 90 лет назад анализ преемственности государственной идеологии Московского царства с империей Чингисхана, опосредованной Золотой Ордой, во многом не соответствует современным научным требованиям, я все же буду им пользоваться, так как он все еще остается последним словом науки в своей области. После Трубецкого у нас было

много историков, в том числе историков Золотой Орды, но почти не было историков государственной идеологии, исследования которой требуют иного подхода, нежели изучение истории социальных отношений и материальной культуры.

Позволю себе обширную цитату из Трубецкого («Наследие Чингисхана»):

Татарская государственная идея была неприемлема, поскольку она была чужой и вражеской. Но это была великая идея, обладающая неотразимой притягательной силой. Следовательно, надо было во что бы то ни стало упразднить ее неприемлемость, состоящую в ее чуждости и враждебности; другими словами, надо было отделить ее от ее монгольства, связать ее с православием и объявить ее своей, русской. Выполняя это задание, русская национальная мысль обратилась к византийским государственным идеям и традициям и в них нашла материал, пригодный для оправославления и обрусения государственности монгольской. Этим задача была разрешена. Потускневшие и выветрившиеся в процессе своего реального воплощения, но все еще сквозящие за монгольской государственностью, идеи Чингисхана вновь ожили, но уже в совершенно новой, неузнаваемой форме, получив христианско-византийское обоснование. В эти идеи русское сознание вложило всю силу того религиозного горения и национального самоутверждения, которыми отличалась духовная жизнь той эпохи; благодаря этому идея получила небывалую яркость и новизну и в таком виде стала русской. Так совершилось чудо превращения монгольской государственной идеи в государственную идею православно-русскую.

Справедливости ради надо сказать, что Трубецкой имел идейного предшественника, который гораздо раньше него опознал в московском царе татарского хана. Это Алексей Константинович Толстой (1817–1875), выразивший свои мысли, помимо частной переписки, в сатирической балладе «Поток-богатырь» (1871) и в балладе «Змей Тугарин» (1867), которую мы позволим себе процитировать:

... Певец продолжает: «И время придет,
Уступит наш хан христианам,
И снова поднимется русский народ,

И землю единый из вас соберет,
Но сам же над ней станет ханом!

Итак, в чем же отличалось «наследие Чингисхана», о котором писал Трубецкой, от наследия Византии?

Главное отличие – в том, что религия Чингисхана была религией Государства (с большой буквы), а религия Византии – все-таки именно православием.

4.2. Государственная «метарелигия»

Для Византии, как и для Московской Руси, православие тоже было частью ее государственной идеологии, но для Византии это была такая часть, которая была важнее государства. Эта идеология складывалась еще в IV–V веках, а эксплицитные формулировки получила в учении императора Юстиниана (527–565) о «симфонии» («согласии») церковных и светских властей, перво-степенной целью которого полагались интересы православия, а не государства. Говорить о том, что византийская идеология была для государства невыгодной, можно только забыв, что Византия простояла тысячу лет. Империя Чингисхана простояла гораздо меньше.

Некоторые византийские императоры пытались идти резко наперекор этой сложившейся системе, но такой политики хватало максимум на несколько десятилетий. Окончательно сломать византийскую «симфонию» удалось только вместе с самой Византией – впрочем, именно в царствование императора-униата Константина XI (1449–1453), который этой «симфонией» пренебрег.

Что касается Москвы, то, как мы упоминали выше, надежды митрополита Макария установить в Московской Руси «симфонию» властей по образцу Византии остались лишь пустой декларацией в *Стоглаве*.

В империи Чингисхана отношение к религии было очень необычным. Каждый народ был волен верить, во что он хочет, без

религиозной дискриминации. Но те, кто жертвенно служили государству, делали это с какой-то религиозной мотивацией, соответствовавшей религии каждого. Для государства была важна не сама эта конкретная религия, а только «общий знаменатель», к которому оно приводило все религии, – служение государству.

Таков был и главный мотив монгольского свода законов – так называемой *Ясы*, приписывавшейся Чингисхану (дошла только во фрагментах, цитируемых у разных авторов на разных языках).

С одной стороны, *Яса* содержала некий законодательный свод, регулировавший вполне светские правовые отношения. Но, с другой стороны, ее происхождение понималось как богодухновенное, а Чингисхану, таким образом, отводилась роль своеобразного Моисея, принявшего единственный общий для всей империи и высший ее закон. Так законы государства – империи Чингисхана – оказались выше законов отдельных религий этого государства. Это и означало, что именно само государство стало главным содержанием некоей новой государственной религии.

Яса Чингисхана была по своему статусу религиозным документом. В этом она отличалась от документов римского права. Римская империя также умела объединять ради служения государству людей разных религий на основе веротерпимости, но это ей удавалось потому, что сама она была светской.

Яса была похожа на ветхозаветные установления для еврейского народа, в которых государству тоже придавался религиозный смысл, но библейские религиозные установления были далеки от веротерпимости, то есть имели просто религиозный, а не «сверхрелигиозный» характер. Более близким по времени теократическим государством одной религии был, разумеется, Арабский халифат, разгром которого был начат непосредственно Чингисханом незадолго до смерти (ум. в 1227) и завершен его внуком Хулагу-ханом (1258).

Еще дальше *Яса* была от политической идеологии «Нового Рима» – Византийской империи, в которой структура государства создавалась в интересах конкретной религии (православия), а не религия придумывалась в интересах государства.

Инновация *Ясы* состояла именно в том, что для обоснования новой государственной идеологии Чингисхан придумал особый тип религии – некую новую религию «метарелигиозного» уровня. Государственная религия Чингисхана оказывалась в таком же отношении к традиционному для монголов культу Неба (тенгри), в каком она была и ко всем другим историческим религиям его империи, вроде буддизма, ислама, несторианства и монофизитства.

На Московской Руси также установился примат государственного права над религиозным (то есть церковными канонами). Собственно в писаном праве он найдет систематическое выражение только при Петре I, но уже в Москве XVI века он выразится в обычном праве и некоторых официальных документах, касающихся пределов царской власти. В качестве одного из первых документов подобного рода можно назвать данное митрополитом Даниилом обоснование второму «браку» Василия III (оно состояло в том, что цари якобы не должны подчиняться канонам для мирян). Иван Грозный в переписке с Курбским почти до конца эксплицировал эту мысль, когда писал о подотчетности царя суду исключительно Божию: суд церковный в эту схему, как хорошо видели современники, вписываться не мог.

4.3. Культ царского рода

Сходство между империей Чингисхана и новорожденной Московской империей шло еще дальше – в отношении к роду правителей. Это было еще одним отличием от Византии.

В Византии правящая династия не имела никакого особенного сакрального смысла, и при соответствующей политической конъюнктуре могла легко заменяться другой. В императоры мог пройти человек из социальных низов – вроде бывшего конюха Юстина I (518–527) и бывшего пастуха Льва III (714–741).

Династии ценились во всех монархиях, так как обеспечивали, хотя и не в абсолютной мере, стабильность государства при смене монарха, но далеко не во всех государствах считалось, что

правитель может быть только из одного конкретного рода. Ценить династию – еще не значит возводить ее в культ.

В империи Чингисхана и затем в Золотой Орде был культ династии чингизидов. Любым осколком империи Чингисхана даже и в XV веке должен был править его потомок – хотя бы номинально. Это уже весьма близко к еще одной особенности идеологии московской монархии (ярко сформулированной в XVI веке также Иваном Грозным в переписке с Курбским): царем можно стать только по рождению; принадлежность к определенному роду автоматически дает право на престол, независимо от личных качеств и даже от личного благочестия.

Признание царских прав рода чингизидов, вполне общепринятое и на Руси, позволило Ивану Грозному на 11 месяцев передать свой царский престол Симеону Бекбулатовичу (1575–1576; †1616) – внуку того самого хана Ахмата, при котором Москва сбросила татарское иго (1480), и прямому потомку Чингисхана. Преемники Ивана Грозного относились к правам Симеона Бекбулатовича на престол настолько серьезно, что вся его долгая жизнь при следующих царях оказалась изрядно испорченной.

Концепция «царского рода» в Москве XVI века еще подлежит исследованию. В 1553 году, во время тяжелой болезни Ивана Грозного, боярская оппозиция выдвинула претендентом на престол внука Ивана III Владимира Андреевича Старицкого (1533–1569), двоюродного брата царя. Возражения Ивана Грозного не свелись лишь к практическим мерам (то есть, в конечном счете, к казни Владимира Андреевича с большей частью семейства). В *Первом послании к Курбскому* он с искренним недоумением вопрошал: «По божьему изволению с рождения был я предназначен к царству; и уже не вспомню, как меня отец благословил на государство; на царском престоле и вырос. А князю Владимиру с какой стати следовало быть государем? Он сын четвертого удельного князя. Какие у него достоинства, какие у него наследственные права быть государем, кроме вашей измены и его глупости?»

В подобной аргументации царь опирался на какие-то представления о престолонаследии, которые должны были быть достаточно авторитетными в его время, но нам сейчас неизвестны. Очевидно только, что в них делался упор не только на крови, но и на самом факте царствования предков того, кто может иметь право на царский престол, а также на благословение царем своего преемника. Более широкая концепция рода царей появилась лишь в связи с необходимостью выбора царя после Смуты, когда никого из прямых наследников Ивана Грозного не оставалось в живых.

Иван Грозный, уступая доводам Курбского, делал оговорку о том, что в делах веры противиться царю можно. Он искренне не считал свой образ жизни в чем бы то ни было противным вере. Но православная вера (выражением которой, в частности, являются церковные правила) требовала, чтобы митрополит или собор епископов отлучил этого богохульного царя от Церкви – если не за убийства без вины и кощунства (где вину царя еще надо формально доказывать), то хотя бы за многоженство (где вина царя очевидна). Если представить себе, что бы произошло с этими епископами, то мы как раз и поймем, насколько правление Ивана Грозного противоречило православной вере.

Напомним, что и в самом начале московской традиции возведения в правило нарушения канонов царем стоял как раз династический вопрос: ведь причиной второго брака Василия III было как раз бесплодие его первой жены и необходимость родить наследника, которым и станет Иван Грозный.

Курбский, разумеется, не признавал необходимости быть царем наследнику Василия III. И даже напротив: вместе с современными ему нестяжателями он должен был разделять идеи упоминавшейся выше *Выписи о втором браке Василия III*, в которой само царствование Ивана Грозного объяснялось как проклятие за прелюбодеяние, от которого он родился.

В конце XVI века Борис Годунов (подробнее о его царствовании см. ниже) попытается пойти наперекор культу рода Ивана IV, установив собственную династию. Годунов не был царско-

го рода (он вел свой род от татар), и поэтому возможность царствования его и его потомков означала бы, что человек любого рода может становиться царем.

Династия Годунова падет перед Лжедмитрием I, который будет спекулировать именно на культе царского рода. Сама память Годунова будет растоптана его идеологическими конкурентами с особой тщательностью – и, опять же, при помощи все того же культа династии, который придаст убеждающую силу пропагандистскому мифу об убийстве Годуновым царевича Дмитрия... Этот миф обладал своеобразной точностью, так как выражал символически то, что Годунов попытался совершить исторически: убить культ царской династии. Впрочем, пока все эти идеологические аспекты царствования Годунова не исследованы подробно, все наши догадки должны претендовать лишь на предварительный характер.

4.4. Сакрализация личности царя

Выше мы мимоходом коснулись одной особенности московской монархии, аналогов которой не было ни в Византии, ни в империи Чингисхана: сакрализация самой личности царя.

В Византии об этом не могло быть речи, но этого не было и в империи Чингисхана. Татарский хан был так же обязан подчиняться высшему закону империи, *Ясе*, как и любой из его подданных.

В московской редакции империи Чингисхана никакого аналога *Ясы* не оказалось. Или, можно сказать, всеобщим законом империи стала сама личность царя. Именно ради прав этой личности московские идеологи-иосифляне с полной убежденностью в своей правоте оправдывали нарушение церковных правил. Коль скоро всеобщий закон империи был священным (это следовало из «наследия Чингисхана»), то и личность царя должна была быть священной.

К сожалению, до сих пор не существует выполненного на современном научном уровне исследования этого аспекта московской монархической идеологии.

По своей должности царь в любом монархическом государстве является олицетворением высшего принципа этого государства. Служение государству равно служению царю. Так было и в Византии, и у Чингисхана, и в Москве. Но в Москве было и нечто сверх того – или, лучше сказать, что в Москве *не было* чего-то главного: а именно, не было никакого специального государственного закона, налагавшего на царя какие-то обязанности (за нарушение которых его, в принципе, можно было бы судить).

В Римской империи император был источником права, но при этом он нес перед ним ответственность. Поэтому вполне нормальными были государственные перевороты с убийством царя, которое могло оправдываться «беззакониями» (подлинными или мнимыми) самой жертвы переворота. Для Московской Руси это было исключено: источником права царь был, но ответственности никакой не нес. Курбский пытался призвать Ивана Грозного к ответственности по светским законам (и это был один из аргументов для его войны против Москвы), а Иван Грозный настаивал на том, что, коль скоро он царь по праву рождения – «царь от Бога», – то такой ответственности у него быть не может.

Московский царь стал олицетворением не византийской «симфонии» и не монгольской *Ясы*, а исключительно самого себя. Это и означает стать предметом культа – стать символом самого себя.

Если в «ветхом Риме» император официально провозглашался «божественным», и ему приносились жертвы, но при этом сам культ изначально был, по сути своей, светской церемонией (нужно еще иметь в виду, насколько в эллинистическом мире девалявировалось понятие «быть богом»), то в «Третьем Риме» произошло ровно обратное: формального культа царя быть не могло, но фактический культ был куда сильнее римского.

Все эти вопросы, повторим, нуждаются в подробном исследовании.

4.5. Московская монархическая идеология и ее оппоненты

В Османской империи XV–XVI веков византийская государственная идеология продолжала существовать, хотя не было уже государства, в котором можно было ее воплотить. Максим Грек поначалу надеялся на Москву, но мы уже знаем, чем это кончилось. Идеология новой московской государственности никак не могла быть принята прямыми наследниками Византии.

Этим был запрограммирован церковный раскол – церковный сепаратизм и изоляционизм Москвы, а также вообще постоянное пренебрежение церковными канонами, которое мы описывали выше и будем продолжать описывать ниже.

Поэтому Курбский должен быть нам особенно интересен – как государственный мыслитель и практический политик, который пытался сознательно выступать против всего этого «наследия Чингисхана» во имя наследия православной Византии.

Курбский относился к личности царя Ивана без мистики и считал своим христианским долгом русского князя убить этого нечестивого тирана – вполне по-византийски. И, добавим, аналогично тому, как он считал не меньшим своим христианским долгом защищать православие от католичества в Речи Посполитой Стефана Батория (1576–1586).

Напомню, что в восприятии современников московско-польские войны носили характер гражданских: с обеих сторон сражались православные русские люди (и с обеих сторон также сражались неправославные и нерусские). В условиях, когда и во главе Московского государства стоял не православный царь, а хулигатель и насильник Церкви, выбор между ним и политически толерантным к православию Стефаном Баторием был вполне уместен. В случае победы над Москвой православие могло бы выиграть как в Речи Посполитой (где тогда православная шляхта могла бы получить достаточную силу, чтобы не допустить унии с Римом), так и в Московии (Церковь которой могла бы и

воспрянуть от тирании, и прекратить, наконец, свое состояние раскола от Вселенского православия). Привожу тут эти церковно-политические рассуждения просто ради примера того, в каком направлении мог думать князь Курбский. Нам важно отметить не то, насколько он был реалистичен в светской политике, а лишь то, что он всегда действовал, во-первых, на пользу православия и, во-вторых, на пользу русских людей, которых он не делил на «московских» и «литовских».

Московская церковная историография, в отличие от западнорусской, так и не смогла простить князю Курбскому столь принципиальное расхождение с московской традицией монархизма и государственного служения. Но в западнорусских землях он оставил по себе память мудрого князя, переводчика на славянский язык (с латинских переводов с греческого) многих святоотеческих творений и житий святых, а особенно – память защитника православной веры.

Но и в Московской Руси, хотя и за пределами официоза, сочинения князя Курбского стали широко известны и оказали сильное влияние на идейные поиски в XVII столетии. Они дошли до нас в десятках списков, а значит, переписывались, как минимум, в сотнях.

Итак, необыкновенная тирания Ивана IV стимулировала развитие двух кардинально противоположных отношений к царю: царь как «священный монарх» и царь как антихрист. Обе этих позиции были равно далеки от представлений о власти православного монарха, сформировавшихся в Византии и близких Андрею Курбскому. Первое представление (сакрализация монарха) было московской редакцией идеологического наследства империи Чингисхана, а второе (царь как антихрист) стало его инверсией.

Когда сын Ивана IV, Федор, взошел на престол, церковная организация Московского государства, по-видимому, была неспособна подняться из руин без помощи извне. Первая попытка установления церковной самостоятельности окончилась крахом.



Фронтиспис Евангелия. Москва, 1627

Глава III

Московское патриаршество: установление, падение, восстановление (1589–1633)

1. Установление Московского патриаршества: Рим все еще Третий, но уже не единственный

Двадцатилетний период между 1585 и 1605 годами был временем возрождения Церкви Московского государства. На это время приходится правление Бориса Годунова (1552–1605): сначала только фактическое, когда он правил от имени царя Феодора Иоанновича (1584–1598), которому приходился шурином, а потом и *de jure*, когда царем стал он сам (1598–1605). Версия о том, что на пути к царской власти Годуновым было совершено в 1591 году убийство младшего сына Ивана Грозного, царевича Димитрия (1582–1591), была пущена в оборот его политическим недругом боярином Василием Шуйским, когда тот во время Смуты стал царем (1606–1610), а затем была подхвачена официальной историографией Романовых, которые также воспринимали Годунова, даже покойного, как идеологического конкурента. Современные историки, начиная уже с М. П. Погодина (1830-е годы), склонны верить первоначальным выводам следственной комиссии 1591 г., которую возглавлял тот же Шуйский, и которая сделала вывод о несчастном случае¹².

¹² По истории царствования Бориса Годунова в общем см.: СКРЫННИКОВ, 1983.

На период правления Бориса Годунова приходится установление Московского патриаршества (1589) – акт, упразднивший незаконную автокефалию Московской церкви.

Как было официально заявлено в грамоте Константинопольского патриарха Иеремии II (Траноса, 1572–1579, 1580–1584, 1587–1595; об этом выдающемся богослове и церковном деятеле см.: HANNICK, TODT, 1992), данной в 1589 году в Москве, патриаршество учреждается в ответ на обращение русского царя к Константинопольскому патриарху и трем другим православным патриархам. Прежняя незаконная автокефалия Московской церкви игнорировалась как нечто не имевшее права на существование. Границы нового патриархата были проведены таким образом, что Киевская митрополия оставалась в юрисдикции Константинопольского патриарха и, следовательно, официально признавалась Москвой. Автокефальную Москву признали и даже повысили в статусе до патриархата, но в обмен ей пришлось отказаться от претензий на Киев.

Помимо этого, грамота Иеремии содержала упоминание о Москве как о Третьем Риме. Для Иеремии это был всего лишь дипломатический ход: два Константинопольских собора в 1590 и 1593 годов, подтвердившие дарование Москве патриаршества, обошли молчанием это упоминание и назначили новому патриархату только пятое место по чести (русский царь добивался третьего).

Иеремия в своих уступках Москве идет столь далеко, что совершает обряд возведения Иова на патриаршество в соответствии с местным обычаем поставления главы Московской церкви. Этот обычай заключался в том, что чин возведения епископа на главную кафедру поместной церкви – Московскую митрополию – содержал повторную епископскую хиротонию. Подобные повторные епископские хиротонии были прямо запрещены церковными правилами (Апостольским 68 и Карфагенского собора 59).

Случай возведения на патриаршество Иова, который уже был к тому времени митрополитом Московским, был странным вдвойне. Первая епископская хиротония была совершена над Иовом еще в 1581 году, когда он стал епископом Коломенским, а вторая –

в 1587, при возведении в сан митрополита Московского. Теперь, при возведении в сан патриарха Московского, над ним была совершена уже третья епископская хиротония (УСПЕНСКИЙ, 1998).

О значении повторной епископской хиротонии мы скажем чуть ниже, а пока подытожим, что же именно получила Московская церковь вместе с дарованием патриаршества.

В 1589 году церковь Московского государства получила твердую каноническую основу, став церковью Третьего Рима с настоящим императором (царем) и официально признанным патриархом. Связи с православной икуменой, по-прежнему возглавлявшейся Новым Римом, Константинополем, были наконец восстановлены. Московский «Рим» утратил свою единственность, но взамен приобрел фактическое лидерство и канонически признанное довольно почетное пятое место среди поместных православных церквей. Московский патриархат обладал явно большей мощью, чем восточные патриархаты: все они получали материальную поддержку от Москвы, не говоря уже о надеждах избавиться с ее помощью от османского ига.

Царь Борис Годунов намеревался перестроить Москву, превратив ее в Новый Иерусалим. По его замыслу, Московский кафедральный собор, который так и не был построен, должен был называться «Святая Святых»... Однако реальность оказалась иной.

2. Значение повторной хиротонии Московского первосвященника

Странный богослужебный обряд Московской церкви был известен давно, но почему-то не привлекал к себе внимания историков до самого недавнего времени. Если в Москве сочли нужным настаивать, чтобы этому обряду подчинился даже Константинопольский патриарх, который, казалось бы, должен был сам учить московских епископов чину возведения в патриархи, то совершенно очевидно, что обряд выражал какую-то принципиально важную для Москвы идеологию. Какую?

При ответе на подобные вопросы нужно учитывать, что разного рода обрядовые «формулы» для выражения тех или иных идей еще чаще оказываются «многоразового использования», чем формулы словесные. Один и тот же обряд может в разных церковных культурах значить совершенно разное (классический пример – служение Евхаристии на опресноках, а не на квасном хлебе: оно существовало и в раннем христианстве, и у латинян, и у армян, но при этом у всех получало разные и меняющиеся со временем символические толкования). Поэтому вопрос о происхождении любого обряда всегда нужно отличать от вопроса о его символической нагрузке «здесь и сейчас».

2.1. Происхождение обряда повторной епископской хиротонии

Относительно происхождения обряда повторной хиротонии при возведении епископа на первосвятительскую Московскую кафедру принципиально важные наблюдения были сделаны не так давно Б. А. Успенским (УСПЕНСКИЙ, 1998, особ. с. 66–82). Он, в частности, обратил внимание на формулу в чинах поставления Московских митрополитов, составлявшихся для Афанасия (1564) и Дионисия (1581). Там указывалось, что если поставляемый уже является епископом, то «действует по уставу, якоже подобает епископу переходити от престола на престол». С этим согласуется и устойчивое на Руси мнение, что отрекшийся от кафедры епископ теряет архиерейство (до нас дошло несколько отписных грамот русских епископов XV–XVI веков, которые обещают после оставления кафедры не именоваться архиереями и «не действовати епископская»). Таким образом, согласно этим воззрениям, при переводе архиерея на первенствующую Московскую кафедру имела место потеря архиерейского сана по причине оставления своей прежней кафедры. Это согласуется с предположением Б.А. Успенского о том, что впервые повторное епископское рукоположение было совершено еще над Ионой в 1448 году.

Таким образом, можно считать доказанным, что обычай повторной хиротонии для первоиерарха возник на Московской

почве вследствие другого и гораздо ранее укоренившегося убеждения – о том, что епископ автоматически теряет свой сан при оставлении кафедры.

Это убеждение не святоотеческое, но византийское, причем среди его защитников – один из самых видных канонистов Феодор Вальсамон (XII век). Как справедливо заметил Д. А. Шабанов (устное сообщение), в Византии так никогда и не получал однозначного административного разрешения канонический спор, вызванный Константинопольским собором 1151 года. Тогда патриарха Николая Музалона (1147–1151) низложили именно за то, что перед возведением на престол он пребывал на покое, покинув свою прежнюю кафедру (ΖΗΣΙΣ, 1980).

Вальсамон доказывал, что, единожды оставив кафедру, Николай перестал быть епископом, а потому, оказавшись на месте патриарха Константинопольского, он фактически был мирянином, и все его действия незаконны и безблагодатны. Св. Николай Мефонский доказывал в ответ, что даже епископ на покое сохраняет епископский сан. Обе стороны, впрочем, были согласны, что повторного рукоположения (запрещенного канонами) быть не может. Кроме того, случаи вынужденного перевода непосредственно с одной кафедры на другую даже у Вальсамона не рассматривались как потеря епископства.

В Москве подошли строже, чем Вальсамон, так как теперь уже не только оставление кафедры, но даже и перевод с кафедры на кафедру стали рассматривать как потерю епископства. Но зато нашли способ эту потерю восполнить, решив пренебречь каноническими запретами повторной хиротонии. Вполне вероятно, что мы здесь имеем дело с канонической традицией, маргинальной для Византии, но оказавшейся центральной для одной из византийских церковных провинций, Московской Руси. В Москве из нее сделали свои собственные выводы, когда пришлось решить новый для себя вопрос о чине поставления первосвященника (ведь прежде Ионы бывшие в Москве митрополиты поставлялись в Константинополе).

2.2. Применение повторной хиротонии к поставлению первосвященника

Есть ли основания утверждать, что уже и при поставлении митрополита Ионы русские епископы полагали, что совершают нечто большее, нежели назначение себе «первого среди равных», то есть не просто епископа? Такие основания, может быть, имеются в послании митрополита Ионы Полоцкому епископу Симеону от 7 декабря, приблизительно, 1456 года (РИБ, 1908, стлб. 611–612; оно заинтересовало уже Макария Булгакова [МАКАРИЙ, 1994–1999, кн. 4, 1 (1996) 25], а я благодарю епископа Нектария (Яшунского) и Д. А. Шабанова, обративших на него мое внимание).

В ответ на послание Симеона, в котором он обратился к Ионе как к «брату», а не «отцу», митрополит пишет: «Мы удивились, сын мой, что ты отнесся к нашему смирению не так, как изначала относились Полоцкие епископы к прежде бывшим митрополитам, а по-новому... Не знаем, дошел ли ты до глубокой старости и беспамятства или забыл священные правила и вопреки им надмился гордостью. Но знаем, что ты искусен в Божественном Писании и ведаешь, как Бог за гордость и ангелов свергнул с неба... Ну посуди сам: пристало ли бы нам, митрополиту, писаться братом к святому патриарху? Да не будет! Но он волен, хоть и не должен, писаться так к нам, своим сынам, когда пожелает. Равно и мы можем так писать к вам, но не вы к нам, наши дети, разве только увлечетесь гордостью и будете без ума».

Не беремся утверждать, имелось ли здесь в виду настоять – пусть и в необычно резкой форме – только лишь на административном первенстве митрополита, или имелось в виду уже нечто большее, в духе того, что мы встретим в более поздней московской еkkлисиологии.

Каково бы ни было понимание смысла повторной хиротонии в XV веке, не представляет сомнения, что в течение XVI века оно успело измениться. Б. Н. Флоря даже считает вероятным,

что повторную хиротонию к концу XVI века перестали применять для перевода епископа на другую кафедру, а сохраняли теперь исключительно для возведения на первосвятительство (мне кажется, эти данные нуждаются в дополнительной проверке). Как бы то ни было, к 1589 году повторная хиротония при возведении на Московскую кафедру уже несет совершенно новую и очень существенную идеологическую нагрузку.

Эксплицитные разъяснения этой идеологии до нас дошли лишь от эпохи патриарха Никона, середины XVII века, но тогда уже было видно, что она не воспринималась в Москве как сколько-нибудь новая (а так было бы и в том случае, если бы ее придумал предшественник Никона патриарх Филарет). Значит, она никак не младше самого Московского патриаршества и, следовательно, это та самая идеология, которая развивалась в течение XVI века и ради которой патриарха Иеремию Траноса заставили совершить в 1589 году столь дикое для него чинопоследование.

В письме к патриарху Никону (1655) Константинопольский патриарх Паисий (1652–1653, 1654–1655) спрашивал, правда ли, что на Руси при поставлении патриарха нарушаются церковные каноны. Это было действительно так: патриархов продолжали возводить на престол по тому же чину, по которому прежде возводили митрополитов Московских.

Обычай многократного рукоположения оказался тесно связанным с московским представлением о царе, которое тоже выработалось лишь в течение XVI века: считалось, что царь главенствует над князьями точно так же, как патриарх (а до 1589 года митрополит Московский, являвшийся *de facto* патриархом) главенствует над епископами. Это сакраментальное (а не только административное) главенство патриарха над епископами (и даже митрополитами) и требовало, чтобы Иов был посвящен на патриаршее служение еще одним, пусть даже третьим, посвящением: возведение духовного лица в сан патриарха, если даже это митрополит, должно представлять собой таинство.

2.3. «Московский примат» вместо примата Римского

В особом русском представлении, сложившемся в эпоху незаконной автокефалии Московской церкви, патриарший сан был чем-то вроде четвертой степени священства (в дополнение к общепринятым трем: епископа, священника и диакона). Такое же положение «епископа епископов» занимал Римский папа в церковной организации у католиков, что с XIV века было важным предметом критики со стороны византийских богословов (св. Нил Кавасила, *О папе*). Собственно, именно в этом учении о папе Римском как особом епископе над епископами состоял тот самый догмат о примате папы, который никогда не могли признать православные и делали одним из главных пунктов в своей антилатинской полемике (с XIV века): первенство чести и административные преимущества Римского престола, оговоренные в священных канонах, православными никогда не оспаривались; оспаривалось лишь латинское понимание римского примата как особой степени священства.

В Москве с римским приматом тоже не соглашались, но лишь потому, что придумали примат Московский. Собственно догматическая сторона римского догмата о папе («четвертая степень священства») была в Москве официально принята в отношении к местному первосвятителю.

У этого русского папства не было возможности проявиться в церковной политике ни при деспотическом режиме Ивана IV, ни в последующий период Смуты, но именно оно определило судьбу русской церкви в XVII столетии. Тогда, в XVII столетии, Арсений Суханов в своем прении с греками о вере (1650; о нем будет речь ниже) сформулирует кредо этого московского папизма совершенно эксплицитно: «... царь устроил у себя вместо папы – патриарха на царствующем граде Москве, а вместо ваших четырех патриархов – четырех митрополитов».

В деле патриарха Никона его «папистские» представления о Московском патриархе станут одним из предметов разбиратель-

ства и обличения со стороны греков. После Никона повторная хиротония при возведении на Московскую кафедру будет отменена, а «папизм» больше не будет проповедоваться открыто, как вполне разработанная доктрина. Но по сути ничего не изменится: церковная политика последних Московских патриархов будет по-прежнему вдохновляться все тем же идеалом «самодержавной» власти патриарха над всеми епископами.

Московский папизм отличался от обличавшегося византийскими святыми папизма римского только тем, что московский «папа» был к тому же еще и подчинен «кесарю» (или, если угодно, «хану»).

Церковь Московского государства приобрела свой особенный строй управления, сформировавшийся через двойную деформацию канонического церковного строя: сначала через подчинение «кесарю», а потом еще и через особого рода «папизм» (когда власть главного епископа Московской церкви совершенно всерьез рассматривалась как более высокая степень священства, нежели у остальных епископов).

Все это развивалось в качестве прямого следствия формирования в Москве представления о таком православном монархе, в котором, как мы цитировали выше, А. К. Толстой увидел, скорее, родственника Змея Тугарина. По мере приближения идеала монарха к идеалу, как его назвал тот же поэт, «земного бога», идеал первосвященника должен был неизбежно приближаться к образу его верховного жреца. Все это выглядело диковато как с византийской точки зрения Максима Грека или Андрея Курбского, так и впоследствии с европейской точки зрения Петра I.

3. *Смутное время: одновременный крах «Царства» и «Священства»*

Относительно короткий временной промежуток между 1605 и 1613 гг. был одним из самых критических периодов русской истории. Современники называли его Смутой. Русское общество в целом пережило тогда трагедию, сравнимую с трагедией 1917 года.

История Смуты активно переписывалась в 20-е годы XVII века, и это обстоятельство в дальнейшем заметно отразилось на русской и советской историографии. До некоторых пор документы Смутного времени почти не издавались и должным образом не исследовались. В качестве подробного введения в историю Московской церкви периода Смуты и вообще мировоззрение той эпохи можно рекомендовать монографию В.И. Ульяновского «Смутное время» (УЛЬЯНОВСКИЙ, 2005).

В 1605 году умер Борис Годунов. После этого вплоть до возведения на престол Михаила Романова в 1613 году, ставшего родоначальником последней династии русских царей, в России не было бесспорного правителя. В стране не прекращались гражданские войны, жестокость которых усиливалась из-за участия в них армии Речи Посполитой, состоявшей из поляков-католиков и православных русских казаков, бывших подданными польского короля.

Патриарх Иов был свергнут с престола (1605) за то, что оставался верен Годунову; в 1607 году Иов умер. Полякам, поддерживаемым влиятельной частью русского общества, в том числе и духовенства, на несколько месяцев удалось установить свою власть в Москве. Большинство епископов в патриархи был избран Рязанский архиепископ Игнатий, который был на стороне поляков. В следующем, 1606 году поляки были изгнаны из Москвы, а Игнатий низложен. Новым патриархом стал Гермоген (1606–1612), получивший благословение от больного престарелого Иова, который сам вернуться на престол уже не мог физически. В 1610 году поляки вновь овладели Москвой. Они посадили Гермогена под стражу и заморили голодом (1612), так как не смогли добиться покорности патриарха их планам. Гермоген,

на которого русские смотрели как на своего правителя в отсутствие царя, был согласен признать царем сына польского короля, но при условии, что он крестится в православную веру. Поляки же намеревались завоевать все Московское царство и поэтому не собирались принимать никаких условий. Они возвратили патриаршество Игнатию (1611–1612), который вновь был признан абсолютным большинством русских архиереев.

Можно заметить, что большинство архиереев Московской церкви, в отличие от Иова и Гермогена, всегда и безотказно принимали сторону преобладающей светской политической силы, будь эта сила даже католической. Лидером этого беспринципного епископского большинства уже тогда стал Филарет Романов (ок. 1555–1633), возведенный в 1605 году в сан митрополита Ростовского и Ярославского (на одну из главных кафедр Московского патриархата) исключительно благодаря личному доверию Лжедмитрия I (1605–1606) и особенной близости к патриарху-коллаборационисту Игнатию.

Более низкие слои русского общества оказались менее раболепными и сильнее приверженными Православию. Нижегородский земский староста Козьма Минин (†1616) и князь Дмитрий Пожарский (1578–1642) возглавили народное ополчение, которое освободило Москву от поляков. Игнатий был свергнут во второй раз, теперь уже окончательно. Патриархом стал Филарет Романов, отец молодого царя Михаила; его избрали заочно, так как сам он находился в польском плену. Филарет был рукоположен в патриархи Московские в 1619 году после возвращения из плена.

Сам по себе династический кризис обычно не приводит к церковному кризису. Ситуация в Московском государстве была иной. Здесь симфония между «Царством» и «Священством» была подвержена чересчур сильному влиянию «Царства». Формально царь, безусловно, зависел от «Священства». В первую очередь это проявлялось в том, что царь должен был исповедовать Православие. Фактически же в результате победы иосифлянства в XVI веке «Священство» находилось в гораздо большей зависимости от светских властей, чем в Византии. Поэтому лю-

бое отступление царя от православных канонов отзывалось кризисными явлениями в Церкви. Она переживала кризис во второй половине царствования Ивана IV и оказалась в еще более глубоком кризисе в Смутное время.

Победа над теми, кто поддерживал власть польского короля, была одержана под знаменем Православия. Духовными вождями патриотического движения были Иов и, после его смерти, Гермоген, призывавший русских людей на борьбу с иноземцами. Многие же из архиереев сделались в глазах современников врагами Православия, по крайней мере, потенциальными. Они подорвали свой авторитет, одоблив политику патриарха Игнатия, и вместе с ним были виновны в том, что узаконили ложное «православие» претендентов на царский трон. Когда Смута закончилась, в Московском государстве не было ни патриарха, ни архиереев, к которым современники относились бы с доверием.

Единственный возможный выход из трудного положения заключался бы в том, чтобы избрать патриархом кого-либо из людей, заслуживших народное доверие во время Смуты. Однако патриаршество было отдано той же боярской группировке, которой досталось царство. Поэтому патриархом стал тот, кто возглавлял пришедший к власти боярский род. Этим человеком, как уже упоминалось выше, был Филарет Романов, отец царя Михаила.

4. Патриарх Филарет: вторая попытка православной вселенной в пределах только Третьего Рима

Филарет Романов принял патриарший сан (1619–1633) после того, как ему не удалось занять царский трон. Федор Романов претендовал на царский престол еще в 90-х годах XVI века. Именно по этой причине царь Борис Годунов приказал постричь его в монахи (в монашестве он получил имя Филарет). Когда началась Смута, Филарет Романов сразу же поддержал первого Самозванца и был возведен патриархом Игнатием в сан

митрополита Ростовского, заняв таким образом одну из высших ступеней церковной иерархии. В дальнейшем он смог удержаться на ее вершине благодаря своей готовности служить любому светскому правителю и любому патриарху, будь то Гермоген или Игнатий. Вместе с тем Филарет Романов был одаренным политиком, чей род усилился во время гражданской войны. Поэтому не случайно, что новым русским царем был избран его сын Михаил (1613–1645). До смерти своего отца Михаил всего лишь исполнял представительные функции монарха и даже в этой роли не всегда бывал востребован. Фактически Филарет решил проблему согласия между «Царством» и «Священством», объединив их в своем лице. Несомненно, подобное единство было довольно прочным, но отнюдь не долговечным.

20-е и 30-е годы XVII века были временем острой идеологической борьбы, которая до сих пор как следует не изучена (в качестве общего введения см.: УЛЬЯНОВСКИЙ, 2005, ОПАРИНА, 1998 и ОПАРИНА, 2007). При Филарете история Смуты была переписана. В официальных летописных источниках той эпохи патриарх Игнатий изображается злым гением русской церкви, а Филарет и его окружение – праведниками, действия которых были непогрешимы с самого начала Смуты.

В основе церковной организации Филарета лежала идея возвращения к самодостаточности Московской церкви, но на этот раз на более законных основаниях, которые появились вследствие учреждения в Московском государстве патриаршества. Чистота православия Киевской митрополии подвергалась серьезному сомнению со стороны Москвы, и не без основания: Киевская церковь признала над собой власть Римского папы, заключив унию с католической церковью (Брестская уния, 1596).

Московский собор 1620 года постановил, что присоединение католиков или униатов к православной церкви возможно только через крещение. Чиноприем через миропомазание, как было во всем остальном православном мире и раньше на Руси, был объявлен преступлением и осужден. Такое решение было беспрецедентным (впоследствии оно было отменено Москов-

ским собором 1656 года, но вновь принято Константинопольским собором в 1756 году, к которому Российская церковь присоединиться не стала). Само собой разумеется, оно распространилось и на протестантов.

На практике постановление Московского собора 1620 года еще более ужесточилось (ОПАРИНА, 2004): известно несколько случаев, когда было предписано заново креститься православным грекам. Так или иначе, греки принимались в лоно Московской церкви через покаяние. Причина была очевидна: их вера колебалась под властью турок, потому что – как считали в Москве – невозможно сохранить веру без православного царя. Возникновение подобных представлений о греческом православии предшествовало зарождению теории Третьего Рима (против таких взглядов на греческое православие выступал еще Максим Грек). Однако до Филарета никто не делал из этих представлений выводов, которые бы приводили к изменению церковных правил.

Филарет идет еще дальше. Около 1630 года в Москве был напечатан текст чинопоследования епископской хиротонии (в 1648–1652 годы тот же текст был опубликован повторно). В нем епископская присяга повторяет текст, составленный Московским митрополитом Симоном где-то в 1505–1511 годах. Рукополагаемый дает слово избегать любых сношений с первоиерархом, рукоположенным как католиками, так и Константинопольским патриархом. Примечательно, что Филарет сам был рукоположен Иерусалимским патриархом Феофаном, действовавшим по благословению Константинопольского патриарха, не говоря уже о том, что первый Московский патриарх был рукоположен Константинопольским патриархом непосредственно.

Церковную политику Филарета следует определить как политику реформ, где главной целью была повторная изоляция Московской церкви. Границы вселенского православия вновь сужались до границ Московской Руси.

На этот раз причины такой политики были иными, чем в XV–XVI веках, когда московская церковная организация от-

части просто уступила давлению светской власти, а отчасти и сама стремилась к освобождению от вышестоящей церковной инстанции в лице Константинопольского патриарха. По вполне теоретическому, а не конъюнктурному убеждению Филарета и многих его современников, было невозможно найти Православие в его чистоте за пределами православного Московского государства, то есть там, где не было православного царя.

Московская убежденность в невозможности сохранить православную веру без православного царя найдет естественное объяснение, если вспомнить о главной идее московской государственности – с ее сверхрелигиозным значением самого государства. Тогда действительно можно понять, что с продолжением изоляционизма и постепенным забыванием о православных народах, с которыми некогда имелся контакт, московская религиозно-государственная идеология приобретала все большую последовательность и завершенность. В XVII веке ей уже пора было осознать, что без главного элемента московской государственной религии – православного царя – невозможно сохранить и зависимый от него элемент, православие.

Религиозное значение «Царства» в таких условиях оказывается преувеличенным в такой же степени, как и значение «Священства» (вспомним, что и патриарший сан теперь воспринимается как «четвертая степень» священства).

Московская церковь и Московское государство после Филарета представляли собой изолированную идеологическую систему с возросшей напряженностью между гипертрофированными «Царством» и «Священством».



Титульная страница Острожской библии Ивана Федорова.
Острог, 1581

Глава IV

Киевская митрополия до Переяславской Рады (1467–1654)

1. Две «Руси»

В 1596 году Киевская митрополия была разделена на две части Брестской унией. Эта дата является очень важной и в некоторых других отношениях.

В конце XVI века различия между двумя нациями и двумя культурами – великорусской и малорусской – обозначились явно. С этого времени каждая из наций стала считать русской только себя и отказывалась называть «русской» другую. В Великороссии жителей южно- и западнорусских земель называли «белорусами» и «белорусами из литовской земли», а те называли великороссов «москалями» (т. е. «москвичами»), называя «русью» только самих себя.

До конца XVI века у восточных славян был общий язык письменности и богослужения – церковнославянский, использование местных диалектов ограничивалось бытовой сферой. С конца XVI века церковнославянский остается языком и письменности, и богослужения только в Московском государстве (до начала XVIII века), тогда как в южных и западных землях он становится исключительно языком богослужения, а в летописях и даже богословских сочинениях начинает использоваться «простой русский язык», называемый сегодня с почти равным основанием «староукраинским» на Украине и «старобелорусским» в Белоруссии.

Название Московского государства «Великороссия» вошло в обиход в Москве в 60-х годах XVI века, а название южно- и западнорусских земель «Малороссия» – в 20-х годах XVII века.

До того времени, когда была заключена Брестская уния, Киевская митрополия представляла собой часть русского культурного единства с особой церковной организацией, после же Брестской унии Киевская митрополия стала относиться к самостоятельной ветви русской культуры, восходящей к наследию Киевской Руси точно так же, как и московская ветвь. С конца XVI века и приблизительно до начала XVIII века, когда различия между великорусской и малорусской церковными традициями были в основном стерты внутри империи Петра I, имело место особое явление, которое можно назвать «киевской христианской традицией».

2. До Брестской унии 1596 года: богословские кружки, Библия, братства

Первое столетие существования возобновленной Киевской митрополии породило два не связанных между собой явления, которые определили лицо будущего «киевского христианства»: повышение образовательного уровня общин, состоявших из мирян и обладавших высокой степенью организации, – и вырождение (в первую очередь нравственное и интеллектуальное) высшего духовенства. Положение монашества в церковной жизни было при этом довольно маргинальным.

2.1. Супрасльский монастырь

Основными центрами образования, книгопечатания и даже полемики в защиту Православия были несколько организаций, которые были либо созданы мирянами, либо зависели главным образом от них, даже если были сформированы при монастырях. Единственным важным исключением был осно-

ванный в самом начале XVI века Супрасльский монастырь рядом с Белостоком (местность на территории современной Польши, населенная белорусами), главный центр православной письменности в середине XVI столетия. Тем не менее, позже его значение уменьшилось на фоне других центров, созданных мирянами.

В Супрасльском монастыре не было написано ни одного вполне оригинального богословского трактата, но там создавались важные для тогдашней полемики богословско-исторические компиляции. Кроме того, там было сохранено хорошо известное следующим поколениям полемистов эlegantное антилатинское сочинение некоего пресвитера Василия из Никольской церкви в русских Карпатах (район Пряшева, на территории современной Словакии; другие части этой местности принадлежат в наше время Украине и Венгрии). О нем стоит упомянуть, поскольку его автор, современник Максима Грека, был, возможно, первым ученым богословом восточнославянского происхождения. Сочинение датируется 1511 годом. Оно было написано в качестве ответа некоему католическому епископу. Автор выглядит вполне укорененным в поздневизантийских и поствизантийских традициях антилатинской полемики, но при этом пользуется также и латинскими источниками, цитируя (в переводе на славянский) латинские богослужебные книги и латинский же перевод Иоанна Дамаскина (ЛУРЬЕ, 2006).

2.2. Кружок князя Курбского и старца Артемия в Миляновичах

Среди немонастырских обществ особенно выделялся кружок князя Курбского в Миляновичах (середина 1560-х –1583). Глава кружка, князь Курбский, руководил переводчиками, переводившими сочинения греческих Отцов Церкви на славянский язык (переводы делались с латыни, так как сам Курбский знал только латынь и знатоков греческого найти не мог), и был автором нескольких

важных работ богословского содержания, но духовным лидером и главным богословом кружка был старец Артемий.

2.3. Острог

Период с 1576 года до начала XVII века был временем расцвета самого значительного из западнорусских интеллектуальных центров – того, который находился в городе Остроге под покровительством князя Константина Острожского (1526–1608), православного аристократа, близкого к князю Курбскому (Мицько, 1990).

Острог стал центром образования, связанным непосредственно с восточными патриархами, и одновременно с этим – важнейшим православным центром богословия и книгопечатания. Его главными богословами были Василий (Малюшицкий) Сурожский и анонимный «Клирик Острожский». Важнейшая печатная книга – Острожская Библия, напечатанная Иваном Федоровым (ок. 1510–1583) в 1581 году в огромном для того времени количестве экземпляров (несколько заводов по несколько сотен, всего около тысячи).

Иван Федоров в 1564 году попытался открыть первую типографию в Москве, где успел напечатать свою первую книгу (богослужебный *Апостол*), но вскоре был вынужден эмигрировать. Москва времен опричнины была далека от идеала места, где можно было экспериментировать с новыми информационными технологиями. Но зато Львов и особенно Острог оказались подходящими.

2.4. Острожская Библия

Острожская Библия печаталась по тексту Геннадиевской Библии, названной по имени Новгородского архиепископа Геннадия (1484–1504, †1505), который приказал собрать и отредактировать существующие славянские переводы библейских книг и перевести из латинской Вульгаты Четвертую книгу Ездры (в

славянской Библии она получила название «Третья книга Ездры»), а также книгу Юдифь. Греческий оригинал сохранившихся древних переводов «Третьей Ездры» был утрачен еще в древности (но сам этот греческий текст был, в свою очередь, переводом с еврейского или арамейского оригинала, тоже утраченного). Что касается книги Юдифь, то тут выбор именно латинского, а не греческого оригинала, по всей видимости, более всего зависел от личности главного переводчика в рабочей группе Геннадия – доминиканского монаха Вениамина.

Библия, составленная Геннадием и напечатанная в Остроге, стала с некоторыми незначительными изменениями стандартной версией Священного Писания, принятой во всем славянском мире. Самое существенное изменение, внесенное в Елизаветинской Библии (1751), заключалось в том, что книга Юдифь стала печататься по новому переводу, сделанному с греческого языка. В своей ветхозаветной части славянская Библия основывалась на Септуагинте, но с пропуском Четвертой Маккавейской книги и Псалмов Соломона и с добавлением Четвертой книги Ездры.

2.5. Братства

После Брестской унии (1596) Острог становится основным центром православного сопротивления. Однако в этой ситуации обнаружилась неустойчивость религиозно-общественной позиции лидеров сопротивления, в первую очередь, самого князя Острожского (князь Курбский предостерегал его об этом в одном из своих писем к нему). В полемике с католиками они слишком сблизилась с протестантами, особенно с антитринитариями (социнианами).

Социниане, отрицавшие догмат Троицы и за это получившие от своих противников прозвище ариан, в XVI веке были одним из ведущих направлений протестантизма в Восточной Европе (в связи с реформацией см. особ.: ДМИТРИЕВ, 1990). Своим именем они получили от основателей учения, дяди и племянника

Лелия (1525–1562) и Фаусто (1539–1604) Соццини (Sozzini, латинизированная форма – *Socinius*). Контакты православных с соццинианами были настолько тесными, что некоторые из соцциниан являлись авторами острожских антикатолических сочинений. Среди них был и автор главного антибрестского трактата *Апокрисис* (польский оригинал издан в Вильне в 1597, «русский» перевод в Остроге – в 1598–1599) Христофор Филалет («Правдолюбец»). Под этим псевдонимом писал протестантский автор и политический деятель Речи Посполитой Мартин Броневский (Marcin Broniewski, †1624). Окончательно авторство Броневского было доказано недавно Янушем Былиньским на основании найденной им в архиве личной переписки Броневского (BYLIŃSKI, 1994; им же вместе с Я. Длугошем подготовлено новое издание польского оригинала *Апокрисиса* (1994), о котором см. также POLJAKOV, 1995).

В действительности существовали глубокие причины такого открытого отношения западнорусских (антикатолических) полемистов к протестантству. Они не сводились лишь к простому стремлению получить поддержку в борьбе против общего врага. До некоторой степени протестантская еkkлисиология (учение о Церкви) была востребована братствами, которые являлись основной формой самоорганизации православных мирян и низшего духовенства начиная с 70-х гг. XVI века (старейшее и крупнейшее Львовское братство существовало уже в 1586 году). Так, например, православному центру в Остроге оказывало поддержку Острожское братство (ср. ШИНКАРУК И ДР., 1988).

Братства никогда не переступали границ православия в своих официальных высказываниях о Церкви. Напротив, их богословские трактаты выдержаны в духе православия. Многие сочинения, например такие как *Советование к благочестию*, изданное одним из братств не позднее 1624 года, являются выдающимися произведениями в своей области. Основные темы, которые в них рассматриваются, – роль мирян в жизни Церкви и пределы епископской власти.

Было бы сложно отрицать, что в конфликтах, постоянно возникавших между братствами и епископами до 1596 года, виновной стороной чаще всего бывали епископы. Фактически епископы Киевской митрополии не зависели ни от патриархов Константинопольских, которым подчинялись только формально, ни от мирян, ни от клира. Единственными, чью власть они признавали, были светские магнаты. Епископат далеко не блистал верой и благочестием, за единственным исключением аскетичного в личной жизни, но заметно склонявшегося к Риму епископа Владимирского [Владимира Волынського] и Брестского Ипатия (Поцея; 1541–1613, епископ с 1593, униатский митрополит Киевский, с сохранением Владимирской кафедры, с 1599). Но даже на таком фоне все рекорды побивал Кирилл (Терлецкий; сер. XVI в. – 1607), епископ Луцкий и Острожский (1585–1607), одной из богатейших епархий. Все время его жизни личное покровительство короля защищало его от уголовного и какого бы то ни было преследования за убийства, изнасилования и разбои, не говоря об уголовщине более мелкой. Начало публикации архивных документов об этом святителе (позднее вошедших в: ЛЕВИЦКИЙ, 1885) произвело такое впечатление на Н. С. Лескова, что он посвятил Терлецкому очерк «Райский змей» (1882), включенный впоследствии в цикл «Мелочи архиерейской жизни». Впрочем, несмотря на всю противоположность характеров, именно Ипатий Поцей и Кирилл Терлецкий станут главными двигателями Брестской унии.

Неудивительно, что патриархи предпочитали сноситься с братствами, а не с епископатом. Протестантское влияние на мировоззрение братств выражалось в их обособленности от местных центров исихазма. Особенно же сильно оно проявлялось в конфликте между афонским исихастом Иваном Вишенским (ок. 1550 – ок. 1620; ЕРЕМИН, 1955) и главой Львовского братства Юрием Рогатинцем († ок. 1608), возглавившими православное сопротивление унии. Львовскому братству и Львовскому епископу Гедвону Балабану (епископ с

1569; †1607), одному из двух западнорусских епископов, не принявших унии, удалось заключить мир (официально в 1602) и договориться о взаимоподдержке. Во всей истории православной Церкви можно указать не так много фактов, когда весьма амбициозным церковным группировкам все-таки удавалось преодолевать свои разногласия перед лицом опасности для всей Церкви. Что же касается отношений между братствами и исихастской средой Юго-Западной Руси, то хотя прежде они не были враждебными, первая и единственная попытка сотрудничества, причем довольно тесного, окончилась неудачей.

Косвенный ответ Ивана Вишенского Юрию Рогатинцу, его *Послание к Домникии*, – это не просто манифест исихастской позиции по отношению к братствам. В нем уже чувствуется различие между традиционным Православием и мировоззрением, которое очень скоро станет господствующим. Острые критики Ивана Вишенского направлены на забвение аскетике как в теории, так и в практике его оппонентов. Светское образование, кажется, у них заменяет собой работу над совершенствованием собственной души. Это не означает, что образование является злом: «Я не осуждаю само образование, – пишет Иван Вишенский, – но я осуждаю то, что теперешние русские философы не знают вообще, как читать в церкви Псалтирь или Часослов...» Западнорусские исихасты, как и их византийские предшественники, считали, что светское знание должно обогащать традиционный церковный культурный субстрат, но не заменять его.

Разрыв между исихастскими кружками и системой светского образования оказался фатальным для Западнорусской церкви в XVII столетии.

3. Брестская уния (1596): ожидания и ближайшие последствия

▣ Библиографическое замечание

Литература, так или иначе касающаяся Брестской унии и ее эпохи, огромна и, разумеется, далеко не

однородна по качеству. Поэтому тут особенно важно дать библиографические ориентиры. Основное собрание связанных с Брестской унией документов: WELYKYJ, 1970. Исторический (в том числе, церковно-исторический) анализ, соответствующий сегодняшнему уровню знаний: ФЛОРА, 1996, 1999. О предыстории унии см. теперь также ДМИТРИЕВ, 2002.

К 1595 году все семь епископов Юго-Западной Руси были готовы к тому, чтобы принять унию с Римско-католической церковью – церковью большей части польско-литовской аристократии и короля. Единственное, что требовало обсуждения, – точные условия объединения. Что касалось догматических расхождений, то в проуниатской партии им не придавали большого значения. Что касалось обрядовых различий, то они допускались постановлением Флорентийского собора (1439).

Однако после Тридентского собора (1545–1563) Римско-католическая церковь не была заинтересована в том, чтобы предоставлять кому бы то ни было право административной автономии. Поэтому можно назвать дипломатической победой православных сторонников унии то, что им удалось убедить Римскую курию в необходимости установления в Речи Посполитой параллельной католической иерархии греческого обряда, которая была бы независимой от местных латинских епископов. В 1595 году дипломатические усилия епископов были направлены на то, чтобы, с одной стороны, обеспечить будущей униатской организации как можно более высокую степень автономии, и, с другой стороны, убедить православную аристократию принять унию. Среди знати главным противником унии был князь Константин Острожский.

К лету 1595 года между епископами и мирянами разгорается такой острый конфликт, что Константинопольский патриарх Иеремиа Транос обращается напрямую к мирянам, минуя епископов. Патриарх посылает в Яссы (Румыния) своего экзарха Никифора, который созывает собор из шести епископов, в том числе митрополитов Молдовлахийского (Румыния) Мардария и Угровлахийского (Венгрия) Михаила. Этот собор 17 августа 1595 года издает грамоту, в которой обращается к «знатным и простым людям», находящимся «под властью польского короля», с указанием не подчиняться их местным епископам. Последним же предписывается немедленно представить патриарху покаянные акты – в противном же случае они будут извергнуты из сана, а миряне получают право выдвинуть своих кандидатов на освободившиеся епископские кафедры (WELUKYJ, 1970, 120–121, документ № 69). Епископы оказались не только на грани потери сана, но и под угрозой отлучения от Церкви. Само собой разумеется, что как частные лица они бы уже не смогли повлиять на решение вопроса об унии с Римом.

Издание этого акта было невозможно скрыть от Римской курии, и поэтому епископы оказались в ситуации, когда их положение на переговорах с Римом сильно пошатнулось. Нужно было действовать без промедления и соглашаться теперь уже на едва ли не любые условия. Поэтому двое из западнорусских епископов, Ипатий Поцей и Кирилл Терлецкий, отправляются в Рим как полномочные представители всего епископата Киевской митрополии. Итогом их пребывания в Риме с ноября 1595 года по март 1596 года становится принятие условий будущей унии без каких-либо гарантий равенства между католическими церквями разных обрядов – латинского и греческого. Уния устанавливается волей Римского папы, а вовсе не как результат переговоров двух сторон. Русские епископы даже не воспринимаются как «сторона». Будущая униатская церковь должна признать не только постановления Флорентийского, но также и Тридентского соборов. Кроме того, она должна быть готова к любым изменениям, в том числе к изменениям в обрядах, которые задумает внести папа. Единственное право, которое удалось отстоять епископам, – право из-

брания Киевского митрополита Поместным собором, однако с последующим его утверждением Римским папой.

Князь Острожский, в свою очередь, активно противодействует унии. Значительная часть православной знати принимает его сторону. Князю Острожскому и его сторонникам удастся внести раскол в проуниатскую партию: двое епископов отделяются от остальных, отказываясь поддержать унию. Их отказ от прежней позиции объясняется тем, что они находились в гораздо большей зависимости от местных магнатов, чем от короля. Примечательно, что Геден Балабан, епископ Львовский, который первым начал готовить свою епархию к унии, был одним из этих двух епископов. Князь Острожский приглашает в Речь Посполитую экзарха Никифора.

В октябре 1595 года в Бресте одновременно открываются два собора. Один из них проходит при участии пяти епископов и провозглашает унию с Римом. На другом председательствует экзарх Никифор. Этот собор отлучает униатов от Церкви, что становится началом православного сопротивления унии.

Вскоре Никифора обвиняют в шпионаже в пользу Турции и заключают под стражу. Он умирает в заключении в 1598 или 1599 году. Роль духовного лидера православного сопротивления переходит к Ивану Вишенскому.

4. Последствия Брестской унии: 1596 – 20-е годы XVII века

Во втором десятилетии XVII века после смерти князя Острожского и обоих православных епископов положение приверженцев православия ухудшилось. Они предпринимают всё, чтобы его исправить, в частности, разворачивают широкую литературную полемику с униатами. Главным оплотом православия являются монашество и, начиная с этого времени, казачество, которое публично покалялось в своем участии в недавней войне против Москвы на стороне польского короля. Что касается

братств, то они начали распадаться под давлением со стороны светских властей (их полный распад или присоединение к унии завершится к середине XVII века).

Усиливается влияние исихастских кружков. Кроме Ивана Вишенского, наиболее видными фигурами являются его друг Иов Княгиницкий (†1621), также бывший прежде монахом на Афоне, и Иов (Железо) Почаевский (†1651), настоятель Великой Почаевской лавры.

Литературная полемика переживала период расцвета (пожалуй, лучший ее обзор дает М. Возняк в монографии 1920 года; последнее издание: ВОЗНЯК, 1992). Она интересна во многих отношениях, но с одной важной оговоркой: рассмотрение богословских вопросов, касающихся Filioque, довольно поверхностно по сравнению с тем, как они рассматривались византийскими и даже греческими богословами, жившими в одно время с западнорусскими.

Самый основательный и объемный труд из всей этой полемической литературы, в силу политических причин, ни разу не издавался вплоть до научного издания 1878 года: это *Палинодия* («Возвращение на путь истинный», 1621–1622) Захарии Копыстенского (†1627), архимандрита Киево-Печерской лавры. Для Речи Посполитой этот труд был слишком антиуниатским и антилатинским (что уже не соответствовало позиции даже номинально православного церковного официоза), а для Московского государства – слишком «немосковским»: начертанный Захарией Копыстенским образ православной традиции предшествовавшего столетия с героями вроде старца Артемия и князя Курбского был для Москвы слишком чуждым. Впрочем, отсутствие печатного издания не смогло остановить влияния этой книги и не только в западнорусских землях, но и в Москве.

Казачество к 20-м годам XVII века превратилось в постоянный фактор дестабилизации политической обстановки в Речи Посполитой. Единственная причина этого заключалась в религиозной политике старого короля Сигизмунда III Вазы (1587–1632), который считал всю организацию Православной

церкви незаконной, так как была заключена уния с Римом. Эта уния была не в последнюю очередь его собственным детищем, от которого он ни за что не хотел отступить.

Киев находился под властью казачества. Поэтому оно смогло обеспечить безопасность Иерусалимскому патриарху Феофану III (1608–1644), когда он, рукоположив в Москве в патриарший сан Филарета, на обратном пути посетил Киев (1620).

Патриарх Феофан восстановил православную иерархию: Иов Борецкий (†1631) был поставлен Киевским митрополитом, общее число епископов стало равно пяти. Правительство Речи Посполитой объявило новую иерархию незаконной, но из-за казаков было не в силах вмешаться в церковную жизнь в Киеве и в некоторых других землях. С 1625 года запорожские казаки были либо уже в состоянии войны с королем, либо готовились начинать войну. Они надеялись на Московского царя, а Киевский митрополит иногда официально обращался к Московскому патриарху как к патриарху не только Великороссии, но и Малороссии тоже...

К 20-м годам XVII века стало вполне очевидно, что, во-первых, Брестская уния не сможет заменить собой Православную церковь в Речи Посполитой и, во-вторых, король, осуществляя политику религиозной нетерпимости, ведет страну к гражданской войне, в результате которой она может лишиться восточных территорий. Снова наступило время «политического исихазма»: исихастская партия стала промосковской и антипольской.

5. Попытка заключения второй унии. Петр Могила и церковный раскол

В 20-е годы XVII века расстановка сил в борьбе между католиками и православными начинает изменяться вследствие внутренних разногласий в том и в другом лагере.

В католическом лагере интересы латинского духовенства соперничали с интересами униатов. Греко-католическая церковь унаследовала в политической структуре Речи Посполитой офи-

циальный статус Киевской митрополии, который был ниже статуса католической церкви латинского обряда. Следовательно, униаты, например, были обязаны платить такие же налоги, как и православные. Отступив от Православия, знать легко отступала и от греческой обрядности. Униаты же в государстве Сигизмунда III находились в униженном положении: к ним относились как к гражданам второго сорта. Действительность слишком отличалась от того, чего они ожидали, – великой автономной церкви, а то и патриархата...

Внутри православного лагеря ситуация тоже заметно усложнилась. С одной стороны, несмотря на личное мнение престарелого короля, Речь Посполитая остро нуждалась в новой православной партии, способной предложить польским властям религиозно-политическую программу, которая была бы не ориентирована на Москву и направлена на сохранение целостности государства. С другой стороны, положение дел в православном лагере благоприятствовало формированию такой партии. И действительно, в православных кругах было достаточно тех, кто не поддерживал жесткий курс, проводимый исихастами. Особенно много противников «политического исихазма» было среди бывших учеников школ, существовавших при братствах, и выпускников католических (по большей части иезуитских) учебных заведений. Они были тесно связаны с православной знатью, тогда как исихасты опирались главным образом на низшие слои и казачество.

Следовательно, лидеры униатов и лидеры новой, еще только формировавшейся православной партии искали контактов друг с другом в надежде создать сильную автономную церковь, главенство Рима над которой признавалось бы более или менее номинально. Разработка планов новой унии началась не позднее 1623 года (подробнее см.: ФЛОРЯ, 1996, 1999, часть II, 122–150).

Один из рукоположенных в 1620 году епископов Мелетий Смотрицкий (ок. 1578–1633) в 1627 году тайно перешел в унию с единственной целью способствовать учреждению новой унии изнутри старой (открыто присоединился к униии в 1628 году).

Сложно оценить, какова именно была позиция Киевского митрополита Иова Борецкого, который, несомненно, был вовлечен в переговоры с униатами начиная с 1627 года, но зато гораздо легче понять роль Петра Могилы (1596–1647), архимандрита Киево-Печерской лавры при митрополите Иове и активного участника переговоров, ставшего через несколько лет главной фигурой проуниатской партии.

После смерти короля Сигизмунда исчезло одно из двух препятствий для заключения новой унии, а именно, государственная политика религиозной нетерпимости. Второе препятствие – жесткая позиция Рима – сохранилось, но унаследовавший престол Владислав IV (1632–1642; именно он был провозглашен Московским царем во время польской интервенции в 1610 году) трезво оценивал ситуацию в стране и поэтому отказывался выполнять указания из Рима. Во время его правления антиисихастская православная партия набрала силу и одержала верх над своими противниками, однако ее планы заключить новую унию с Римом не осуществились из-за того, что они не были поддержаны Римской курией.

Владислав IV сразу же удовлетворил требование православных узаконить их церковную иерархию. Они же, в свою очередь, приняли единственное условие Владислава IV: епископы, рукоположенные без разрешения короля, должны были быть низложены, а на их место избраны новые.

Такое условие едва ли могло удовлетворить исихастскую партию, представитель которой, Исаия Копинский, известный также как автор широко распространенной в свое время аскетической книги *Алфавит духовный*, стал в 1631 году после смерти Иова Борецкого Киевским митрополитом, не получив санкции короля. Поэтому Исаия тоже подлежал смещению. Лидер антиисихастской партии Киево-Печерский архимандрит Петр Могила решился на то, чтобы захватить Киевскую кафедру при живом законном митрополите. Он был посвящен в митрополиты Киевские в 1633 году, получив санкцию короля.

Константинопольский патриарх дал свое благословение на посвящение Могилы, так как он прежде всего был заинтересован

в успокоении своей митрополии, а также из-за того, что ему не были интересны ни исихазм, ни каноны (запрещавшие смещать епископа против его воли, если этот епископ не был осужден церковным судом). Попутно отметим, что патриархом был Кирилл Лукарис (патриарх Александрийский с 1601 по 1620, патриарх Константинопольский в 1612 и с 1620 по 1638), тайный кальвинист, которого за эту ересь лишили сана в 1638 году.

Могила сместил Исаию грубой силой и тем самым произвел церковный раскол. На стороне Исаии не было епископов, но он получил широкую поддержку монастырей. Множество монахов скопилось у границы Московского государства, где они объясняли, что им пришлось бежать от митрополита-униата (*sic!*), который сверг православного митрополита Исаию. В частности, в Отписке к царю от Путивльского воеводы Никифора Плещеева (вторая половина июня 1638) об очередной группе западно-русских монахов-эмигрантов их позиция излагается следующим образом: «...а Киевской <...> митрополит Петр Могила веры христианской ныне отпал и благословлен де митрополит Петр Могила от папы Римскаго ныне в великий пост в патриархи...» (АОИЮЗР, 1861, с. 6–8, особ. с. 7–8; см. также всю подборку опубликованных здесь монашеских документов). Относительно Петра Могилы здесь воспроизводились, конечно, не факты, а слухи, но эти слухи всего лишь принимали желаемое (самим Могилкой) за действительное.

Исаия умер в следующем году (1634) вскоре после того, как признал митрополитом Могилу, однако это было не что иное, как новый этап в реализации программы «политического исихазма». На этом этапе лидеры исихастского движения окончательно вручили судьбу Киевской митрополии казачеству. И именно казакам удалось убедить Исаию заключить мир с Могилкой. Те же самые казаки начнут гражданскую войну, результатом которой станет присоединение Восточной Украины вместе с Киевом к Московскому государству (1654).

Между тем, православная знать и церковные иерархи, возглавляемые Петром Могилкой, который сам был знатного проис-

хождения, продолжали осуществлять свои планы по упрочнению Православной церкви как части Польского государства. С 1635 по 1638 гг. лидеры унии вместе с православной знатью пытались убедить римские церковные власти в необходимости учреждения униатского Киевского патриархата. Догматическим различиям по-прежнему не придавалось значения. Но все же патриархат учрежден не был.

Вторую попытку предпринял в 1645 году сам Петр Могила вместе с Адамом Киселем, самым влиятельным православным аристократом. По-видимому, они действовали отдельно от униатов. Каждый из них написал в Римскую курию письмо, в котором критиковалась Брестская уния и излагался один и тот же план заключения новой унии (письмо Могилы сохранилось в пересказе, сделанном в Риме). По мнению обоих, Брестская уния оказалась неудачной, потому что была заключена без участия знати. Именно эту ошибку нужно было исправить при заключении новой унии. Что касалось вероисповедных различий, то оба были готовы исповедовать те же догматы, которые исповедовали в Риме. Реакция курии была довольно вялой. Могила умер, так и не дождавшись ответа.

Идея новой унии не осуществилась из-за того, что не была поддержана Римом. Остальные замыслы Петра Могилы, несмотря на его несомненную победу над исихастами, также не были воплощены, так как встретили усиленное сопротивление со стороны казачества и других ориентировавшихся на Москву сил.

В 1654 году Переяславская Рада и последовавшее присоединение Левобережной Украины к России внесло совершенно новые вопросы в «повестку дня» московско-киевских церковных отношений и взаимодействия двух русских православных традиций.

Единственным, что пережило и Петра Могилу, и воссоединение Украины с Россией, является особое «Киевское» понимание православного богословия.

6. «Псевдоморфоза православия»?

Петр Могила изложил свое понимание православия в нескольких богословских трактатах, включая «Катехизис». Однако более ярко он выразил свое отношение к православию тем, что основал в Киеве первую русскую духовную академию (1632), образовательные стандарты которой были сопоставимы со стандартами иезуитских учебных заведений. Тем не менее, среди православных было много тех, кому были чужды богословские воззрения Могила (о Могила как о богослове в первую очередь см. PODSKALSKY, 1988). Его «Катехизис», одобренный в 1641 году Киевским собором, в том же году был отвергнут греческими богословами на церковном соборе в Яссах. Редакция, которая в конечном итоге была одобрена Константинополем, представляет собой переработку текста Могила, сделанную Мелетием Сиригом (†1667), греческим богословом, ориентированным на патристику. В свою очередь, Могила не принял текста Сирига и отказался издавать его в Киеве. Вместо него он напечатал на «русском» и на польском языках сокращенную версию своего первоначального текста. Славянский же перевод «Катехизиса» Могила в редакции Сирига впервые был издан в Москве в 1695 году. Очевидно, что разногласия между Могилой и греческими богословами касались церковной догматики. Так, например, Могила исповедовал латинское учение о «блаженном видении» святых вместо православного учения о видении нетварного света. (Подробно по истории вероучительных текстов Петра Могила см.: MALVY, VILLER, 1927.)

В 1937 году Георгий Флоровский в своей знаменитой монографии «Пути русского богословия» назвал воззрения Могила «псевдоморфозой православия». У некоторых современных ученых, в том числе у Игоря Шевченко и Френсиса Дж. Томсона, возник один и тот же вопрос: с помощью какого мерила Флоровский определяет, что является православием, а что нет? (THOMSON, 1993, 108, цитата из И. Шевченко). Униатские планы Могила подсказывают довольно прямой ответ на этот вопрос, если

только при этом исходить из того, что православие и католичество не одно и то же. Если, как это видно из его униатских планов, Петр Могила не видел существенных догматических препятствий к унии с католичеством, то, очевидно, его представление о православии отличалось от представлений святых отцов, которые это различие видели.

Впрочем, о чем будет речь ниже, даже и без этих униональных планов киевская интерпретация православного богословия была осуждена на Московском соборе 1690 года. Однако существует противоположная точка зрения, согласно которой Могила дал именно то толкование патристической традиции, которое соответствовало условиям его времени, тогда как противники Могилы придерживались традиционных взглядов и были неспособны различить, что было преходящим, а что неизменным в церковном Предании. Как раз эту мысль развивает в своей работе Томсон.

Ответ Флоровского относительно того, что является мерилom Православия, можно найти в его последующих работах. Для него мерило – это исихастская традиция, а на уровне богословских концепций – паламизм, принципы которого были сформулированы на Константинопольском соборе 1351 года. Исихастская молитва – это путь к стяжанию нетварных энергий Божиих, а нетварные энергии открывают православную веру (догматы) и таинства Церкви. Если нет нетварных энергий, то нет ни таинств, ни Церкви. Поэтому даже теоретически невозможно развивать православное богословие, не входя в соприкосновение с исихастами, не говоря уже о конфликтах с ними.

Богословские взгляды Могилы расходились не просто с теми принципами, которые отстаивали Исаия Копинский, Московский собор 1690 года или о. Г. Флоровский, но они противоречили доктрине, которую развивали исихастские соборы XIV века, и, следовательно, выходили за рамки традиционного православия. Именно по этой причине Флоровский назвал их «псевдоморфозой (традиционного, мы подчеркиваем) православия».



О славу гдѣ бѣ въ трѣхъ лицѣхъ , въ
 еднѣнствѣ естества славымаго , ѱалти
 цѣ и прѣока дѣла , художествомъ
 рудомотворнымъ равномѣрнѣ слоги , и
 согласноконечнѣ , по разумнымъ стѣхѣмъ
 родимъ преложенна : Повелѣнѣмъ бѣго
 чествѣншаго великаго гдѣ нѣшаго цѣлѣ
 и великаго кнѣзѣ дѣолаша алексѣевичѣ ,
 всеа великіа , и малыа , и бѣлаа
 рускіа самодѣржца : Бѣголюбѣнѣмъ же
 въ дѣховномъ чинѣ оца егѣ и бѣгомца ,
 великаго гдѣна етѣншаго кнѣзѣ іѣоакіма ,
 патріарха моковѣкаго , и всеа рускіа :
 Нѣдадеа бѣ цѣтѣвѣнцѣмъ великомъ гдѣлѣ
 моковѣ , въ типографіи вѣрхнѣн :
 вѣлѣто ѿ сотворѣнїа міра , жзрѣн :
 ѿржѣа же по плѣти бѣа слова ,
 махп : іѣндікта , ѣ : Мѣа апрѣлѣа .

Стихотворѣа іѣромонахъ
 сумѣнѣа половецкіа .

Глава V

Церковная юрисдикция Киева в спорах между Константинополем и Москвой

📖 *Библиографическое
замечание*

Издание основных документов: АЮЗР, 1872.
Исторический обзор: СОЛОВЬЕВ, 1997;
ВЛАСОВСКИЙ, 1998, т. 2; ЯКОВЕНКО, 1996.

1. Киевская митрополия после Переяславской Рады (1654–1683)

Власть Московского патриарха, как мы видели, радикально отличалась от власти «обыкновенного» православного патриарха. В соответствии с канонами, власть патриарха давала ему некоторые административные преимущества, но лишь в пределах первенства чести. Поэтому в Византийской империи патриархов могло быть несколько (и на самом деле их было сначала пять, потом четыре), а в Московской – только один. Патриарх Московского государства мог быть только один по той же причине, по которой только один мог быть папа Римский.

Этим, в принципе, предопределялась судьба тех частей Киевской митрополии, которые переходили под власть Московского государя. Структура Московской церкви не могла допустить никакой церковной организации, которая бы не подчинялась патриарху Московскому.

Такова была теория. Для белорусских епархий Киевской митрополии (Полоцкой, Смоленской и частично Могилевской) теория быстро становится практикой: эти епархии выводятся из состава Киевской митрополии и переводятся, таким образом, из Константинопольского патриархата в Московский уже в течение 1654–1657 годов. Но украинская реальность оказалась сложнее – ведь территория Украины так и не перешла под власть Московского царя полностью.

Правобережная Украина оставалась в составе Речи Посполитой, а запорожские казаки, жившие по обе стороны Днепра, оказались связаны международными обязательствами по защите государственных интересов сразу и Москвы, и Польши. Таковы были условия Андрусовского мирного договора 1667 года, по которому отношения между Польшей и Москвой были наконец стабилизированы.

Поэтому история взаимоотношений между Московским патриархатом и Киевской митрополией после Переяславской Рады (1654) развивалась очень непросто. Духовенство митрополии старалось сопротивляться поглощению патриархатом и поэтому нередко принимало сторону Польши в противоречиях с Москвой. Москва, в свою очередь, пользовалась каждым случаем, чтобы урезать церковную власть Киевского митрополита.

Митрополит Киевский Дионисий Балабан (1657–1663) в 1658 году покинул Киев и переселился в столицу Правобережной Украины Чигирин. Для Левобережных епархий в Москве был назначен местоблюститель – епископ Черниговский Лазарь Баранович (1620–1693). Начиная с этого времени Левобережные епархии *de facto* подчинены патриарху Московскому, но *de jure* вывести их из подчинения Константинополю по-прежнему не удается.

Украинские гетманы лавируют между Польшей и Москвой, а внутри и промосковской, и антимосковской партий духовенства Киевской митрополии развиваются бурные интриги. В Киеве конкурируют между собой два назначенных из Москвы местоблюстителя: Лазарь Баранович и Мефодий Филимонович

(епископ Могилевский); последний в конце концов проиграл и был отправлен в Москву, где и умер. В Чигирине конкурируют сразу два митрополита Киевских, избранных одновременно и признанных королем, – Антоний Винницкий (1663–1679) и Иосиф Нелюбович-Тукальский (1663–1675). Последний добивается поддержки большинства в Правобережных епархиях и даже в 1668 году поддержки Москвы, которая стала надеяться на возможность договориться с ним о переподчинении митрополии.

Надеясь на митрополита Иосифа, Москва, возможно, «хвата-лась за соломинку», но в это время внутренние дела в Московском патриархате были настолько плохи, что ничего другого и не оставалось – ведь как раз тогда развивались события, связанные с расколом и делом патриарха Никона, где все надежды московско-го правительства были связаны с Восточными патриархами. Стабилизацию принесет только избрание патриарха Иоакима в 1674 году, а до этого в Москве не могло быть и речи о конфликте с Константинополем из-за Киева. Речи о переподчинении Киева Москве периодически заводились и тогда (в частности, на Московском соборе 1667 года, где участвовали Лазарь Баранович и Мефодий Филимонович), но московское правительство ходу им не давало.

Удачная церковно-политическая конъюнктура позволила митрополиту Иосифу в 1668 году лишить тогдашнего местоблюстителя Киевской кафедры епископа Мефодия архиерейского сана (это именно такое наказание, которое устанавливается канонами за вторжение в чужую епархию), а сам институт Киевского местоблюстительства упразднить. Но в 1675 году, после смерти митрополита Иосифа (который в своих контактах с Москвой так и не стал заходить куда-либо далее туманных дипломатических обещаний) Лазарь Баранович вновь назначается из Москвы местоблюстителем Киевской кафедры.

Далее в течение десяти лет Киевская кафедра вдовствует: ее духовенство и светские власти гетманата обладают достаточной силой, чтобы не допускать ее поглощения Москвой, но и дипломатическое давление Москвы на гетманат оказывается достаточ-

но сильным, чтобы не допускать избрания нового Киевского митрополита.

Дело сдвигается с мертвой точки усилиями гетмана Ивана Самойловича, который в течение всего времени своего гетманства (1672–1687) отчаянно лавировал между Москвой и Польшей, стремясь хоть как-то обеспечить относительную автономию казачества.

2. Подготовка Киевской митрополии к переводу в Московский патриархат (1683–1685)

Вступая в 1683 году в переговоры с патриархом Иоакимом о переподчинении Киевской кафедры, гетман Самойлович то ли обнаруживал удивительное для политика непонимание характера московской церковной власти, то ли просто чувствовал себя загнанным в угол и не видел другого выхода.

Московское правительство не спешило его огорчать и сразу же ухватило за его инициативу. Уже в конце 1684 года московский посланец грек Захария Софир (его прозвание «Софир» – от арабского слова, означающее «посол») был отправлен в Константинополь на переговоры с патриархом. Он вез с собой грамоту царей Иоанна и Петра Алексеевичей с просьбой о переподчинении Киевской кафедры Московскому патриарху, что обосновывалось как необходимостью защиты от претензий униатов, так и территориальной близостью Москвы (АЮЗР, 1872, с. 46–50). В те годы два Константинопольских патриарха чередовались на престоле, с переменным успехом подсидывая друг друга и время от времени уступая престол третьим лицам: Иаков (1679–1682, 1685–1686, 1687–1688, †1700) и Дионисий IV (1671–1673, 1676–1679, 1682–1684, 1686–1687, 1693–1694, †1696). Захария должен был выехать при патриархе Парфении IV (во время его пятого патриаршества, с 10 марта 1684 по 20 марта 1685), а приехать незадолго до возвращения на престол Иакова

(20 марта 1685); дошедший до нас текст царской грамоты, которую он вез, обращен к Иакову, но, надо полагать, в оригинальном тексте стояло имя Парфения¹³. Как бы то ни было, Захария провел переговоры с Иаковом, уже патриархом. Иаков отказал, сославшись на невозможность решить это дело без турецкого визиря. Но для действий через визиря у Захарии, по всей видимости, не было достаточных дипломатических полномочий.

Тем временем события на Украине развивались. Естественным кандидатом для занятия Киевского престола был епископ Луцкий и Острожский Гедеон, князь Святополк-Четвертинский (†1690), рукоположенный на эту кафедру еще митрополитом Дионисием Балабаном (1659). В 1684 году он бежал со своей кафедры на Левобережную Украину, так как в Польском государстве его стали сильно принуждать к принятию унии. Для Москвы его кандидатура, представителя одного из древнейших русских родов, была привлекательна слабохарактерностью и, возможно, известной интеллектуальной ограниченностью.

8 июля 1685 года на соборе в Киеве для назначения на Киевскую кафедру был избран единогласно Гедеон. Собором это мероприятие можно было называть только довольно условно, так как правом решающего голоса обладали не только епископы (как это бывает на церковных соборах в точном смысле этого слова), но и другие лидеры духовенства, а полноты присутствия епископата митрополии не требовалось. Имевший трения с гетманом местоблюститель Киевского престола Лазарь Баранович на собор не явился, зная заранее, что изберут не его. Не было, разумеется, ни одного из правобережных епископов и почему-то не было даже самого Гедеона.

Выборы происходили при условии, что новый митрополит Киевский перейдет в подчинение Москве. И это вносило немалое смущение. Единогласие среди выборщиков было получено —

¹³ Об этой грамоте как адресованной именно Парфению упоминается в послании тех же царей к патриарху Иакову от ноября 1685 г. (о котором см. ниже, раздел 4.2): АЮЗР, 1872, с. 116–117. Там сообщается, что ответа от Парфения не последовало, но теперь стало известно о возведении нового патриарха, Иакова, и цари заново обращаются по тому же делу к нему.

да и то не без труда – лишь за счет их специального подбора: те, кто не хотел идти под Москву, на собор не явились. Менее доверчивые, чем гетман Самойлович, украинские клирики опасались, главным образом, двух вещей: потери традиционных прав Киевской митрополии и потери связи с Правобережными епархиями, которые в таком случае отпадут в унию. Очень скоро в Киеве состоялся повторный собор, который высказал эти опасения и выступил против поставления Гедеоны в Москве и вообще против переподчинения митрополии, хотя и не возразил против личности кандидата (собор высказал свои опасения гетману; текст соответствующих документов до нас дошел в составе письма Авраамия, митрополита Белгородского, к патриарху Иоакиму от 8 августа 1685 г.: АЮЗР, 1872, с. 55–61).

Гетман Самойлович и Гедедон по итогам выборов написали послания в Москву, царю и патриарху (тексты изданы в АЮЗР, 1872, с. 62–71, 80–83). Их просьбы состояли в следующих пунктах (изложены в послании гетмана Самойловича царям Иоанну и Петру от 20 июля 1685 г., АЮЗР, 1872, с. 65–71; о том же в инструкции гетмана его посланнику войсковому писарю Савве Прокоповичу, АЮЗР, 1872, с. 71–80; характерно, что все содержательные вопросы обсуждаются только между светскими властями!):

1. гарантия неприкосновенности всех древних прав и вольностей духовенства,
2. первенство Киевской митрополии среди всех русских митрополий (напомним, что никто до тех пор не менял ее официального названия – Митрополия Киевская и Всея Руси; правда, в специфически киевском понимании слова «Русь» из этого понятия исключалась Московия),
3. согласие Константинопольского патриарха на переподчинение митрополии,
4. сохранение за Киевским митрополитом звания экзарха патриарха Константинопольского (предполагалось, что этим можно будет предотвратить избрание правобережными епископами нового экзарха и уход их епархий из Киевской митрополии),

5. невмешательство Московского патриарха в суды Киевского митрополита (Константинопольский в них не вмешивался),
6. сохранение элементов патриаршего церемониала для Киевского митрополита: митра с крестом, предношение креста в пределах своей епархии (то есть, чтобы перед митрополитом носили крест во время официальных церемоний в его митрополии),
7. сохранение книгопечатания в Киево-Печерской лавре и преподавания свободных наук на латинском и греческом в Братском монастыре,
8. все обычаи духовных властей в отношении к митрополиту оставить по-прежнему, из них главное – свободные выборы митрополитов, а не назначение из Москвы (от Московского патриарха предполагалось только благословение и церемония поставления).

В Москве пообещали выполнить все условия, кроме четвертого, – частичного сохранения за Киевом административного подчинения Константинополю: «...а ексархом митрополиту Киевскому Константинопольскому патриарха, будучи под благословением святейшаго Московскаго патриарха, именоватися неприлично...» (грамота царей Иоанна и Петра и царевны Софьи в Малую Россию, сентябрь 1685; АЮЗР, 1872, с. 93–101, особ. с. 100). Это стало первой и уже весьма радикальной модификацией проекта гетмана Самойловича.

За таким, казалось бы, странным условием – фактического подчинения Киевского митрополита не одному, а сразу двум патриархам, – стояла вполне логичная, хотя и слишком нестабильная и не предусмотренная канонами церковно-политическая модель. Гетман Самойлович делал все возможное, чтобы, несмотря на свое вынужденное подчинение Москве, все-таки сохранить за какими-то институтами власти, хотя бы церковными, какое-то подобие международного статуса.

В то время уже перестал действовать Андрусовский мирный договор 1667 года, заключавшийся только на 13,5 лет, да уже и нарушенный в 1674. Политическая поляризация в среде самого казачества заставляла казацких лидеров делать более определен-

ный выбор – либо в сторону Москвы, либо Польши, либо Турции. Самойлович был лидером тех, кто сделал ставку на Москву, но, разумеется, лишь как на меньшее из трех зол. Приоритетом всех казацких лидеров была автономия казачества, а не подчинение его одной из держав.

Гетман Самойлович должен был стремиться к переподчинению Киевской митрополии Москве – в силу своего «промосковского» общеполитического курса. Но как его «промосковский» выбор был сделан отнюдь не в силу абсолютного доверия и преданности Москве, так и в церковном подчинении Москве ему хотелось уступить ей как можно меньше и хотя бы отчасти заслониться от Москвы Константинополем.

Москва не была и не могла быть в этом заинтересована ни с какой стороны. По своей природе Московский патриархат мог стремиться только к безусловному поглощению любых церковных структур, и было тем более исключено, чтобы ради столь чуждых для себя целей Москва стала бы заводить сложные переговоры с Константинополем. Поэтому данное условие гетмана было отвергнуто сразу же. Тем самым была отвергнута попытка гетмана установить хоть какое-то подобие международного контроля за исполнением Московским патриархатом всех остальных его обязательств перед Киевской митрополией.

Епископ Гедеон отправился в Москву осенью того же года и 8 ноября 1685 года был возведен патриархом Иоакимом в митрополиты Киевские.

Но это было только начало дела, причем начало далеко не мирное. Патриарх Иоаким вмешался в дела чужого патриархата без благословения и даже ведома соответствующего патриарха. По канонам за это полагалось извержение из сана и для патриарха Иоакима, и для митрополита Гедеона. Константинопольский патриарх имел право отреагировать на этот демарш примерно так же, как в 1415 году митрополит Фотий и патриарх Евфимий отреагировали на поставление Григория Цамблака.

Но в Москве была уверенность, что реакция Константинополя будет мирной. Османское правительство, занятое неудач-

ной для себя войной с австрийско-польской коалицией, очень опасалось московско-польского военного союза, и поэтому не позволило бы Константинопольскому патриарху резко конфликтовать с Москвой. Церковное общение между Москвой и Константинополем исполняло тогда роль несущей арматуры для всей конструкции османско-московских дипломатических связей.

Однако даже «мирная» реакция Константинополя не гарантировала успеха задуманного. Константинополь мог признать назначение Гедеоны, но оставить Киев под своей юрисдикцией. Поэтому уже в конце 1685 года, почти сразу после поставления Гедеоны митрополитом, из Москвы отправляется посольство к патриарху во главе с профессиональным дипломатом, подьячим Никитой Алексеевым и с участием посланца гетмана Ивана Лисицы. Обстоятельства этой миссии хорошо известны историкам, так как были подробно описаны в официальных донесениях в Москву¹⁴. Но у историков обычно не встречается церковно-политического анализа этих материалов: светским историкам (вроде С.М. Соловьева) такие подробности были не особенно интересны, а церковные историки (начиная с первопроходца С.А. Терновского в монографии «Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату», опубликованной им в качестве вводного раздела к АЮЗР, 1872 [и отдельно: Киев, 1872]), слишком часто держались московской «партийной» позиции и предпочитали перескакивать через этот эпизод беглой скороговоркой. Всплеск церковно-исторического интереса к миссии Алексея и Лисицы возник только в XX веке – в связи с вопросами о польской, а затем и украинской церковных автокефалиях.

¹⁴ К сожалению, тексты этих донесений до сих пор не изданы, и все историки опираются на их подробный пересказ в труде С. М. Соловьева, впервые опубликованном еще в 1864 году: СОЛОВЬЕВ, 1997. Соловьев работал непосредственно с рукописями архива Министерства иностранных дел.

3. Кто, с кем и почему вел переговоры в Турции

Скажем несколько слов о том, что историки обычно не поясняют: кто, с кем и почему вел переговоры.

В комментариях нуждаются, прежде всего, два очевидных факта: почему миссия к патриарху по чисто церковному делу не была хотя бы для вида возглавлена каким-нибудь митрополитом (от высшего московского духовенства в ней вообще не было ни одного представителя) и почему эта миссия, официально направлявшаяся к патриарху Константинопольскому, начала с посещения в Адрианополе патриарха Иерусалимского? Без ответа на эти очевидные вопросы едва ли возможно говорить о понимании как «техники работы», так и задачи миссии Алексеева.

Отсутствие в московской миссии высокопоставленного церковного деятеля однозначно показывало, что она представляет царей, а не патриарха. Патриарху Константинопольскому предлагался деловой и ответственный разговор, а не какая-нибудь «духовная» беседа, в которой он мог бы, на правах «старшего брата» патриарха Московского, уходить от прямых ответов. Таким образом, московская сторона еще прежде начала переговоров показала свое намерение припереть патриарха к стенке.

В Адрианополь миссия направилась потому, что там была резиденция султана и, что было не менее важно для посольства, патриарха Иерусалимского Досифея Нотары (1669–1707) (о нем см.: PODSKALSKY, 1988; TODT, 2002); там же находился в то время патриарх Константинопольский. Московские посланцы надеялись все решить в переговорах именно с патриархом Иерусалимским. Почему же с ним, а не с патриархом Константинопольским?

Как мы уже упоминали, в то время патриархи Константинопольские постоянно менялись, и каждый из них лично ничего не значил в церковном управлении. Это было возможно потому, что православная церковь в Османской империи, формально управлявшаяся четырьмя Восточными патриархами, в реальности

управлялась только одним – а именно, тем из четырех патриархов, который имел реальный личный авторитет в государстве.

По османским законам предполагалось, что таким должен быть патриарх Константинопольский, так как именно он по своей должности был миллет-баши – глава православного «народа» («миллета»), ответственный за этот «миллет» (то есть за всех подданных православного исповедания) перед османским правительством и верховный судия всех православных в их внутренних делах. Но фактическим миллет-баши оказывался тот из трех патриархов (Константинопольский, Александрийский, Иерусалимский), который умел себя соответствующим образом поставить. Антиохийский патриарх был арабоязычным и жил вне греческой среды. Подобно сербскому патриарху Печа, он никогда не допускался к делам центрального церковного управления, оставаясь лишь региональным и национальным церковным лидером.

Весь период пребывания Иерусалимским патриархом Досифея – а его патриаршество было долгим, так как он стал патриархом в возрасте 28 лет, – главным лицом в православной церкви Османской империи был он. Поэтому Константинопольских патриархов можно было перетасовывать сколько угодно без особого ущерба для церковных дел. Эти дела решались Досифеем Иерусалимским.

Досифей был одним из самых выдающихся богословов и церковных деятелей послевизантийского времени. В молодости он был сильно подвержен латинскому влиянию, но к зрелым годам не только его изжил, но и стал издавать святоотеческие творения, создававшиеся против латинян. Эти влияния оказали ему даже хорошую службу: сначала потому, что он не поддался более сильному в те годы влиянию протестантов (кальвинистов), а потом – потому, что его стали уважать и ценить французские иезуиты, которые ссылались на Досифея как на мнение православной церкви в своей собственной полемике с протестантами. На французских иезуитов в церковных делах ориентировалась французская дипломатия, а именно французская дипломатия в XVII веке находилась в наиболее доверительных отношениях с султаном.

Что особенно важно, именно Досифей противопоставил в качестве православного противовеса латинству не плохо переваренную смесь латинской схоластики с протестантской (как это уже стало обычным для греческого и «киевского» богословия XVII века), а богословие св. Григория Паламы и исихастских соборов XIV века. Он же стал первым издателем этих творений (характерно, что они вышли в составе сборника, который Досифей назвал *Τόμος Ἀγάπης, κατὰ Λατίνων* – *Томос любви, против латинян*, 1692). От Досифея идет прямая линия к возрождению исихазма у греков в XVIII веке и к исихастскому движению «колливадов» рубежа XVIII и XIX веков, которое получит и славно-румынское ответвление, возглавленное Паисием Величковским (1722–1794). Церковная политика Досифея (кроме, может быть, самых первых лет его патриаршества) была еще одной инкарнацией «политического исихазма».

Уже в 1690-е годы, когда в Московской церкви произойдет временное усиление церковной партии, ориентированной на те же святоотеческие традиции, Досифей будет возлагать на Москву очень большие – и, увы, чрезмерные – надежды (ср.: ФОНКИЧ, 1969; ФОНКИЧ, 1977), но в 1680-е годы в московской церковной администрации не было ничего, способного вызвать его доверие или хотя бы симпатии (это было время засилья в Москве ереси «пестрых», о которой см. ниже).

Патриархи и султан пребывали в Адрианополе (Эдирне). Эдирне тогда имела статус второй после Стамбула и как бы «вспомогательной» столицы Османской империи, но султан Мехмед IV (1649–1687) и весь его двор находились в Эдирне почти постоянно. Поэтому там же пребывали великий визирь (глава правительства) и главные восточные патриархи.

Миссия Алексеева, проигнорировав патриарха Константинопольского и сразу же направившись к Досифею, тем самым продемонстрировала, что в Москве прекрасно осведомлены, кто сейчас на самом деле в Восточных патриархатах «хозяин».

4. Договоренности 1686 года: маленькие дипломатические хитрости¹⁵

В Адрианополе Алексеев и Лисица провели первый тур переговоров лично с Досифеем. Они попытались договориться по-хорошему. Алексеев ссылаясь на разные трудности сношения Украины с Константинополем и обещал от русского царя богатые подарки. Но всё было тщетно. Досифей не только твердо стоял на невозможности уступить Киевскую митрополию, но и сам вполне воспользовался ситуацией собственной канонической правоты в деле поставления митрополита Гедео́на. Он выразил свое возмущение этим фактом. Раньше, – говорил Досифей, – митрополиты Киевские приезжали за поставлением в Константинополь. Еще можно было бы разрешить, чтобы митрополита поставляли в Москве, но только по благословению Константинопольского патриарха и без перевода митрополии в Московский патриархат. Но для этого надо было сначала спрашивать патриарха, а не сразу поставлять Киевского митрополита в Москве: «А то прислали просить благословения, когда уж поставили! Это Восточной церкви разделение».

В переводе с дипломатического языка на общечеловеческий, Досифей предложил московским посланцам прощение для Московского патриарха за единичный факт поставления Киевского митрополита в Москве и только.

О невозможности передачи митрополии Досифей сказал в самой резкой из возможных в церковной дипломатии форм: будто бы это запрещено правилами святых отец. На самом деле никакие канонические правила не описывают какую-то конкретную процедуру изменения церковных границ. В период Византийской империи право менять границы церковных областей признавалось за православным императором Нового Рима, а в пост-византийскую эпоху вопрос о том, какая именно инстанция

¹⁵ Раздел написан при значительной помощи Д. А. Шабанова, который и обратил мое внимание на суть документов 1686 года – на тот факт, что в них не содержалась переуступка Киевской митрополии.

церковной власти имеет право изменять границы патриархатов, оставался нерешенным. Патриарх Досифей придерживался мнения о том, что это право перешло в ведение собора четырех восточных патриархов. По крайней мере, он однозначно отвергал возможность решения этого вопроса по простому соглашению между двумя заинтересованными патриархами и утверждал необходимость решения иной, высшей по отношению к обоим патриархатам, инстанции. Он проводил тут аналогию с процедурой изменения границ митрополий, которая совершается не по соглашению между митрополитами, а на соборе поместной церкви (см. послание Досифея московским царям Иоанну и Петру от апреля 1686 года: АЮЗР, 1872, с. 152).

Видя такую непримиримую позицию Досифея, другой участник переговоров, Лисица, дал понять, что и московским посланцам отступать некуда: гетман, все войско Запорожское и весь народ в подданстве российских государей, поэтому гетман хочет, чтобы и церковь была подчинена Москве: «Как уже то сделано, тому так и быть». Это была такая же идеологическая нагрузка, как «правила святых отец», на которые ссылался Досифей. Действительно, гетман Самойлович в начале 1680-х годов пытался решить проблему объединения всего казачества под своей властью «сгоном» (термин тех лет) Правобережного населения на Левобережье, но в любом случае за Киевской митрополией еще оставались обширные Правобережные епархии.

Эти правобережные епархии находились тогда на территории, которую Россия официально признавала нейтральной зоной между ней и Османской империей. Таково было одно из условий заключенного между Османской империей и Россией в 1681 году сроком на 20 лет Бахчисарайского мирного договора. Фактически же эти территории были еще в 1683 году отбиты Польшей – после того, как войска австрийско-польской коалиции во главе с королем Польши Яном III Собесским (1674–1696) нанесли туркам сокрушительное поражение в битве под Веной (1683). Положение Правобережных епархий было, таким образом, не очень простым, но совсем не таким, чтобы Досифею на-

до было стремиться к передаче всей Киевской митрополии под власть Москвы.

Переговоры зашли в тупик. В итоге их «первого тура» Досифей сказал, что он, будь он на месте патриарха Константинопольского, никогда бы не согласился на передачу Киевской митрополии, и советовать это сделать он не будет ни в коем случае. Впрочем, и сам Константинопольский патриарх не сможет это решить без великого визиря.

Опять переведем с дипломатического языка на «общечеловеческий». Досифей дал понять, что дальнейшие переговоры с инстанциями церковной власти для московских посланцев бесперспективны. Если же они захотят обратиться напрямую к светским властям Османской империи, то он надеется, что и на том уровне сумеет с ними побороться.

Московским посланцам не оставалось ничего другого, как обратиться напрямую к великому визирю. В этом втором туре переговоров они переиграли Досифея, с легкостью получив желаемое: визирь пообещал приказать патриарху Константинопольскому выдать все необходимые документы. По крайней мере, так показалось самим посланцам.

По сравнению с 1684 годом, когда для разведки обстановки в Турции из Москвы посылалась миссия Захарии Софира, многое теперь сдвинулось в пользу Москвы. После битвы под Веной европейские державы осознали степень опасности Османской империи для Европы в целом и решили объединиться, чтобы заняться ею всерьез. В 1684 году под формальным главенством Римского папы Иннокентия XI (1676–1689) была создана «Священная лига» европейских государств для борьбы с Турцией. Первоначально в нее вошли Австрия, Польша, Венеция и Мальта, но сразу же начались переговоры о присоединении к ней России. В России были как противники этого (в их числе особенно заметен был гетман Самойлович), так и влиятельные сторонники. Для турецкого правительства стало жизненно важным не допустить победы последних, а для этого нужно было поддерживать первых, о чем Алексееву было сказано напрямую. Поэтому

московские посланцы, представлявшие антипольскую группировку при Московском дворе, были поддержаны великим визирем безоговорочно.

Но Досифей умел правильно проигрывать, и этим его умением определился третий тур переговоров. Послам он сразу же сказал, что уже и сам подыскал в правилах разрешение патриарху отпустить митрополию (именно в таком смысле поняли послы его, вероятно, по-восточному обтекаемую и дипломатичную речь, рассчитанную на возможность именно такого понимания), а также что он будет советовать патриарху Дионисию дать отпускную грамоту, а сам от себя еще отдельно напишет патриарху Иоакиму с благословением. Послы, судя по отзыву Алексеева, искренне поверили, что визирю удалось полностью переменить позицию Досифея.

На этом, собственно, переговоры закончились, и оставались только технические формальности – зайти к патриарху Дионисию за бумагами. Бумаги были получены – за подписью патриарха Дионисия и архиереев Константинопольского патриархата. Патриарху была поднесена огромная денежная сумма – в 200 золотых и три сорока соболей (соболя все еще сохраняли значение международной «валюты»). Еще 200 золотых – Досифею Иерусалимскому. Патриарх Дионисий попросил, чтобы московские государи выдали также жалованье всем архиереям, подписавшим отпускную грамоту Киевской митрополии, подобно тому, как Феодор Иоаннович прислал жалованье всем архиереям, подписавшим грамоту об учреждении Московского патриаршества.

Причину такого удивительно быстрого изменения позиции патриарха Досифея легко понять, если внимательно прочитать данные русскому посольству грамоты патриарха Дионисия и Константинопольского собора, а также целую серию грамот, которые патриарх Досифей, как он и обещал, лично от себя направил в 1686 году в Москву и на Украину (все эти документы изда ны в АЮЗР, 1872).

Поразительно, но факт: этот набор документов никогда не интерпретировался историками XIX–XX веков с точки зрения

их церковно-канонического содержания. Создается впечатление, что даже церковные историки ограничивались чтением кратких заголовков соответствующих документов, данных им при публикации в АЮЗР. Да, согласно этим заголовкам, речь шла именно о переуступке Киевской митрополии. Но попробуем прочитать не заголовки, данные А.С. Терновским, а непосредственно документы.

4.1. Первоначальная позиция Москвы (октябрь 1685)

Первоначальные московские планы нам известны благодаря неоправленному посланию патриарха Московского Иоакима патриарху Константинопольскому Иакову от октября 1685 (АЮЗР, 1872, с. 104–111), сохранившемся, с соответствующей пометкой, в сборнике дипломатических документов по истории переподчинения Киевской кафедры (изданному в АЮЗР, 1872). Издатель документа С. А. Терновский датирует его ноябрем, полагая, что «октябрь» в тексте указан ошибочно. Действительно, послание должно было быть датировано датой отправки посольства, а это произошло в ноябре. Но вместе с посольством была уже отправлена другая грамота. Если в данном случае мы имеем дело с документом периода подготовки посольства, а не времени его отправки, то октябрьская дата вполне возможна. Как раз в сентябре 1685 была отправлена упоминавшаяся выше грамота царей Иоанна и Петра и царевны Софьи в Малую Россию, диктовавшая московские условия Киеву. Сразу после этого было естественно заняться составлением послания в Константинополь.

Главный тезис послания в том, что учреждение Московского патриаршества якобы подразумевало вхождение Киевской митрополии в патриархат. Доказательств приводилось этому два.

Первое – грамота («хрисовул») Константинопольского собора под председательством патриарха Иеремии об учреждении Московского патриаршества, с установлением титула «патриарха Московского и всея России и северных стран» (АЮЗР, 1872, с. 106–107). Такая грамота действительно была издана Констан-

тинопольским собором 1593 года уже по возвращении Иеремии из Москвы. Но наш документ дает ей оригинальную трактовку. Якобы, приехав в Москву в 7101 году (1593, ошибочно вместо 1589), патриарх Иеремия огорчился разделением некогда единой Русской епархии: «Неугодно же ему бысть, яко едина епархия не-праведно разделися и называются два митрополита единством именованія «всѣя Россіи» <... >, *того ради* благоволи <... > поставить в царствующем граде Москве преосвященнаго Иова митрополита в патриархи» (там же; курсив мой. – В. Л.). Несмотря на такой смысл грамоты, западнорусские митрополиты и епископы не захотели ей подчиниться, что объясняется только их «самочинством» и отсутствием должного контроля со стороны светских властей Польского государства. Это естественно привело к унии с католичеством и разорению православия.

Характерно, что в этом «доказательстве» нет никакой цитаты из документов (грамоты 1593 года или какого-то другого официального акта), а все ограничивается подведением задним числом выгодного мотива под общеизвестное каноническое деяние. Но в Москве попытались подкрепить такое переписывание истории прямой ссылкой на документ. В этом состояло второе доказательство: грамота, данная из Константинополя «в лето 7100» (1592) патриархом Парфением «дабы в Киев митрополита поставити святейшему патриарху Московскому» (АЮЗР, 1872, с. 110).

Дата этой грамоты вызвала недоумение у публикатора, который сопроводил ее знаком вопроса. Действительно, она получается выданной на год раньше установления самого Московского патриаршества (7101 год, согласно хронологии нашего документа). Имя патриарха также никак не соотносится с указанной датой: в Константинополе первый патриарх с именем Парфений появился лишь в 1639 году, а всего в XVII веке таких патриархов оказалось четверо, причем Парфений IV правил долго (1657–1662, 1665–1667, март–сентябрь 1671, 1675–1676, 1684–1685) и принимал заметное участие в московских делах; можно добавить, что Парфений III занимал престол в тот же период (1656–1657). Но все же тут можно с уверенностью утверждать, что в дошед-

шей до нас рукописи ошибка, и вместо даты «7100» в ней должна была стоять какая-то дата, совместимая с именем патриарха Парфения IV (таким образом, мы предполагаем, что в славянской буквенной записи цифр здесь была утрачена одна или две буквы). К этой грамоте мы вернемся в следующем разделе, и тогда станет чуть более понятно, о чем идет речь.

Из приведенной формулировки смысла грамоты патриарха Парфения нельзя точно сказать, имелось ли в ней в виду одноразовое поставление Киевского митрополита в Москве или же возведение такого порядка в норму¹⁶. Но, как бы то ни было, общий контекст нашего документа заставляет понимать эту грамоту только во втором смысле: ведь она вводится в контексте разговора о том, что якобы учреждение Московского патриаршества уже само по себе предполагало только такой порядок, а патриарх Парфений, выходит, пытался действовать в уже установленных прежде него рамках.

Вероятно, наш октябрьский документ 1685 года соответствовал начальной фазе подготовки дипломатической миссии. Москва была склонна преувеличивать силу своей аргументации.

И еще один интересный нюанс: лишь за месяц до составления нашего документа, в сентябре, московские власти отправили западнорусским властям гарантии особых привилегий для Киевской митрополии после ее присоединения к Московскому патриархату. Но октябрьский черновик послания в Константинополь настаивает на простом подчинении Киевской митрополии Москве, на обычных епархиальных правах. Такая же позиция будет у московской делегации и в самом Константинополе. Если бы это пожелание было удовлетворено, то Москва получила бы из Константинополя санкцию на совершенно законное лишение Киева всех привилегий (так как Константинополь уже не имел бы права отстаивать перед Москвой установленные когда-то Константинополем привилегии Киевской митрополии). Из этого можно сделать вывод о том, что сентябрьские гарантии Киеву были лживыми по

¹⁶ Как мы вскоре увидим, речь там шла только об одноразовом поставлении, но составители нашего документа предпочли ретушировать этот факт.

первоначальному замыслу, а не просто были нарушены впоследствии. Никто и не собирався эти обещания исполнять, и именно потому в сентябре так важно было отместить только одно из киевских условий – то, в котором Константинополь предполагался как хотя бы некоторый гарант соблюдения Москвой ее обещаний. Москва была готова обещать что угодно, но лишь при условии, чтобы никто не мог помешать ей впоследствии все обещания нарушить.

4.2. Исходная позиция Москвы для переговоров в Турции (ноябрь 1685)

Окончательный текст послания патриарха Иоакима к патриарху Константинопольскому Иакову, датированный 11 ноября 1685 года, существенно отличается от октябрьского черновика и по содержанию, и по объему (АЮЗР, 1872, с. 112–115). Послание стало короче в два раза, и в качестве главной мысли в нем было оставлено лишь извещение о возведении Гедео́на на Киевскую митрополию, обоснованное лишь необходимостью защиты православной паствы от католического давления. Просьба о передаче Киевской митрополии в Московский патриархат, впрочем, все равно была сформулирована, но теперь уже вообще без всяких ссылок на какие-либо канонические права. Теперь это просто просьба, обоснованная исключительно практическими соображениями, и никоим образом не предъявление своих прав. Более того: права Константинопольского престола на Киевскую митрополию вполне отчетливо признаются: «Вемы убо, яко вашему блаженству от оныя Киевския епархii приобретения несть, разстоянием же удале, и по пути многих варвар спона [то есть препятствия] к вам шествие възбраняет, сего ради молю тя, не восхищения желая [то есть «не желая отнять чужое»], но любовнаго во Христе братскаго союза, <...> благоволи <...> оной всея Киевской епархii быти под Московским Российским патриаршим престолом...» (АЮЗР, 1872, с. 114–115).

Параллельно с тем же посольством было отправлено более пространное послание царей Иоанна и Петра и царевны Софьи

к тому же патриарху Иакову (АЮЗР, 1872, с. 116–123). В основном, оно сводится к повторению тезисов послания патриарха Иоакима, но с большим количеством подробностей и церемониальных фраз. Но все же есть одно интересное исключение. О загадочной грамоте Константинопольского патриарха Парфения теперь сказано более подробно.

Убеждая патриарха в том, что передать Киевскую митрополию в Московский патриархат он может «без всякия трудности», составители послания приводят ссылку на следующий прецедент:

... Понеже и в прежния недавно прошлые времена святейший Парфений, патриарх Константинопольский, писал и благословение свое подал, со утверждением своея святителския руки и преосвященных двенадесяти [то есть двенадцати] митрополитов, той Киевской митрополии духовным особам по их прошению – чтоб в той епархии волки хищницы Христова стада и ереси не были, того б ради, по его святителскому отпущению [то есть по его патриаршему разрешению], по канонем церковным, святейший патриарх Московский и всея России изволил на Киевский престол посвятити рукоположением своим соборне той епархии митрополитом отца Инокентия Гизеля, монастыря Печерского архимандрита, Господнею благодатию и властью, без всякаго порока и противности (АЮЗР, 1872, с. 122).

Очевидно, тут речь идет о какой-то подлинной грамоте патриарха Парфения IV с просьбой к Московскому патриарху рукоположить на Киевскую митрополию архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля (ок. 1600–1683), причем в пору, когда он уже занимал место архимандрита (с 1656 года до смерти). Наличие такого документа вполне правдоподобно, хотя ничего более конкретного о нем не известно. За ним могла бы открыться какая-то интересная страница церковной истории, пока что укрывающаяся от внимания историков.

Иннокентий Гизель (выдающийся ученый и книгопечатник, а также «латиномудренный» богослов) был известен, с одной стороны, своей твердой приверженностью политическому единству Украины с Россией, но, с другой стороны, категорическим неприятием идеи переподчинения Киевской митрополии

Москве. Он впервые рассматривался как один из кандидатов на Киевскую митрополию в 1657 году, имея довольно много голосов в свою поддержку, но тогда в итоге был выбран Дионисий Балабан. Гизель вполне мог рассматриваться как компромиссная кандидатура на Киевскую кафедру между Константинополем и Москвой, и, начиная с 1657 года, о нем вполне могли вспоминать в церковных переговорах. Особенно вероятным периодом в этом смысле можно назвать десятилетнее вдовство Киевской кафедры (1675–1685), на начало которого приходится четвертый период патриаршества Парфения (1675–1676). Как раз в начале своего правления Парфений столкнулся с проблемой заполнения свежей вакансии в Киеве, а Иннокентий Гизель к тому времени уже успел стать церковным политиком с хорошо известной позицией. Будем надеяться, что более пристальное внимание историков к этому эпизоду позволит пролить на него больший свет.

Но вернемся к нашему царскому посланию. Контекст упоминания грамоты Парфения радикально изменился по сравнению с октябрьским документом: теперь не просто отчетливо сказано, что речь идет о единичном прецеденте, но уже нет никаких намеков на то, что патриарх Парфений тут якобы исходил из прав Московского патриархата на Киевскую митрополию. На сей раз на основании грамоты делается куда более умеренный вывод – о том, что патриарх легко может передать свои права на Киев Москве, было бы желание. Строго говоря, даже такое рассуждение не вполне корректно: просьба об одноразовой хиротонии – это вполне обычная практика (так, в 1620 году Константинопольский патриарх поручал восстановить западнорусскую иерархию патриарху Иерусалимскому Феофану), и никаких выводов о порядке изменения границ патриархатов на ее основании делать нельзя. Впрочем, добровольная переуступка поместной церковью прав на какую-то часть своей территории никаким канонам бы не противоречила.

Итак, суть царского послания не отличается от сути послания патриаршего: права Константинополя на Киев признаются,

но по таким-то и таким-то практическим соображениям патриарха просят их уступить.

Оба официальных послания имели для московских послов «рамочный» характер: они определяли границы той области, за которую послам не дозволялось выходить, и эта область оказывалась довольно широкой. Благодаря отказу от жесткой линии октябрьского черновика, послам была дана возможность для маневра. Они могли при необходимости сделать аргументацию более жесткой, тогда как октябрьский вариант патриаршего послания обязывал бы их сразу начинать с жесткой линии, даже не делая попытки договориться бесконфликтно.

Но все самое интересное, как всегда, содержалось в секретной инструкции послам от имени патриарха Иоакима (АЮЗР, 1872, с. 123–129). В этом документе речь шла уже не о рамках, в которых нужно держаться, а о том, что конкретно, будучи в этих рамках, нужно было сделать. – «И о всем том посланному промысл творити сохранно и опасно, чтобы откуда не учинилася тому делу спона» (с. 129) [«И обо всем этом посланнику позаботиться со строгим соблюдением тайны, чтобы тому делу ниоткуда не вышло препятствия»].

Инструкция предлагает два альтернативных сценария ведения переговоров, на второй из которых нужно переходить в случае неудачи первого («аще ли будет время, и того будет потреба истязовати», с. 127 [«если наступит такой момент, что понадобится это обсуждать»]).

Первый вариант «мягкий». Подобно официальным посланиям, он не содержит никаких аргументов в пользу «прав» Москвы на владение Киевом, но делает акцент лишь на практических соображениях (необходимость защиты паствы от униатов). Некоторым исключением тут можно считать только указание на естественность и исконность для Руси единства епархии. Оказывается, нынешнее разделение продолжается со времен «Полскаго короля Витофта», который заставил западнорусских епископов «за смертным им принуждением», «без собора» (то есть без Константинопольского патриарха и синода при нем)

«неправильно» поставить в Киеве отдельного митрополита (с. 124). Речь идет о хиротонии Григория Цамблака в 1415 году в Новогрудке (а не в Киеве). Якобы именно с тех пор и продолжается разделение Киевской епархии.

Во втором, «жестком» варианте, старая аргументация усиливается иногда до гротеска и, главное, появляется новая (с. 127–128).

- Поставленный Витовтом митрополит теперь назван «униатом (!) Григорием Цамвляком» (исторический Григорий Цамблак умер в 1420 году, задолго до Флорентийской унии).
- Установление патриаршества в Москве опять (неверно) датировано 7101 годом (то есть годом Константинопольского собора, 1593, давшего грамоту о Московском патриаршестве).
- Цель установления патриаршества – «чтобы всероссийской епархии бытии по прежнему единой, и во всей России и северных стран митрополитом, архиепископом и епископом всем повиноватися патриаршему престолу». Якобы именно «о том» говорит присланный в Москву от Константинопольского собора «хрисовул». Этот тезис знаком нам из октябрьского черновика.
- Но и после такого соборного постановления Киевские митрополиты не стали повиноваться Московским патриархам – «ради несогласия и славолюбия». Прямое обвинение сторонников автономии Киева от Москвы, без всяких дипломатических околичностей.
- «Сказывают», что они вместо этого «под вашим Цареградскаго патриарха благословением застают [вступают на престол] и от вас благословение на то приемлют». На дипломатическом языке это прямое обвинение уже самого Константинопольского патриархата, но лишь без повышенного градуса враждебности (как это было бы, если бы такое обвинение было заявлено непосредственно от московской стороны, без амортизирующей ссылки на слухи).
- В результате всего этого в Киевской митрополии вообще не осталось митрополита (речь идет, очевидно, о десятилетнем вдовстве кафедры), так что там «приемлют благословение от

странствующих архиереев, и без вашего ведения и повеления, самохотно». Вероятно, у этого аргумента была какая-то фактическая подоплека. Но, во всяком случае, главного церковного авантюриста той эпохи, Паисия Лигарида (о нем см. ниже, гл. VI, раздел 3.3), принимали не в Киеве, а в Москве, причем на самом высоком уровне... Так или иначе, но в данном случае это еще один упрек Константинополю, который не может поддерживать порядок в Киевской митрополии.

- И наконец, самый главный аргумент: патриарх Московский, опираясь на старое соборное решение и «хрисовул» (1593 года), а также учитывая изначальное единство Киевской митрополии и пользуясь тем, что теперь основные ее территории находятся под властью Московского царя, «возмог бы всячески под послушание Киевския митрополии народ <...> наклоняти и усвояти, но властолюбия не желает, полезного же паче христианам житья и немятежного усердствует». Только поэтому, чтобы не нарушать согласия между православными, Московский патриарх обращается к Константинопольскому и просит от него либо «подтверждения» (очевидно, в смысле московского толкования) старого хрисовула, либо новой грамоты о переподчинении Киева. Единственная цель такого обращения – явить перед иноверцами согласие среди православных.
- В заключение послу следовало известить патриарха о поставлении для Киева митрополита Гедеона, представив это деяние как естественное применение законной власти Московского патриарха.

Теперь нам достаточно понятно, в чем состояла «домашняя заготовка» московских посланцев и чем она отличалась от первоначального «жесткого» октябрьского проекта.

В отличие от октябрьского плана, теперь предполагалось начать с попытки «договориться по-хорошему»: у Константинополя ничего формально не требуют, передача Киева оформляется как акт доброй воли. При наличии поддержки турецкого правительства, на которую в Москве изначально и с полным на то ос-

нованием рассчитывали, это был вполне вероятный исход. Он мог быть блокирован только особым упорством Константинопольских церковных властей.

На такой случай этим церковным властям предполагалось сказать следующее: все равно отнимем, и потом нам будет что сказать в свое оправдание; так что лучше отдайте по-хорошему, «сохранив лицо».

На убедительную силу хрисовула 1593 года и прецедента с грамотой патриарха Парфения об Иннокентии Гизеле в Москве, по всей видимости, смотрели трезво, то есть настоящую каноническую цену им знали. Такая оценка не позволяла использовать их всерьез в церковной дипломатии (и, видимо, в этом была главная причина отказа от октябрьского плана), но, разумеется, отнюдь не мешала, в случае чего, использовать их для пропаганды в массах.

Таким образом, в Москве были готовы к трем возможным исходам дела: два варианта получения формального согласия Константинополя или отсутствие такового согласия и, в таком случае, силовой захват Киева.

4.3. Формальные итоги переговоров в Турции

Документы, которых удалось добиться турецкому посольству, делятся на три группы.

Последняя и в каноническом отношении наиболее важная группа – документы, связанные с собором Константинопольского патриархата. Они датированы июнем 1686, без указания дня, но, видимо, собор, если он вообще имел место не только на бумаге, заседал раньше, так как уже в посланиях патриарха Дионисия от начала мая содержатся ссылки на соборные решения.

Вторая группа менее важна, но также имеет официальный характер: это серия грамот Константинопольского патриарха Дионисия от мая, июня и июля 1686 года, поясняющая решения собора.

Наконец, первая группа, еще от апреля 1686 года, – это документы неофициального характера, в которых, однако, наиболее эксплицитно выражена позиция греческих церковных властей. Это серия грамот Иерусалимского патриарха Досифея. Мы рассмотрим все три группы документов в порядке убывания их канонического значения, то есть в обратном хронологическом порядке.

Итак, формальными итогами переговоров стали официальные документы, изданные Константинопольским патриархатом.

Главные из них – две соборные грамоты, подписанные патриархом Дионисием и всем собором епископов патриархата (обе от июня 1686 года). Одна обращена к московским царям, а другая – ко всем вообще верующим на Украине, без указания конкретного адресата (АЮЗР, 1872, соответственно, с. 177–182, 186–189); анонимный составитель рукописного сборника документов, опубликованного в АЮЗР, уточняет, что особая соборная грамота на Украину понадобилась для преодоления распрей между тамошними верующими.

Основные положения этих грамот раскрываются несколько более подробно в официальных посланиях патриарха Дионисия: патриарху Иоакиму, от мая 1686 (АЮЗР, 1872, с. 166–168), гетману Самойловичу, от 9 мая 1686 (*там же*, с. 169–171), московским царям, от мая 1686 (*там же*, с. 172–177), и опять к гетману и ко всей Западнорусской церкви, уже послесоборное, от июня 1686 (*там же*, с. 182–183), еще одно к Западнорусской церкви, специально о признании митрополита Гедеона, от июня 1686 (*там же*, с. 184–186), и еще одна грамота гетману и Западнорусской церкви о новоустанавливаемом порядке поставления епископов на Киевскую митрополию, от июля 1686 (*там же*, с. 189–191). Июньские и июльская грамоты патриарха Дионисия выполняли роль сопроводительных писем при отправке в Киев постановлений собора 1686 года.

Абсолютно все упомянутые документы акцентируют внимание на одном чрезвычайно важном для Москвы пункте: признание митрополита Гедеона. То негодование, которое устно (и, как мы вскоре увидим, также и письменно) выразил по этому пово-

ду Досифей Иерусалимский, в официальные документы не вошло. Зато во всем остальном официальные документы Константинополя повернули ситуацию по-своему.

Основные тезисы соборной грамоты к московским царям, то есть главного документа о дальнейшей судьбе Киевской митрополии, сводятся к следующему:

- Мы удовлетворяем просьбу, выраженную в царских грамотах и в прошении гетмана Запорожского, хотя она и противоречит церковным правилам: «соизволихом бытии воли вашей <...>, аще и по церковным уставом сие дело есть возбранено» (с. 178). То есть мы говорим вам «да», но делаем это лишь в качестве большого одолжения. Дальше будет видно, что это «да» относится не совсем к тому, о чем просили просители.
- А именно, эта просьба противоречит тем «священным правилам», которые «повелевают, яко да сохраняются всякия церкви оправданныя, непоколебимыя и недвижимыя» (с. 178), то есть границы всех церквей должны, в принципе, сохраняться непоколебимо и неподвижно в том виде, как они засвидетельствованы.
- Но мы понимаем, что на практике не всегда можно следовать этому принципу, и что сейчас православная паства Киевской митрополии находится в трудном положении, когда сама ее вера находится под угрозой. Поэтому мы одобряем хиротонию от Московского патриарха того кандидата, который был выбран «общим советом оной епархии» (с. 178–179). Тут отдается справедливость главному «практическому» аргументу Москвы относительно опасности унии, но тут же делается акцент на том, что одобряется лишь хиротония избранного на месте кандидата, а не назначенного Москвой. Митрополит Гедеон и на самом деле был избран на месте, но грамота, не упоминавшая в данном случае Гедеона, а излагавшая общие принципы, требовала сохранения такого порядка и на будущее (что, впрочем, уже пообещали московские власти в своем сентябрьском 1685 года послании в Киев).
- Рукоположенный в Москве Киевский митрополит подсуден патриарху Московскому (с. 179). Таким образом, Московский

патриархат становится для Киевского митрополита первичной инстанцией церковного суда.

- Затем было сформулировано важнейшее и абсолютно неприемлемое для Москвы требование. Ввиду его исключительной важности процитируем его целиком:

«Однако для того, чтобы сохранялась там (в митрополии) честь Вселенского престола, и чтобы не было пренебрежения и значительного нарушения в относящихся к нему (церковных) правилах, мы повелели, чтобы в митрополии сей тот, кто будет в то время митрополитом, возносил за священными литургиями на месте патриаршего имени сначала имя патриарха Вселенского, а потом, в соответствии с правилами, патриарха Московского. Последнее по причине хиротонии, которую он получает от (патриарха) Московского, и поэтому должен, согласно правилам, поминать его, а первое – ради памяти древних привилегий Вселенского престола»¹⁷.

Это же требование сформулировано с немного другим обоснованием в остальных документах, и мы еще остановимся на нем подробнее. Но и без всякого дальнейшего анализа очевидно, что **речь о переуступке Киевской митрополии не шла**: Константинополь лишь согласился *делегировать* Москве какую-то часть собственных прав, так и не отступаясь от юрисдикции над Киевом.

- «...и да будет отныне и впред сим образом хиротонисание Киевскаго» (с. 179).

¹⁷ «Токмо во еже хранитися чести окрест вселенскаго престола, и да не будет пренебрегание и лишение весьма в своих правилах, повелехом, во еже воспеватися в митрополии сей патриаршему имени вселенскаго патриарха в первых, потом правильно имя патриарха Московскаго, от по времени сущу митрополиту во священных литургиях; оное убо хиротонии ради, юже восприимает от Московскаго и долженствует по правилом воспоминаати его; ово же памяти ради древних привилей вселенскаго престола» (с. 179). К сожалению, написанные на греческом языке грамоты восточных патриархов изданы только в славянском переводе тогдашнего московского «МИДа»; судьба оригиналов, как правило, неизвестна. Славянские переводы не всегда достаточно вразумительны, но всегда буквальны. Поэтому смысл всегда восстанавливается, если мысленно переводить со славянского обратно на греческий.

- Послание завершается пространной просьбой о материальной помощи (с. 179–180) – «понеже живем не якоже хощем, но якоже можем», то есть плохо. Эта просьба не лишена церковно-политического значения: видимо, в Константинополе искренне полагали, что выработали приемлемый для Москвы компромисс и, следовательно, «честно заработали» просимое.

В майском послании патриарха Дионисия к патриарху Иоакиму содержались, вкратце, те же самые тезисы. На просьбу о подчинении Киевской кафедры Московскому патриархату давался положительный ответ, но дальше он конкретизировался в том же самом, не желательном для Москвы, смысле. Обоснование необходимости поминать на первом месте Константинопольского патриарха было сформулировано чуть иначе: «...яко от него все управляемы суть, и всякому благу виновну [то есть он причина всякого блага], и подателю сущу в концах вселенныя преславно и чудно» (с. 168). Если понимать эту фразу слишком буквально, в смысле «Константинопольского папизма», то становится непонятно, почему было не предложить поминать патриарха Константинопольского и самому патриарху Иоакиму в Москве, да и всем остальным восточным патриархам. Но данная фраза не более чем риторическая фигура. Константинопольские власти всячески пытаются убедить Москву в «безобидности» поминовения Константинопольского патриарха в Киеве – будто это всего лишь древний обычай, не имеющий реального канонического значения. В Москве, естественно, не поверят.

Аналогичным образом резюмирована соборная грамота в послании патриарха Дионисия гетману Самойловичу от 9 мая. Опять все начинается с чуть ли не восторженного согласия на переподчинение Киевской митрополии, и опять смысл этого переподчинения толкуется по-своему. Для обоснования необходимости поминать Константинопольского патриарха теперь найдено такое выражение: «...понеже от престола сего напояется вся вселенная и чрез него во всем мире благая изливаются» (с. 171). Патриарх высказывает уверенность, что просьбы царей и самого

гетмана теперь удовлетворены. При этом он тут же предлагает при любой нужде обращаться в Константинополь, чем ненавязчиво, но отчетливо подчеркивает сохранение собственной юрисдикции над Киевом: «И если когда-либо случится у вас нужда в Великой Церкви Христовой («Великая Церковь» – одно из официальных наименований Константинопольского патриархата), не смущаясь, обратитесь к ее материнской утробе, и получите несомненное разрешение ваших вопросов, и ответы, и предписания»¹⁸. Эта фраза в общем контексте переписки читается как прозрачный намек на сохранение юрисдикции Константинополя над Киевом, а не как простое следствие первенства чести Константинопольского престола. В заключение своего послания патриарх Дионисий передает гетману не только благословение, но и «прощение и разрешение от всякого греха», – возможно, это намек на его участие в незаконном возведении на Киевский престол Гедеоны (с. 171).

Майская грамота патриарха Дионисия к московским царям поворачивает дело так, будто Москва предложила, главным образом, новый порядок поставления Киевских митрополитов, в чем, собственно, только и выражается зависимость («подлежание») Киевской митрополии от Москвы (с. 175). Это предложение царей названо «весьма похвальным и чрезвычайно удивительным» (с. 174). Особый акцент делается на подробностях процедуры избрания кандидата на Киевскую митрополию (с. 174–175). Этим дается понять, что назначение кандидата из Москвы категорически неприемлемо. Обоснование необходимости поминать вначале Константинопольского патриарха тут дано с наибольшей подробностью: «...потому что от него все благое во все пределы вселенной подается, и он является источником всего и, действуя в порядке снисхождения, по вышеназванным причинам (имеется в виду необходимость дать пастыря украинской пастве), он передает престолу патриарха Московского подчинение сего (то есть

¹⁸ «И аще некогда вам нужда приключится в святейшей великой Христовой церкви, с дерзновением к матерней ея утробе известите, и безсумнительно имети будите вопросы ваши, и отповеди, и повеления» (с. 171).

митрополита Киевского)»¹⁹. Вот тут уже сказано без всяких экивоков, что подчинение Московскому патриарху Киевского митрополита становится возможным лишь в более общих рамках подчинения этого митрополита патриарху Константинопольскому. Завершение послания не обошлось без подробной просьбы о милостыне.

Соборная грамота к московским царям и с ней три сопроводительных послания патриарха Дионисия образуют единый комплекс документов, главная цель которого – определить дальнейший порядок управления Киевской митрополией.

Второй комплекс документов – вторая соборная грамота и еще два послания Дионисия – сосредоточены на обосновании возможности признать поставление Гедеоны несмотря на его очевидно антиканонический характер.

Тезисы второй соборной грамоты предназначены явно не для московской и даже не только для Левобережной аудитории:

- Настолование в Москве митрополита Гедеоны состоялось вопреки «обычаю обдержашу» (общему правилу), согласно которому митрополиты Киевские должны ставиться от патриарха Константинопольского – либо непосредственно, либо по его поручению. Но это сделано ввиду тяжелого положения паствы из-за многолетнего вдовства кафедры и при невозможности связаться с Константинополем из-за войны между двумя царствами (очевидно, речь о России и Польше) (с. 187). Характерно, что собор сразу дает понять, что юрисдикция Константинополя над Киевской митрополией на ставится под сомнение, а поставление Гедеоны признается лишь в силу исключительных обстоятельств.
- Признание Гедеоны стало возможным только потому, что оно изначально не подразумевало переподчинения Киевской митрополии, а за нарушение подобающего порядка (отсутствие

¹⁹ «...Понеже от него вся благая в концы вселенныя подаваются, и источник всем сущ и образом снисходительским употребляйся ради преждедеченных вин и полагающа на престол патриарха Московскаго сего покорство» (с. 175).

заранее испрошенного разрешения Константинопольского патриарха) те, кто совершил это деяние, испросили прощения. Последнее утверждение, очевидно, не имело никакого отношения к истине и не могло иметь никакого документального подтверждения, но со стороны Константинополя это было форсированное толкование устного обращения послов: при форсированном толковании любым словам задним числом придается тот смысл, на основании которого удаются те или иные действия. Ввиду особенно важного значения данного места процитируем его по возможности полно. Речь идет о редком в церковной истории случае выдачи разрешительной грамоты за грехи, но не тому, кто эти грехи совершил и даже не думал в них каяться (не патриарху Иоакиму), а третьим лицам:

...И это (поставление Гедеона) произошло без измененения юрисдикции митрополита Киевского, а, как было сказано, ради домостроительства (практического устройства церковных дел), после усиленных просьб и испрашивания прощения от источника всех поместных церквей, святой Христовой Великой Церкви. Поэтому наша мерность (то есть Константинопольский патриарх), невзирая на произведенное сейчас нарушение, но судя по цели и результату, и узнав из доставленных оттуда (из Москвы) грамот, что это было сделано по домостроительству (то есть в виде исключения и без претензии на законную власть над Киевом)... пишет общим советом (патриарха и собора при нем) и оповещает во Святом Духе, чтобы в данном случае было употреблено снисхождение и подано обильно просимое, применив к данному случаю икономию²⁰ по домостроительству, и чтобы на этом основании этот блаженнейший патриарх Московский и всея России кир Иоаким, во Святом Духе возлюбленный ее («нашей мерности») брат и сослужитель, был прощен от Отца и Сына и Святаго Духа, Святыя Троицы, и благословен, и не оклеветан, и свободен от всякого осуждения и нареkania по данному поводу, всегда невозбранно действуя в качестве архиерея, как и прежде...²¹

²⁰ «Икономия» (цслав. «смотрение»), в противоположность «акривии», – отступление от строгого следования канонам, теоретически допустимое в дисциплинарных вопросах.

Собор ясно дает понять, что, по сути, к патриарху Иоакиму должны были бы быть применены те же меры, что и к тем, кто поставил Григория Цамблака (то есть извержение из сана), но обосновывает возможность снисхождения («икономии»). По форме это соборное решение ничем не отличается от судебного постановления, хотя патриарх Иоаким, разумеется, не мог подлежать суду Константинопольского патриархата, и потому, в строгом смысле слова, никакого суда тут быть не могло.

Характерно, что эта соборная грамота не рассматривает никаких подробностей будущего порядка избрания митрополитов Киевских. Ее единственная цель – примирить украинскую паству с уже состоявшимся возведением на кафедру Гедеона. Это дало Константинополю повод для весьма резкого заявления о сохранении власти над Киевской митрополией и для прямого осуждения патриарха Иоакима за вторжение в чужую епархию.

Июньское послание патриарха Дионисия гетману Самойловичу предостерегает западнорусскую паству от смущения по поводу незаконности поставления Гедеона: «Сие бо бысть снисходительно» (с. 183).

Второе июньское послание Дионисия западнорусской пастве, является свидетельством о признании Гедеона Константинопольским патриархатом и содержит обоснование этого акта. Оно начинается с утверждения принадлежности Киевской митрополии Константинопольскому патриархату («аще и по истине

²¹ «... И о сем вне пределения митрополита Киевскаго преложения, строителнаго же ради, якоже речеса, с великим прошением и еже величайшим смиренномудрием прощения просяще от источника всех по части церквей святых Христовы великия церкви. Тем же убо мерность наша, не взираючи на новосоделанное дерзновение, но намерение и конец судящи, и известившися от онуды принесенными грамотами, яко строителне сие бысть <...> пишет советом общим <...> и во Святем известует Дусе, да снисхождение употребляющи и прошение ему обильно подавающи, яко к сему смотрение строения употребившу, в подлог сей да блаженнейший сей патриарх Московский и вся России кир Иоаким, во Святем Дусе возлюбленный ея брат и сослужитель, буди прощен от Отца, и Сына, и Святаго Духа, Святых Троицы, и благословен, и разрешен сущаго яковым ни буди образом сего повинства, и непорочен, и неповинен, и не оклеветан, и свободен о сем всякаго хуления и поречения, во вся времена действуя, яже архиерейства, невозбранно, якоже и прежде...» (с. 188).

митрополия Киевская, подлежащая суца под святейшим и высоким вселенским Константинопольским престолом», с. 184), но с признанием возможности делегировать право поставления митрополита при наличии к тому уважительных причин, как это и было в настоящем случае (с. 184–185). Об избрании Гедео на митрополию говорится вполне одобрительно, причем подчеркивается, что светская юрисдикция участвовавшего в этом избрании Запорожского гетмана распространяется на обе стороны Днепра, то есть выходит за пределы Московского государства (с. 185). Но проблемы возникают в связи с действиями патриарха Иоакима. Поставление митрополита Киевского в Москве без разрешения от Константинополя – «дело», которое «противится божественным правилом, и приложению бывшу в чужую епархию» (то есть является вторжением в чужую епархию) (с. 185). Но Константинопольский патриархат все же соглашается с этим поставлением, чтобы не допустить еще худшего зла от насилия католиков, а также на основании грамоты патриарха Московского, который в ней «со всяким благоволением и с великим смиренномудрием прощение подаватися упросил»! Мы-то уже читали эту грамоту от Московского патриарха к Константинопольскому, и имели случай оценить, сколько там было просьб о прощении. Только поэтому наша мерность, – продолжает патриарх, – «закрывая глаза на вторжение в чужую епархию, но не по причине собственного небрежения или (неспособности ответить на) бесчестие, а по икономии и снисхождению»²², чтобы в итоге не получилось худшего, на общем соборе постановили признать поставление Гедео (с. 185–186).

Последний документ в нашей подборке – грамота патриарха Дионисия Западнорусской церкви о будущем порядке замещения Киевской кафедры (датированная уже июлем 1686). Киевская кафедра сразу же объявляется «сущей даже донныне подлежащей превысочайшему и святейшему вселенскому Кон-

²² «...Презря положение в чужую епархию, понеже не ради пренебрегания или безчестия бывшу, но смотрително и снисходително...»

стантинопольскому престолу» (с. 189), а поставление ее митрополита в Москве объясняется сложностями коммуникации с Константинополем и просьбой московских царей, как некоторая модификация считавшегося возможным и раньше способа поставления Киевского митрополита не от Константинопольского патриарха лично, но по его поручению (с. 190). Обязательна процедура выбора кандидата выборщиками самой митрополии. Затем кандидат посылается к Московскому патриарху, который будет действовать на основании соборной грамоты Константинопольского патриархата (очевидно, имеется в виду грамота собора 1686 года).

Теперь можно в самом общем виде подытожить суть официальных документов, выданных в Константинополе:

- Киевская митрополия остается в составе Константинопольского патриархата.
- Поставление митрополита Гедео́на в Москве было незаконным и может быть принято только по икономии, то есть как нарушение, допускаемое в качестве выбора наименьшего зла.
- На будущее митрополиты Киевские могут поставляться в Москве и относиться к Московскому патриарху как к первичной инстанции церковного суда.
- В процесс выбора кандидата на Киевскую митрополию церковные и светские власти Москвы не имеют права вмешиваться.
- В качестве видимого символа сохранения юрисдикции Константинополя над Киевом в митрополии обязательно должно сохраниться поминовение Константинопольского патриарха на первом месте, перед патриархом Московским.
- Московский патриарх имеет власть над митрополитом Киевским лишь в пределах тех полномочий, которые делегированы ему патриархом Константинопольским (об этом особенно ясно в послании патриарха Дионисия царям при объяснении смысла богослужебного поминовения патриарха Константинопольского).
- Само собой разумеется, что все права Московского патриархата на Киевскую митрополию возникают лишь на основании Со-

борного решения 1686 года. Тем самым никакая мысль о якобы исконных, с 1593 года, правах Москвы на Киевскую митрополию не допускается.

Другими словами, согласно грамотам 1686 года, Московский патриарх назначается только представителем или наместником Вселенского патриарха в Киевской митрополии. При этом границы Константинопольского патриархата остаются совершенно неизменными, а Киевская митрополия лишь только временно передается в юрисдикцию Московского патриарха ввиду особых и исключительных обстоятельств.

Традиция передачи прав патриаршего наместника или экзарха Вселенского престола архиереям других поместных церквей (и даже другим патриархам) сохранялась на Востоке в течение многих столетий. Так, например, в XVI веке Александрийский патриарх Иоаким I Пани (1487–1565/67? – это именно годы патриаршества!) исполнял обязанности наместника Вселенского престола на острове Крит, а в начале XX века подчиненный Российскому Святейшему Синоду митрополит Антоний (Храповицкий) был назначен одновременно и экзархом Вселенского престола в Закарпатье.

4.4. Предварительный проект патриарха Досифея

Трудно сомневаться в том, что подлинным архитектором предложенного Константинополем переустройства Киевской митрополии был патриарх Досифей. Действительно, основные черты этого проекта были изложены Досифеем еще в апреле 1686 года в серии посланий по поводу Киевской митрополии. Тон этих посланий не по-дипломатически резок, а с патриархом Иоакимом он даже груб. Конечно, не будучи в данных переговорах лицом официальным, но при этом будучи лицом в высшей степени авторитетным, патриарх мог себе позволить некоторую свободу в выражениях. Но все же едва ли он решил этой свободой воспользоваться без дипломатической необходимости.

Судя по донесениям Никиты Алексеева в Москву, переговоры с патриархом Досифеем у него были жесткие. Очевидно, ему пришлось воспользоваться второй, «жесткой» инструкцией патриарха Иоакима. Греческая сторона, которую и представлял Досифей, должна была отвечать не менее жестко – разумеется, с тем, чтобы впоследствии снизить тон и выйти на компромисс. Эту жесткую переговорную позицию греков мы и увидим сейчас в посланиях Досифея.

Все послания датированы апрелем 1686. Они обращены к патриарху Иоакиму (АЮЗР, 1872, с. 142–146), к царям Иоанну и Петру (без Софьи) (*там же*, с. 147–157), к царевне Софье (*там же*, с. 158–160), к православной пастве Польши и Литвы (*там же*, с. 160–162) и к гетману Самойловичу (*там же*, с. 162–164).

С Иоакимом Досифей почти совсем не любезен. Он долго жалуется на разные неприятности, но «вершиной зол» называет церковные смуты, происходящие от самолюбия и захватничества, из-за ненасытности славы и желания чужого, которые теперь «достигли даже и до вас». Это связано с тем, что ты, – пишет Досифей Иоакиму, – поставил митрополита на Киевскую кафедру. И если бы ты это сделал по икономии, то есть в виде исключения, то это было бы хорошо. Тогда было бы достаточно испросить у Константинопольского собора грамоту о прощении и другую грамоту к Западнорусской церкви о признании митрополита, и мы бы легко это устроили. Но митрополии Московской не достаточно патриаршего престола, ей мало того, что ей предоставлено право самостоятельного поставления патриарха и почитания в ряду патриархов, «но еще ищите взяти и чуждую епархию». «По какой причине вы отрываете чужую епархию? Не стыдно ли вам людей, не грешно ли перед Богом!» (с. 144). Дальше следуют конкретные и весьма серьезные обвинения – в попытках симонии, то есть в покупке церковных должностей за деньги (по канонам наказывается извержением из сана и поставленного на церковную степень, и поставивших): «Да присылаете денги и из ума людей выводите, берете грамоты сопротивны церкви и Богу». Нам сказал ваш посланник (то есть Никита

Алексеев), что письма от вас не привез, но получил указание дать милостыню только в том случае, если мы ему дадим письмо, какое он хочет, а если не дадим, то и он нам не отдаст. (Действительно, письма к Досифею в Москве не написали.) Но мы бы и так, если бы была нужда, подчинили бы вам хоть Иерусалим, и ноги бы ваши мыли, как Христос сотворил, если бы это было ко устройению церкви. «Но кроме нужды [то есть без нужды] для чего да движутся пределы отеческия [передвигаются установленные отцами границы]?» Но это и не единственный случай попытки симонии. «Близ нас стоял посланник ваш [Никита Алексеев], и приходил к нему некоторый архимандрит Святогорский [Афонский] от страны [со стороны] Дионисия патриарха [Константинопольского], и просил денег от посланника и после да даст ему грамоты. И посланник отвечал, яко прежде да даст ему грамоты, и потом да возмет денги от него». (Судя по этой фразе, похоже, что Досифей и на самом деле опасался успешного подкупа патриарха Дионисия; мы еще вернемся к этому предположению.) И было бы лучше, если бы вы просто поставили митрополита без благословения, чем присылать деньги и просить прощения, так как это «явная симония». И ведь ни прощение не является прощением, ни грамоты грамотами, если вы их ищите не в Боге. И ведь один патриарх сам по себе не может простить, тем паче, за деньги, а может только собор, но и собор может прощать (то есть применять икономию) только тогда, когда есть нужда. «Но зде нужды несть, явно естъ лихоимание и во уничижение восточныхъ церкви» (с. 144–145).

Наконец, после таких обличений, Досифей переходит к конкретному предложению. Тут важна точная формулировка, и потому мы процитируем полностью:

Доволно бы было братской твоей любви, да еси [чтобы ты стал] наместник Константинопольскаго патриарха, да испытываеши [контролируешь] того Киевскаго митрополита, и да повелеваеши ему, и да судиши его, и предразсуждаеши [осуществляешь общее о нем попечение], яко присны домостроитель [в качестве постоянного «иконома», то есть управляющего, представителя настоящего владельца]; и была бы честь ваша, и предания церковная невредимы бы были [и

тогда вам был бы почет, а церковные установления относительно Киевской юрисдикции не нарушились бы], и христиане бы были той митрополии мирны (с. 145).

В этой цитате мы видим два важных термина, которыми определяется статус Московского патриарха по отношению к Киевской митрополии: «наместник» патриарха Константинопольского и «домостроитель» (буквально, «управдом») от его же имени. В официальных документах, которые мы рассмотрели выше, эти термины не использовались, хотя смысл подразумевался тот же. Видимо, такие термины сочли слишком эксплицитными и неудобными для «сохранения лица» Московского патриарха после отказа в переподчинении митрополии.

Убедительным советом согласиться именно на такие условия Досифей заканчивает свое послание. Иначе поступить мы не можем, – пишет Досифей, – так как не хотим соучаствовать в вашем грехе, да и вас не хотим видеть совершающими такой грех. Подробнее мы описываем свое предложение в письме к царям (Иоанну и Петру). А вы «как хотите, тако творите» (с. 145).

Пространное послание Иоанну и Петру, после риторического вступления и похвал Филарету и всей династии Романовых начинается несколько неожиданно: с подробного оправдания репрессий против старообрядцев, причем даже именно их казней (которые и на самом деле были установлены и широко применялись в годы правления Софьи, 1682–1689). Подражая своему отцу Алексею Михайловичу, – обращается Досифей к царям, – вы не только «разрушили» «величайшего вашего царствия еретиков <...>, безграмотных и безумных, но и убили есте». «И да не кто мне порицает, радуящегося о убиении нечестивых» (с. 149)... Затем излагаются очень длинно доводы в пользу казней еретиков, с ссылками на законодательство Юстиниана о казни язычников: «Нечестивость же ничесо не разнствуется с нечестивостью», поэтому те же самые нормы применимы к нынешним русским «еретикам», то есть староверам (с. 150). «Какое бо есть несправедно убивати невиннаго, толико несправедно не убивати обновителя [то есть вводящего новое вероучение, еретика],

и незаконного, и винного гибели благочестивым бывшего [и того, кто был виновен в (духовной) гибели благочестивых]» (с. 149–150).

Зачем понадобился в серьезнейшем документе, посвященном совсем, казалось бы, другой теме, столь длинный, как теперь выражаются, «офф-топик»? Ответ очевиден. Желая убедить своих адресатов пойти на компромисс, Досифей хотел их чем-то заинтересовать. Памятуя о роли Восточных патриархов в правление Алексея Михайловича (мы о ней скажем ниже), он посчитал, что церковная санкция Восточных патриархов на казни староверов могла бы сейчас быть выгодно продана. Он ошибся. Захват Киевской митрополии и казни старообрядцев были инициативами конкурировавших между собой придворных партий.

Наконец, Досифей переходит к главному. Факт «хиротонии» митрополита Киевского от патриарха Московского не просто одобряется, но даже с подведением неожиданной базы: «Ибо несть ограждена местом патриаршая власть, но распространяется, егда подобает, по всему миру церковному». Зато не одобряется попытка захвата митрополии: «Яко же убо епархию Киевскую искати имети, яко свою [пытаться заполучить в качестве своей], не похвалихом» (с. 151). Во-первых, просто бесполезно не довольствоваться своим и искать приобрести новое; с этого и «папешская гордость» начиналась. Во-вторых, это запрещается церковными канонами. В-третьих, если бы и возникла необходимость передать митрополию, то это имели бы право разрешить только четыре Восточных патриарха соборным мнением, так как только такая инстанция устанавливает границы поместных церквей. В-четвертых, с такой просьбой не следовало бы обращаться к кому-либо одному из четырех патриархов, но ко всем вместе. В-пятых, вопрошать надо не об исполнении своего желания, а о том, не противоречит ли наше желание канонам и не ведет ли к какому-то другому вреду. В-шестых, «не просити сие через денги, но просто, веры ради и ползы верных, не якоже ныне, когда честнейший посланный извещает нам, яко аще дадим грамоту даст и милостыню, и аще не дадим – не даст» (с. 152–153).

Тут патриарх подробно излагает это обвинение в попытке симонии, точно указывая, что виноваты в ней цари. Оказывается, такие же слова Никита Алексеев говорил и кир Дионисию, патриарху Константинопольскому, что «имеет приказ царский прежде взять грамоты и потом дати деньги». Разве подобает церкви Москвы просить от своей матери-церкви грамоту за деньги? И если бы такая грамота была получена, разве она была бы действительной? (Этот довольно пространный пассаж письма Досифея убеждает нас в том, что его опасения относительно возможности подкупа Дионисия были серьезными.) В-седьмых, мы опасаемся, что Киевскому митрополиту, не хиротонисанному от Константинополя, не будут послушны верующие на Украине (очевидно, имеется в виду Правобережная) и в Польше, «и следует схизма [раскол], и словопрение и еще худшее сего»: если те для себя попросят другого митрополита от Константинополя, и получают его, например, за деньги. И тогда будет еще больше соблазнов (с. 153). Как мы увидим, опасения относительно того, что поставленного в Москве митрополита не признают в правобережных украинских и польских областях Киевской митрополии, вполне сбудутся. Только альтернативой там окажется даже не раскол, а отпадение в унию.

Досифей ссылается также на исторические прецеденты, не всегда обнаруживая должную степень знакомства с церковной историей (довольно удивительный факт, так как Досифей был профессиональным церковным историком, автором классического труда *История в Иерусалиме патриаршествовавших*). Так, по его словам, частая сменяемость Константинопольских патриархов в Османский период и дальность пути не препятствовали Московским митрополитам и патриархам, «даже до Никона», равно как и Киевским митрополитам, от них хиротонисаться (с. 153). И в другом месте письма Досифей высказывает это странное убеждение, будто все Московские патриархи от Иова до Никона для своей хиротонии испрашивали благословение Константинопольского патриарха, а только лишь решение о самостоятельных патриарших хиротониях в Москве было испро-

шено и получено от всех четырех Восточных патриархов (с. 152). Это очень интересная деталь: Досифей приписывает какому-то из Московских соборов при Никоне или после Никона, проходивших с участием Восточных патриархов (то есть 1655 или 1666 и 1667 годов, см. ниже), установление независимости Московского патриархата, то есть права Московского патриархата на самостоятельное поставление патриарха. Разумеется, на самом деле такое право могло быть получено и действительно было получено сразу же при установлении патриаршества, то есть по решению Константинопольского собора 1593 года. Из этого можно сделать и тот вывод, что аргументация московской стороны, основанная на трактовке решений собора 1593 года, скорее всего, даже не была понята Досифеем, так как его собственные представления о тогдашней исторической реальности отклонялись от истины не менее значительно, хотя и в противоположную сторону. Кроме того, видно, что Досифей не знал о прекращении хиротоний Московских митрополитов в Константинополе еще с XV века.

Но, заключает Досифей, хоть это произошло не без греха, надо радоваться, что теперь Киев имеет митрополита (с. 153). Дальше он переходит к подробным указаниям относительно деталей управления Киевской митрополией (с. 153–156). Формально это то ли советы, то ли поручения для Киевского митрополита²³. Но неформально это фактическое осуществление прав управления: напомним, что Досифей пишет это письмо в качестве неформального, но реального главы собора Восточных патриархов. И только совсем уже в конце Досифей кратко излагает условия будущего бытия Киевской митрополии. Московскому патриарху передается непосредственная административная

²³ Большинство их относится к сохранению паствы от влияния латинства. Особенно любопытно указание не смешивать «казацкое» (украинское) духовенство с «москалями»: в Москве должны быть только «москалии», а у «казаков» можно допустить и «казаков», и «москалей». «Кзаки» тоже православные, но их православие ненадежное, испорченное латинским влиянием, и от них «москалии» могут развратиться (с. 154). Нарушение этого принципа Петром I вызовет резкое неприятие Досифея (см. ниже).

власть над Киевским митрополитом, но это лишь «нужды ради Константинополя». Но хиротония Киевского митрополита должна совершаться в Москве лишь при запросе «отпустительной грамоты» (то есть разрешения) из Константинополя, хотя теперь не будет иметь значения, когда именно послан такой запрос, до или после хиротонии (с. 156). Несмотря на столь формальный характер, это была довольно резкая демонстрация сохранения юрисдикции Константинополя над Киевом. Как мы видели, в окончательный текст соборных постановлений 1686 года это требование не вошло.

Наконец, сформулировано требование обязательного повиновения Константинопольского патриарха и отчетливо разъяснен его канонический смысл: «И да будет епархия убо Константинопольскаго, намествующая же от святейшаго патриарха Московскаго» (с. 156–157). Роль Московского патриарха определена как «наместника» Константинопольского патриарха в Киеве.

Параллельное послание Досифея к царевне Софье краткое и отсылает к предыдущему посланию, которое в нем примечательным образом резюмировано: изменение уставов отеческих «несть добро», поэтому, зная ваше благочестие, мы уверены, что вы не будете на нас злобиться за то, что мы вам «советуем, дабы оставити быти сие начинание», тем более, что и Константинопольский патриарх, который мог бы выдать такую грамоту, не дает ее «со всем сердцем, но ради денег», что все равно не будет действительно. Тут особенно видно, насколько всерьез Досифей опасался, что московское посольство сможет решить дело подкупом патриарха Дионисия. Видимо, какие-то договоренности о решении дела за взятку существовали и на самом деле, и Досифею было важно не допустить их реализации, для чего он и постарался раскрыть их заранее в своих посланиях патриарху Иоакиму и Московским царям. Судя по тому, что в действительности был осуществлен план самого Досифея, ему это удалось.

В послании к верующим Киевской митрополии на территории Польши и Литвы (то есть Речи Посполитой) Досифей

убеждает их признать поставление Гедео́на как совершенное «по воли и мысли блаженнейших и святейших патриархов, си есть вселенскаго и прочих трех востока великих архиереев» (с. 163). В этой грамоте, обращенной к той части паствы, которая была наименее расположена признавать Гедео́на, Досифей полностью избегает «острых углов». Зато, как мы помним, соборное послание 1686 года, адресованное этой пастве в первую очередь, будет посвящено «острым углам» исключительно. Тем не менее, суть этого послания именно в том, что Киевская епархия по-прежнему остается в юрисдикции Восточных патриархов.

Послание гетману Самойловичу, пожалуй, единственное во всей этой серии, которое просто утверждает поставление Гедео́на и не пытается никак уточнить его канонический статус.

Итак, легко можно видеть, что проект патриарха Досифея предполагал передачу Киевской митрополии Московскому патриархату, но отнюдь не в «собственность», а лишь в наместничество. Этот проект был полностью утвержден собором 1686 года и Константинопольским патриархом Дионисием – за единственным исключением требования обязательной посылки в Константинополь за разрешительной грамотой на поставление Киевского митрополита. В грамотах собора 1686 года и Константинопольского патриарха слово «наместник» дипломатично не использовалось, но при этом категорически настаивалось на сохранении в Киеве литургического поминовения Вселенского патриарха. Канонически это означало именно учреждение наместничества, а не изменение границ Константинопольского патриархата.

В сентябрьском 1685 года послании Западнорусской церкви московские власти не согласились на сохранение титула патриаршского экзарха за митрополитом Киевским (имевшим этот титул ранее). Но теперь самому патриарху Московскому был предложен титул патриаршского экзарха (термины «экзарх» и «наместник» – синонимы). Восточные патриархи предложили компромисс за счет прав Киевского митрополита, а не своих собственных.

4.5. Непосредственная реакция Москвы

Как мы помним (раздел 4.2), в Москве были готовы к трем вариантам развития событий. Два из них предполагали принятие московского плана, третий предполагал прямой захват митрополии. Изначально Москва не готовилась к достижению компромисса, и в процессе переговоров, несмотря на апрельские грамоты Досифея, ее позиция тут не сдвинулась. Компромиссная инициатива Досифея и собора 1686 года не была принята.

На все грамоты Константинопольского патриархата не последовало никакого письменного ответа. Об этом мы узнаем случайным образом – из послания теперь уже бывшего патриарха Константинопольского Дионисия к патриарху Московскому Иоакиму, посвященного совершенно другим делам (1688; АЮЗР, 1872, с. 191–193, особ. 191). Дионисий выражает «удивление» этим фактом, грубо нарушившим обычаи дипломатической переписки.

Москва исполнила те угрозы, которыми должен был пугать патриархов Никита Алексеев согласно жесткому сценарию переговоров. Захват Киевской кафедры завершился без всякой оглядки на Константинополь, без каких бы то ни было ссылок на собор 1686 года и прочие документы, связанные с миссией Алексея и Лисицы.

Было бы интересно выяснить, когда в официальной историографии Московской церкви впервые появится ссылка на собор 1686 года как якобы переподчинивший Киевскую митрополию Москве. Разумеется, соборное деяние позволяет выхватить из контекста несколько фраз, которые могут быть так перетолкованы, как это и происходит сплошь и рядом в исторической литературе, посвященной этому акту. Подозреваю, впрочем, что обычай подобного цитирования соборного документа 1686 года не старше XIX века. Но это тема отдельного исследования. А нам сейчас достаточно убедиться, что в 1688 году Московский патриарх считал вопрос полностью решенным, но без всякого участия греческой стороны.

Нашими главными документами теперь будут два письма, которыми обменялись друг с другом экс-патриарх Дионисий и все еще патриарх Иоаким в 1688 году (ответ Иоакима: АЮЗР, 1872, с. 193–200). Переписка едва лишь затронула по касательной дело двухлетней давности о переподчинении Киевской митрополии, а в целом у нее была своя тема. Точнее, даже две темы, так как один патриарх написал «про Фому», а второй ответил ему «про Ерему».

Бывший Константинопольский патриарх написал свое основное послание Московским царям (судьба его неизвестна), а параллельное письмо патриарху Московскому было им написано более для приличия («Пишучи ко святым моим царем и по духу дочери моей царице Софье, не оставих да отпишу и ко блаженству твоему...», с. 192). Тема была только одна: убедить московские власти вступить в войну с Турцией. В письме патриарху Иоакиму испрашивалось его содействие для убеждения в этом царей.

За письмом Дионисия, написанном с явной опасностью для жизни, трудно не усмотреть усилий европейской дипломатии. К 1688 году политическая обстановка в мире существенно изменилась. Уже в 1686 году, то есть спустя всего несколько месяцев после посольства в Турцию, Россия все-таки присоединилась к «Священной лиге», подписав «Вечный мир» с Польшей и тем самым выйдя из Бахчисарайского договора с Турцией задолго до истечения срока его действия. «Священная лига» в новом своем составе оправдывает худшие опасения турок: она больше никогда не позволит Турции распространяться в Европе и будет планомерно загонять ее в Азию. Так Россия в 1686 году начала ту последовательно антитурецкую политику, от которой откажется только правительство большевиков. Для турецкого правительства потеряла смысл поддержка церковных интересов Москвы. В то же время Москва не спешила вступать в войну с Турцией. Более актуальной проблемой для нее теперь стало Крымское ханство, вассальное по отношению к Османской империи. Многолетний союзник Москвы против Польши, это ханство преврати-

лось теперь в противника. Антитурецкая партия при Московском дворе, группировавшаяся вокруг правительницы Софьи (1657–1704) и князя В. В. Голицына (1643–1714), организовала два похода на Крым (в 1687 и 1689), которые оба закончились неудачно. Союзникам Москвы по «Священной лиге», разумеется, хотелось большего.

Патриарх Дионисий пытается возбудить к себе симпатию, сказав, что именно грамоты в пользу Московского патриархата были причиной его смещения с престола. Но при этом он ясно дает понять, что никакой инициативы церковных властей в этом деле не было: «Наипаче же ради вин граммат тех нас оклеветаша к началником царским [нас оклеветали перед высшими чиновниками султана], и нас изгнаша от престола вселенскаго» (с. 191). Очевидно, клеветавшие были людьми из какой-то конкурирующей церковной группировки, но действовали они через политические обвинения, а не через церковные. Этим, между прочим, опровергается часто встречающееся у апологетов украинской автокефалии утверждение, будто Дионисий был низложен церковными властями за церковное преступление (симонию), совершенное при передаче Киевской митрополии. Никаких документов в пользу такого мнения не существует. Сам Дионисий говорит вполне ясно, что обвинения против него были политическими, а не церковными, и, кроме того, ложными. Разумеется, деяние 1686 года не содержало не только никакого церковного преступления, но также и гражданского по тогдашним турецким законам, но в изменившихся политических условиях их не так уж трудно было представить как акт пророссийской и, следовательно, антитурецкой политики. К тому же само содержание нынешнего послания Дионисия показывает, что благонадежным для турецких властей человеком он не был. Впрочем, это не мешает ему еще один раз оказаться на патриаршем престоле.

Патриарху Иоакиму тема московско-турецкой войны совершенно неинтересна. Он отмахивается от нее ссылкой на уже совершенный первый крымский поход князя Голицына и сообщает, что, несмотря на неудачу первого, вскоре состоится второй

(с. 194). Зато он пользуется случаем убедить Восточных патриархов написать грамоты и в Москву, и на Украину по поводу тогдашнего спора о времени предложения Святых Даров и вообще по поводу ереси «пестрых» (о ней см. ниже, гл. VI, раздел 4), причем включает в свое письмо почти готовый проект желаемой грамоты даже с библиографией многих святоотеческих цитат (с. 195–200). Это, кстати, дает Иоакиму случай упрекнуть Константинополь за плохое управление Киевской митрополией: именно беспризорность митрополии привела к столь масштабному влиянию католической образованности и, как следствие, к распространению еретических воззрений среди самих православных украинцев (с. 196). Иоаким даже приводит собственную хронологию разращения украинцев: во времена Петра Могилы, когда издавалось «Православное исповедание», все еще было хорошо, и это было засвидетельствовано на соборе киевских и греческих богословов в Молдовлахии (с. 197). Речь идет о соборе 1641 года в Яссах, причем Иоаким ничего не знает о тогдашнем конфликте с Петром Могилей и о роли Мелетия Сирига. Он предлагает, чтобы Вселенский престол напомнил в своей грамоте об издании и соборной апробации «Православного исповедания» и дальше разыграл удивление: мол, мы-то полагали, что киевские богословы так и оставались при таком православном исповедании, но теперь вдруг узнали, как вы нарушаете учение святых ваших отцов «иисуситскими блядословствы» («иезуитскими лжесловесиями»), и потому-то и обращаемся со своей грамотой (с. 197)...

Просьба Иоакима имела успех, хотя лишь частичный. Грамот от Восточных патриархов получено не было, но сами эти патриархи на Константинопольском соборе 1691 года против Иоанна Кариофилла (ок. 1600–после 1693), его кальвинистских взглядов, выдаваемых за православные, и опять при лидирующей роли Досифея Иерусалимского к осуждению протестантских взглядов Кариофилла на Евхаристию добавили в соборное определение осуждение не названных по имени еретиков, даржащихся латинских взглядов на предложение Святых Даров.

Но еще ближе к началу своего письма Иоаким подробно высказывает свой взгляд на роль патриарха Московского в Киеве (с. 194–195). Поводом послужило обращение к нему Дионисия с титулом «экзарх всея России», добавленном к титулу патриарха Московского (с. 191). Иоаким пишет о своем чрезвычайном огорчении в связи с таким обращением, которое не подобает от патриарха к патриарху. Даже если Дионисий ошибся случайно, то это для патриарха не извинительно. Случайность тут можно исключить: титул «экзарх всея России» – традиционный титул Киевских митрополитов в составе Константинопольского патриархата, который теперь, по логике собора 1686 года, перешел к патриарху Московскому. Если же такое обращение было намеренным вследствие передачи нашим царям престола митрополита Киевского, – продолжает Иоаким, правильно догадываясь об истине, – то и это недопустимо. От этого Киевского престола «мы ни едину пользу има́мы», а вместо этого мы им все время что-то даем, а от них взамен получаем только смущение и смуты (тут Иоаким плавно переходит к основной – для него – теме письма). «Впрочем, тот престол и прежде был Московский и ныне точно так же есть Московский»²⁴. Да, признаёт Иоаким, некогда Киевский престол попал в руки Польши, и тогда, по желанию как властителей, так и их подданных, стал получать благословение от Вселенского престола. Властям (светским) это было выгодно тем, что их власти не могла противостать церковная власть отдаленного Константинополя, а подданным, то есть самим западнорусским православным, это было выгодно свободой от начальства и возможностью пребывать по своей воле. Последнее и стало причиной их нынешнего развращения в вере (с. 195). Тут в послании Иоакима не совсем стыкуется хронология: к «Польше» Киевский престол отошел давно (в документах 1685 года Иоаким датировал это время аж эпохой Витовта и Григория Цамблака, то есть 1415 годом), а развращения веры еще не было даже на соборе в Яссах в 1641 году. Но подобные

²⁴ «Обаче той престол и прежде бе Московский и ныне точно есть Московский».

мелкие анахронизмы не только не затуманивают, а напротив, подчеркивают основную мысль Московского патриарха: права Москвы на Киевскую митрополию являются исконными, еще даже раньше установления патриаршества, а ваши недавние соборные акты тут по сути ничего не добавили. Фактическое возобновление поставления Киевского митрополита в Москве ничего нам, кроме лишних хлопот, не принесло.

При такой настроенности Москвы само собой разумелось, что и обязательное условие собора 1686 года – поминовение Киевским митрополитом Вселенского патриарха – никогда не исполнялось.

4.6. Итоги 1686 года

Соборное постановление о новом порядке управления Киевской митрополией было отвергнуто в Москве. Вместо него был осуществлен силовой захват чужой митрополии. В качестве оправдания вместо канонических оснований, которых тут быть не могло, приводились ссылки на исконное единство митрополии и форсированное толкование грамоты Константинопольского собора 1593 года об установлении Московского патриаршества. Заметим, что единство русской митрополии существовало лишь в составе Константинопольского патриархата, и это единство было окончательно нарушено лишь московским стремлением к автокефалии, вполне антиканоническим по характеру.

Таким образом, якобы имевшее место в 1686 году переподчинение Киевской митрополии Московскому патриарху является историческим мифом.

Константинопольский собор 1686 года и патриарх Иерусалимский Досифей отказались признать законным вторжение патриарха Иоакима в украинские дела и согласились лишь передать Московскому патриарху права наместника, или экзарха Вселенского престола.

В результате Московский патриарх Иоаким категорически отказался принимать решения собора 1686 года и продолжил за-

хват, опираясь исключительно на собственную теорию об исконности своих прав на Киевскую митрополию.

Такова последовательность событий знаменитого «переподчинения» Киевской митрополии в 1686 году, как она может быть прослежена на основании сохранившихся архивных документов, соборных и патриарших грамот.

Неудивительно, что в Константинопольском патриархате всегда признавали законность решений 1686 года. Захват Киевской митрополии при Московском патриархе Иоакиме в Константинопольском патриархате так всегда и продолжали считать просто незаконным захватом, осуществленным вопреки каноническому праву. Такая позиция Вселенского патриархата выявилась с особой ясностью в связи с делом об учреждении польской автокефалии в 1924 году, когда Константинопольский патриарх Григорий VII должен был рассмотреть прошение митрополита Варшавского Дионисия (Валединского) о даровании автокефалии возглавляемой им поместной церкви Польского государства, образовавшегося после распада Российской империи.

Вот ключевая цитата из *Томоса* о польской автокефалии от 13 ноября 1924 года:

...Написано, что первое отделение от нашего Престола Киевской Митрополии и Православной Митрополии Литвы и Польши, ей подчиненной, равно как и их включение в Святую Церковь Московии, было осуществлено вопреки каноническому праву, как и все вообще, что было заключено относительно полной церковной автономии Киевского Митрополита, который тогда имел титул Экзарха Вселенского Престола...

Таким образом, Польская автокефалия была оформлена как следствие никогда законно не отменявшегося церковного подчинения Киевской митрополии Константинопольскому патриархату, которому принадлежит поэтому право дать автономию российским митрополиям Варшавской и Виленской. В дореволюционной России эти митрополии были образованы как две разных, но в *Томосе* они упоминаются как одна – с таким расчетом, чтобы Варшавский митрополит имел право подчинить себе

и Виленскую и Литовскую митрополию митрополита Елевферия Богоявленского (1870–1940), который в любых обстоятельствах держался официальной церковной власти в Москве.

Права на Виленскую митрополию, епархии которой были отторгнуты от Киевской митрополии еще в 1654–1657 годы, следовали из того, что и эта перемена границ Киевского экзархата была совершена исключительно силой и без всякого канонического оправдания.

Для Константинопольского патриархата сохранили каноническое значение лишь те границы Московского патриархата, которые были определены соборным актом 1593 года еще в связи с утверждением Московского патриаршества.

5. Ближайшие последствия переподчинения Киевской митрополии

Как и ожидалось, перевод Киевской митрополии в Московский патриархат не был признан епископами украинских Правобережных епархий. Последствия этого были тоже такими, каких следовало ожидать: хватило 15 лет, чтобы епархии полностью перешли в унию.

Исключение составляла входившая в Киевскую митрополию, но не имевшая тогда своего епископа епархия Могилевская (с юрисдикцией над всей Белоруссией). Она оставалась единственной православной епархией королевства Польского до самого присоединения Белоруссии к России при первом разделе Польши (1772).

Справедливости ради надо заметить, что католическое давление на Правобережные епархии было и раньше, так как на принятии ими унии настаивал король Польши Ян Собесский. Епископы двух главных епархий Правобережья – Львовский Иосиф Шумлянский (1643–1708) и Перемышльский Иннокентий Винницкий (точные годы жизни неизвестны) – тайно от своей паствы приня-

ли унию еще до 1686 года (соответственно, в 1677 и 1681), но ожидали удобного случая объявить об этом тогда, когда за ними пойдут епархия. Епископ Перемышльский объявил о переходе в унию в 1691, епископ Львовский – в 1700 и, наконец, епископ Луцкий Дионисий Жабокрицкий (епископ с 1700 по 1709, умер в сибирской ссылке, точные годы жизни неизвестны) перешел в унию в 1702. Теперь вся Правобережная Украина стала униатской.

Таким образом, перевести Киевскую митрополию в Москву удалось лишь в весьма усеченном виде – с одной белорусской епархией и двумя украинскими Левобережными (Киевской и Черниговской).

В Левобережной Украине все складывалось тоже не совсем хорошо для планов гетмана Самойловича. «Вечный мир» России с Польшей означал победу при Московском дворе – и, следовательно, и в среде самого казачества – его политических противников. Уже в 1687 году Самойлович отрешен от должности (по доносу об измене – скорее всего, ложному) и сослан в Тобольск, где и закончит свои дни (†1690). Киевский митрополит лишается единственного гаранта своих привилегий.

Сразу же (27 января 1688) особым указом Киевскому митрополиту запрещается именоваться митрополитом «Всея Руси».

В том же 1688 году давний недоброжелатель и неудачливый конкурент митрополита Гedeона, архиепископ Черниговский Лазарь Баранович, жалуется в Москву на притеснения от Гedeона и просит освободить его епархию от подчинения Киеву, подчинив ее Москве напрямую. Разумеется, в Москве исполняют его желание, не спросив Киевского митрополита.

В итоге Киевская митрополия уже в 1688 году превращается в обыкновенную епархию Московского патриархата. За ней еще остается заграничная Могилевская епархия, но ближайшего архиерея туда удастся назначить лишь в 1704 году, и ее подчинение Киеву будет лишь весьма и весьма умозрительным.

Последний раз существенная привилегия Киевской митрополии проявилась в 1690 году, когда, после смерти митрополита Гedeона, новый митрополит Варлаам Ясинский (†1707) был из-

бран в Киеве «вольными голосами» (но поставление в митрополиты совершалось в Москве). Его преемники будут поставляться уже в петровской России, где не могло быть места подобным «вольностям».

Как раз тогда, когда пришел конец административным привилегиям Киева, настала очередь культурно-религиозным особенностям. Московским собором 1690 года «киевское» богословие – то самое, которое Г. В. Флоровский назвал «псевдоморфозой православия», – будет официально осуждено и запрещено. Об этом мы скажем ниже, в связи с ересью «пестрых».

Но, разумеется, все эти меры никоим образом не привели к появлению совершенно гомогенной русской православной традиции и к исчезновению в ней «биполярности». Уже очень скоро на этой же «биполярности» сыграет Петр I, который сделает ставку на малороссийское духовенство во всех своих церковных реформах.

6. Исторический постскриптум: дело о Польской автокефалии

Мы позволим себе нарушить хронологический порядок изложения, поскольку «механизмы» исторических процессов нас здесь интересуют больше, чем хорошо известная всем желающим хронологическая последовательность фактов. Поэтому забежим ненадолго в XX век и посмотрим, как история с переподчинением Москве Киевской митрополии стала повторяться как кинофильм, показанный с конца²⁵.

В результате послереволюционных событий от Российской империи оказались отторгнуты две значительных области, исторически входивших в Киевскую митрополию, – Литва и Польша. В отличие от правительства Литвы, правительство Польши очень настаивало на предоставлении местной церкви самостоя-

²⁵ Наиболее подробный обзор украинских и польских церковных событий первой половины XX века см. в: ВЛАСОВСЬКИЙ, 1998, т. 4.

тельности от Московского патриарха. Патриарх Тихон не хотел допускать никакой автокефалии и был готов пойти, максимум, на предоставление автономии (то есть только частичной самостоятельности от Москвы: приблизительно таков был статус и Киевской митрополии до 1688 года).

В условиях развала организации дореволюционной Российской церкви патриарх Тихон неизменно настаивал на правах своего патриархата абсолютно на все территории, которые входили в Российскую империю. Канонические аспекты истории подчинения тех или иных церковных областей центральной церковной власти Российской империи им во внимание не принимались. Но, естественно, что там, откуда российская государственная власть отступала, все несостоявшиеся в свое время канонические дискуссии немедленно заявляли о себе. Так произошло уже в 1917 году в Грузии, где была, против воли патриарха Тихона и большинства русского епископата, возрождена автокефалия Грузинской церкви, а затем настал черед Польши, за которой последовали Украина и Белоруссия (а в 1990-е годы еще и Молдавия, епархии которой были также насильно отторгнуты от Константинопольского патриархата в XVIII–XIX веках).

У архиереев, воспитанных в подчинении не каноническим органам церковного управления, а государственно-бюрократическому аппарату во главе со «Святейшим Синодом», каноническое сознание было атрофировано и подавлено психологией государственного чиновника, для которого единственной реальностью являются приказы начальства. При такой психологии настоящим и непростительным церковным преступлением является нарушение распоряжений вышестоящего начальника, и любое распоряжение церковного начальства имеет статус канона. Вопроса о том, чтобы сверять распоряжения начальства с канонами и лишь после этого определять свое к ним отношение, просто не может возникнуть. Да уж и действительно – сняв голову, по волосам не плачут: мог ли быть особый смысл в подобной свертке, когда и само начальство, Синод, было вопиющим каноническим недоразумением?

Восстановление Московского патриаршества в 1917 году никак эту психологию не изменило, и это скажется во всех церковных событиях, в которых еще предстояло поучаствовать архиереям дореволюционной выучки.

Но вернемся к Польской церкви и патриарху Тихону.

В 1922 году был достигнут компромисс: Варшавским митрополитом и временным экзархом патриарха Московского в Польше поставляется кандидат, предложенный польским правительством, – епископ-эмигрант Георгий Ярошевский (1872–1923). При этом патриарх Тихон посылает в Варшаву свой проект автономного устройства Польской церкви в составе Московского патриархата, а митрополит Георгий и польское правительство, которым была нужна автокефалия, отвечать на этот проект не торопятся.

Дальше происходят всевозможные дискуссии между епископами и духовенством, не очень отличающиеся от тех, что проходили в Левобережной Украине в 1685 году. Они заканчиваются провозглашением польской автокефалии на соборе в Варшаве в 1922 году. Статус этого собора, а также дефекты его представительности, также весьма напоминают Киевский собор 1685 года, когда епископ Гedeон был избран (но еще не поставлен) в автокефальные митрополиты.

Дальше происходит одна историческая случайность, которая не имеет параллели в более спокойных церковных событиях XVII века: некий фанатичный сторонник церковного единства с Москвой, архимандрит Смарагд (Латышенко; † после 1939), убивает митрополита Георгия (1923)²⁶. Это произошло еще раньше, чем начались официальные переговоры о признании новопровозглашенной автокефалии с другими православными церквями.

Но дальше опять продолжается кино из церковной истории XVII века. Собирается еще один собор в Варшаве (1923), который избирает новым митрополитом Варшавским и главой Польской церкви епископа Дионисия (Валединского, 1876–1960). Но

²⁶ См. современное исследование об этом событии: СТАРОДУБ, 2002.

теперь сразу после своего поставления митрополит Дионисий обращается за утверждением к Константинопольскому патриарху Мелетию IV Метаксакису (1921–1923). Это было аналогично поездке митрополита Киевского Гедеоны в Москву осенью 1685. Патриарх утверждает избрание нового митрополита Варшавского с титулом «Варшавский и Волынский и всей Православной Церкви в Польше и священно-архимандрит Почаевской Успенской Лавры».

Как в свое время патриарх Московский, сейчас патриарх Константинопольский утвердил нового предстоятеля церкви, не оговаривая ясно, на каком основании он это делает. В случае патриарха Московского в XVII веке, как мы помним, такого основания и не было: имело место неприкрытое вмешательство в дела чужой епархии (Константинопольского патриархата), которое собирались «узаконить» задним числом.

В 1923 году ситуация была другая, но ее тоже надлежало каким-то образом официально разъяснить, хотя смысл совершенных действий уже и так был понятен: утверждение митрополита Варшавского патриархом Константинопольским означало возвращение Польской церкви в Константинопольский патриархат и передачу окончательного разрешения вопроса об автокефалии в ведение этого патриархата.

Митрополит Дионисий хотел это сделать как можно менее обижая патриарха Тихона, но все же не поступаясь своими каноническими правами. Поэтому в 1924 году состоялся обмен посланиями между ним и патриархом Тихоном. О своем поставлении в митрополиты и утверждении этого акта патриархом Константинопольским Дионисий сообщал в уведомительном порядке, то есть демонстративно не спрашивая мнения Тихона. Но далее он просил патриарха «благословить самостоятельное существование Православной Церкви в Польском государстве». Патриарх Тихон категорически отказался это сделать и сослался на будущий Поместный собор Российской Церкви как единственную инстанцию, которая сможет этот вопрос окончательно разрешить.

Но канонически Польская церковь не нуждалась в разрешении ни со стороны патриарха Тихона, ни даже Поместного собора Российской церкви. Оставалось лишь разъяснить это для тех, кто забыл.

Таким разъяснением и стал процитированный выше *Томос* о Польской автокефалии, данный Константинопольской патриархией в 1924 году. Из него следовало, что церковь Польши рассматривается Константинопольским патриархатом как часть его законной церковной области, и на этом основании теперь, уже в 1924 году, этой области даруется автокефалия – то есть полная самостоятельность.

Начиная с 1940-х годов восстановление Киевской митрополии получило развитие на землях Украины и Белоруссии. Первые попытки провозгласить автокефалию православных церквей в этих странах были предприняты еще в 1920-е годы (из них наиболее известной является «липковская иерархия», учрежденная на Киевском соборе 1921 года и не имевшая канонического апостольского преемства).

Как уже упоминалось выше, Константинопольский *Томос* 1924 года о польской автокефалии подразумевал, помимо автокефалии Церкви на территории государства Польского, восстановление Киевской митрополии в ее исторических границах (даже не 1686, а 1654 года). *Томос* не разъяснял специально вопрос о том, является ли дарование автокефалии Польской церкви актом, относящимся исключительно к Польше, или же ко всей прежней Киевской митрополии. Он вполне мог быть истолкован и так, и так. Во всяком случае, факт возвращения, как теперь говорят, «канонической территории» бывшей Киевской митрополии в юрисдикцию Константинопольского патриархата был зафиксирован в этом документе однозначно.

Вопрос об истолковании стал актуальным во время немецкой оккупации Белоруссии и Украины. Митрополит Варшавский Дионисий – тот самый, которому *Томос* 1924 года был торжественно вручен делегацией Константинопольского патри-

архата в 1925 году, – взял на себя ответственность истолковать его в том смысле, что автокефальная церковь Польши (во время немецкой оккупации она называлась Автокефальной Православной церковью в Генерал-губернаторстве) имеет каноническое право и пастырский долг восстановить епархии и иерархию на территории всей Украины.

В качестве временного администратора Автокефальной Православной церкви для Украины он назначил своего епископа Поликарпа (Сикорского, 1875–1953), занимавшего Луцкую и Ковельскую кафедру (1941). В свою очередь, в Белоруссии, также на территории бывшей Киевской митрополии, была восстановлена (1942) формально провозглашенная еще в 1923 году автокефалия, которую фактически возглавил архиепископ Феофил. В отличие от украинских, белорусские епископы не вели сколько-нибудь активной борьбы за признание статуса своей церкви, и после войны в полном составе присоединились к Русской зарубежной церкви.

В течение 1942–1943 годов возведенный в сан митрополита Поликарп вместе с другими украинскими иерархами совершает ряд архиерейских хиротоний для Украины. Один из рукоположенных им епископов становится даже временным местоблюстителем Киевской митрополии. В 1943 году митрополиту Поликарпу удалось договориться об объединении с главой автономной Православной церкви в Украине (в юрисдикции Московского патриархата) митрополитом Алексием (Громадским, 1882–1943), однако собор епископов-«автономистов» торпедировал это соглашение. С 1944 года епископы, поставленные Поликарпом, сохраняются только в эмиграции и продолжают автокефальное существование. В 1948 году, опять с участием митрополита Поликарпа, рукополагается еще одна иерархия автокефальной Белорусской церкви, на сей раз только для эмиграции. Автокефальные белорусские и украинские иерархии существуют до сих пор.

Мы не будем углубляться в события столь близкой к нашему времени церковной истории, а лишь отметим, каким бывает

церковное строительство, когда оно ведется против церковных канонов. Тогда его необходимо поддерживать постоянным насилием. Как только сил на насилие не останется – все обрушится. Это лишний раз доказывает, что церковные каноны для Церкви органичны, то есть учитывают собственные свойства церковного «строительного материала». Пренебрегать этими свойствами можно, но это не останется безнаказанным.



Молитва оубогаго, егда оуныетъ,
и предъгдемъ пролетъ мольбъ свою.

Уаломъ, ра. каднема дѣ.

Ж
Б
А



Пѣнь оубогаго мѣтѣ мой, и
воплъ мой къ тебѣ да при
детъ. не ѡврати лица твое
гѣ ѡмѣне. коньже день аще
к скорблю. Приклони ко мнѣ
оухо твое, коньже день, аще при
говѣтъ, скорю оубогаго ма. Иакѡ
нечегоша якѡ дымъ днѣ мой, и
кости мой якѡ евшило возхоша. Оу
азвѣтъ въхъ якѡ трава, и иже
ще мое, якѡ завыхъ въ нѣсти
е хлѣбъ мой. Ѡ гласъ воздыханіа
могѣ, приаппѣ кости мой плоти мой.

Л.Д.

Глава VI

Великий раскол и староверие

1. Русская культура в XVII веке и кружок боголюбцев (ревнителей благочестия)

Очень сложным в истории христианства в России был XVII век. Как уже упоминалось, между «Священством» и «Царством» существовало очень сильное напряжение. Где-то среди волнений Смутного времени обрела свой конец Древняя Русь.

Первое столетие после Смуты Г. Флоровский назвал «веком потерянного равновесия». За его первую половину в русской культуре в целом произошли коренные изменения²⁷.

Общество находилось в поиске новых идей, новых нравственных и культурных ценностей, которые должны были заменить те, что были утрачены в минувшее лихолетье. В структуре церковной организации, созданной патриархом Филаретом Романовым, главными идеологами 1640-х годов стали члены кружка боголюбцев. Их возглавлял духовник царя Алексея Михайловича (1645–1676) протопоп Стефан Вонифатьев (†1656), который как церковный деятель обладал большей властью, чем сам патриарх. Боголюбцы искали пути возрождения культурной традиции. Как это часто бывает, из одного и того же кружка вы-

²⁷ В первую очередь см.: ЖИВОВ, 2002, 319–343: статья 1996/1997 гг. «Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века».

шли будущие лидеры обеих противоборствующих партий: патриарх Никон (1652–1658; †1681) и протопоп Аввакум Петров (1620–1682).

Основное убеждение боголюбцев состояло в том, что обычаи русского общества имеют смешанную природу, в которой всё дурное и скверное следует определять как «новое», а всё хорошее и доброе – как «старое», то есть традиционное. Таким образом, они пытались возродить традицию исходя из своих теоретических предположений, по существу не имея и не стремясь иметь точное понимание того, что на самом деле представляла собой православная традиция до начала XVII столетия. Все они были уверены в том, что уже обладают знанием «истинной традиции». Их излюбленным методом «культурного возрождения» стала ампутация, то есть они попросту отсекали всё «новое».

Как следствие этого, боголюбцы довели до логического конца возникшую в первое десятилетие XVII века тенденцию к поляризации русской культуры между двумя центрами притяжения – духовным и светским. Всё светское считалось «новым» и, следовательно, порицалось. Широкая область взаимопроникновения духовного и светского, которая существовала и в культуре Древней Руси, и в культуре Юго-Западной Руси с ее центром в Киеве, была разрушена в культуре Московского государства, и вместо того, чтобы быть двумя частями единого целого, духовное и светское стали враждебны друг другу.

В то же время боголюбцы многое заимствовали из Киевской митрополии, считая, что эти заимствования являются «старым», а значит, традиционным, тогда как в действительности это по большей части было новым. Такая зависимость московских богословов от киевских была неизбежным следствием того, что киевские богословы – как приверженцы исихазма, так и сторонники унии – обладали гораздо более высоким уровнем образования.

В Москве книги, имевшие киевское происхождение, были единственным источником православных текстов, в которых об-

суждались текущие проблемы богословия, как это видно, например, из двух больших теологических сборников, напечатанных в Москве, – *Кирилловой книги* (1644) и *Книги о вере* (1648) (см. ОХОТИНА, 1998). Московские составители часто бывали неспособны уловить различия между текстами, авторство которых принадлежало писателям с противоположными богословскими взглядами, не говоря уже о том, что они не имели никакого представления о современном им греческом богословии. Такая богословская отсталость была платой за преследование многих просвещенных людей – Максима Грека, старца Артемия, князя Курбского, Ивана Федорова.

Боголюбцы развивали дальше идею русской самодостаточности. Их интерпретация этой идеи, полученная путем наложения учения о Москве как о Третьем Риме на киевскую историософию того времени, прежде всего на историософию Захарии Копыстенского, изложена в эсхатологическом трактате, который вошел 30-й главой в *Книгу о вере*.

Автор трактата неизвестен, и до сих пор неясно, написан ли он в Москве или в Юго-Западной Руси (ср. ОХОТИНА, 1998), но в любом случае в Московском государстве он был принят в качестве официального документа (ЛУРЬЕ, 2000b). Вместо трех Римов в нем говорится о трех основных периодах, каждый из которых оканчивается отступничеством: около 1000 лет прошло перед отступничеством Рима, еще около 600 лет – перед отступничеством Юго-Западной Руси (которая вступила в унию с Римом), и еще через 66 лет после этого должно случиться что-то трагическое в Москве... В этой теории нет упоминания о Византии, поскольку в ее основе лежит киевская редакция латинской историософии посттридентского периода. Анонимный автор даже предсказывает точную дату катастрофы: $1666 = 1000 + 666$ (число зверя, 666, рассматривается здесь как временной промежуток). Чтобы дать представление об авторитетности московских издателей трактата, которыми были те же самые боголюбцы, отметим, что трактат с пророчеством был напечатан в главной государственной типографии (1648). Существуют и другие сви-

детельства того, что боголюбцы рассматривали свое произведение в эсхатологической перспективе; с помощью его они хотели привести всю страну к покаянию перед критической датой «1666 год».

Самое интересное заключается в том, что пророчество о 1666 годе сбылось: именно в этом году окончательно определился раскол Русской Церкви.

Результатами деятельности кружка боголюбцев стали:

- усиление концепции патриарха Филарета – концепции самодостаточности Русской церкви, то есть более глубокая самоизоляция от всего остального мира;
- закрепление еще одного разделения внутри русского общества: глубокое размежевание двух культур – светской и духовной, которое могло привести к полной изоляции Церкви внутри страны, ее выходу из всех социальных отношений;
- разделение членов самого кружка боголюбцев на две партии и его распад в середине 1650-х годов: боголюбцы не смогли достичь согласия по вопросу о том, что такое истинная традиция, то есть, что следует понимать под «старым», и что под «новым».

Проявившаяся во взглядах боголюбцев тенденция к изоляции Церкви от жизни общества в целом привела к тому, что в последующей борьбе между бывшими членами кружка обе противоборствовавшие церковные партии оказались неспособны трезво оценивать ситуацию и утратили власть над Церковью. Управление ею перешло к светским властям.

Изоляционизм Московской церкви обернулся невозможностью исправить такое положение дел даже с посторонней помощью, то есть обращением к Восточным патриархатам. Все обращения к Восточным патриархам в середине XVII века будут не чем иным, как пропагандистскими маневрами заинтересованных сторон.

2. Начало Великого раскола

Библиографическое замечание

Дореволюционные научные работы, посвященные расколу, сейчас уже во многом устарели вследствие того, что, начиная с 60-х гг. XX столетия,

было найдено и опубликовано множество новых документов той эпохи. Кроме того, большинство работ не были беспристрастными... В свою очередь, в советской и западной историографии рассматриваются в основном культурный и политический аспекты раскола, а духовный, и, особенно, богословский аспекты освещены мало. Поэтому для изучения богословских воззрений старообрядцев по-прежнему рекомендуются дореволюционные исследования (в качестве введения в дореволюционную историографию старообрядчества см.: HOLLBERG, 1994), тогда как для получения представления о ныне доступных исторических документах следует обратиться к работам современных советских и постсоветских ученых (в качестве введения см.: БУБНОВ, 1995). Обзорной работы, которая отражала бы сегодняшнее состояние исследований в данной области, к сожалению, не существует. Многие документы, обладающие первостепенной важностью, все еще не опубликованы из-за разного рода политических обстоятельств, имевших место с конца XVII и до начала 90-х гг. XX вв.

Основные даты начальной истории раскола

- | | |
|-------------|---|
| 1654 | Патриарх Никон (1605–1681, патриарх Московский с 1652 по 1666), поддержанный собором русских епископов, начинает исправление богослужебных книг и обрядов. |
| 1655 | Московский собор, на котором присутствует Антиохийский патриарх Макарий ибн аз-Заим (1647–1672), одобряет нововведения. Макарий предаёт анафеме старые русские обряды, которые объявляются еретическими (особенно обычай креститься двумя перстами вместо трех). Константинопольский патриарх Паисий (1652–1653, 1654–1655) пишет Никону послание (1655), в котором отрицает необходимость нововведений. Мощная оппозиция Никону внутри Церкви и среди знати. |
| 1658 | Никон добровольно оставляет патриарший престол из-за ухудшения своих отношений с царем. Церковь Московско- |

го государства возглавляет временный местоблюститель патриаршего престола. Никон время от времени делает попытки вернуться, но его отношения с царем от этого только еще более ухудшаются. Никон теряет интерес к своим реформам и даже возвращается, по крайней мере, частично, к старым обрядам (например, он издает богослужебные книги в старой редакции, то есть без исправлений, и служит по старому обряду).

1662–1663 Полемика Никона с Паисием Лигаридом (1610–1678), бывшим митрополитом Газским, и международным авантюристом, незаконно выдававшим себя в Москве за епископа Иерусалимского патриархата.

1666 Московский собор с участием Александрийского патриарха Паисия (1657–1678) и Антиохийского патриарха Макария ибн аз-Заима. Никон осужден и лишен патриаршего сана. Собор издает сочинение Симеона Полоцкого (1629–1680) *Жезл правления*.

1667 Московский собор (являющийся продолжением собора 1666 года) с участием тех же двух патриархов; созван с целью урегулирования церковной жизни. Важнейшие решения собора: одобрен *Жезл правления*; преданы анафеме старые церковные обряды и те, кто им следует; каноны Стоглавого собора объявлены незаконными (или, если так можно выразиться, антиканоническими) и отменены.

Собор 1667 года произвел окончательный раскол внутри Московской церкви. Большая часть населения, монашества, низшего духовенства отказались подчиняться постановлениям собора несмотря на чрезвычайно жестокие преследования со стороны властей. Все же архиереи, напротив, признали решения собора, – за единственным исключением Коломенского епископа Павла, лишённого сана и умершего при невыясненных обстоятельствах и едва ли не насильственной смертью.

Впрочем, и среди оставшихся на кафедрах архиереев были некоторые колебания относительно признания нововведений оправданными и соответствующими православию. Например, епископ Александр Вологодский тайно служил по старому обряду, породив предание, до сих пор бытующее в среде некоторых

старообрядческих согласий, о том, что он поставил первых тайных священников для ревнителей древнего благочестия. Относительный либерализм в отношении старого обряда имел место в Великом Новгороде, где вплоть до 1690-х годов оставались монастыри, верные старому обряду, и на окраинах царства – например, на Дону.

К началу 1670-х годов лидерами движения сопротивления реформам стали протопоп Аввакум Петров и диакон Феодор Иванов (†1682).

Последствия раскола станут необратимы. Церковь, лишенная поддержки той части верующих, которая была готова пожертвовать собой ради веры, была обречена на покорность светским правителям, интересы которых будут все дальше и дальше от Православия...

3. Главные действующие лица с 1650-х годов по 1682 год

3.1. Патриарх Никон

Можно выделить два аспекта деятельности патриарха Никона (ср.: КАПТЕРЕВ, 1996; см. также: СЕВАСТЬЯНОВА, 2007). Прежде всего, он хотел возратить патриаршей власти то могущество, какого она достигла при Филарете, восстановить «симфонию», в которой «Священство» несомненно превышает «Царства». Именно по этой причине произошел конфликт между ним и царем Алексеем Михайловичем.

В своем большом сочинении против Лигарида *Возражение, или Разорение смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы* (последнее издание в кн.: ШМИДТ, 2004, с. 197–464; критическое издание готовится) Никон предпринимает попытку свести свои еклесиологические взгляды в стройную и законченную теорию.

Несмотря на то, что римско-католические ученые, такие как, например, В. Пальмер (William Palmer, 1811–1879), уже давно проявляли интерес к богословским идеям Никона, все еще не существует глубокого исследования, которое позволило бы оценить, в какой мере он был близок к латинскому учению о папстве. Близость эта никаких сомнений не вызывает, но задачей научного исследования было бы разобраться во всем детально. Коль скоро мы тут упомянули Пальмера, то будет небезынтересно напомнить, что это был тот самый англиканский церковный историк, который переписывался с А. С. Хомяковым в пору своего разочарования в англиканстве и выбора между православием и католичеством. Он выбрал католичество, и не в последнюю очередь – под влиянием патриарха Никона. Именно Пальмер впервые сделал широко известным труд Никона против Лигариды, опубликовав его полный английский перевод по неизданной тогда рукописи – в 6 томах и под характерным названием: *The Patriarch and the Tsar* (London, 1871–1876). С изданием оригинала пришлось ждать очень долго: впервые оно было осуществлено в 1982 году и не в России (V. A. Tumins, G. Vernadsky).

Вторым аспектом деятельности Никона была литургическая реформа, являвшаяся следствием его грекофильства и иллюзий относительно возможности возрождения Византийской империи «на базе» Московского царства. На самом деле это был всего лишь первый, непродуманный шаг в рамках масштабной реформы, которая так и осталась незавершенной. Грекофильство Никона по своей природе не было связано с современной ему Грецией. Однако обладая лишь поверхностным знанием греческого богословия и греческой культуры, Никон против своей воли зависел от греков, бывших его современниками. Так, например, он издал в составе сборника богословских произведений под названием *Скрижаль* (М., 1655–1656) славянский перевод сочинения Гавриила Севира (1541–1616) *Синтагматион* (первое издание греческого оригинала – Венеция, 1600), в котором излагалось почти неадаптированное латинское учение о таинствах.

В действительности же Никон боролся за византийское наследие. Его посол иеромонах Арсений Суханов (†1668) – дипломат, интеллектуал, обладавший глубоким пониманием религиозно-политической ситуации на христианском Востоке, – еще в 1650 году обозначил позицию Москвы в ходе дискуссии с Иерусалимским патриархом Паисием (1645–1660) и другими учеными греками на подворье афонского монастыря Зограф в Яссах: да, источник нашей веры греческий, но теперь «ваш источник иссяк, он перетек к нам». В 1653–1655 годах Арсений находился на Афоне по поручению Никона. Оттуда он привез в Москву несколько сотен рукописей, которые предполагалось использовать в реформе. Большинство из них не были богослужебными. Содержание рукописей говорит о том, что в замыслах Никона было возрождение патристической традиции (ср.: ФОНКИЧ, 1977). Это была едва ли осуществимая идея в условиях, когда вокруг не имелось настоящих богословов, сведущих в патристике...

3.2. Непосредственные противники Никона и царь Алексей Михайлович

Традиционалистическая партия противников Никона – явление, невозможное в Древней Руси, за историю которой литургические реформы проводились неоднократно, но никогда не вызывали раскола в Церкви. Сакрализация обрядов, приравнивающая их к догматам, привела к формированию особой церковной культуры, в которой даже самым незначительным деталям обрядов придавалось принципиальное значение. Лишенная своего «светского» противовеса, такая культура стремится к догматизации абсолютно всего и, таким образом, обрекает себя на дальнейшее дробление. И действительно, протопоп Аввакум в конечном итоге предал диакона Феодора анафеме, когда они сидели в соседних ямах земляного острога в Пустозерске, за популярным кругом, начав таким образом длинный ряд расколов внутри староверия.

Кроме того, культура старообрядцев затрудняла развитие русской светской культуры и, следовательно, развитие Русского государства в целом. Ни одно русское правительство поэтому не могло бы сделать ставку на старообрядцев в своей государственной идеологии, хотя уже Петр I понял, насколько полезными могут быть старообрядцы для российской экономики.

После того, как Никон оставил патриарший престол в 1658 году, управление реформой полностью перешло к царю Алексею Михайловичу. Без Никона реформа утратила свою хотя бы теоретическую направленность на восстановление патристической традиции. В неизбежной ситуации конфликта с опальным патриархом царю не оставалось ничего иного, кроме как выбирать между партией традиционалистов и иностранцами (греками, украинцами и белорусами). Неудивительно, что он сделал выбор в пользу последних.

3.3. Иностранцы

Что из себя представляли те люди, которые в действительности двигали вперед «никоновскую» реформу, то есть Паисий Лигарид, два Восточных патриарха, Симеон Полоцкий?

Из всех них только Симеона можно назвать человеком с догматическими убеждениями. И именно за свои убеждения он был посмертно предан анафеме на Московском соборе 1690 года (см. ниже).

Бродячий епископ Паисий Лигарид за свою жизнь несколько раз менял вероисповедание, переходя из православия в католичество и обратно. Он был принят царем как митрополит и ученый богослов, несмотря на сообщение сыскной службы о его хулиганском поведении по дороге в Москву и открытом гомосексуализме (эти сообщения изданы в: БАРСКОВ, 1912, с. 8–10, 276–283). Тем не менее, царь был очень удивлен, когда уже после соборов 1666–1667 годов узнал, что Лигарид выдавал себя за епископа, будучи лишенным епископского сана. Последующие усилия царского правительства восстановить Лигарида в священ-

ном сани оказались тщетными. Он окончил свою жизнь в Киеве, отлученный от Церкви Иерусалимским патриархом.

Александрийский патриарх Паисий был хорошо осведомлен о жизненных обстоятельствах Лигарида, но предпочел не говорить о них в Москве. В действительности оба патриарха – и Паисий, и Макарий – сами были низложены собором, созванным Константинопольским патриархом Парфением. Причина была в том, что они отправились в Москву, не заручившись согласием Константинопольского и Иерусалимского патриархов.

Вскоре после Московских соборов русскому правительству при содействии турецкого султана удалось восстановить того и другого патриархов на их престолах, однако этот факт не отменяет предыдущего, а именно того, что и Паисий, и Макарий в качестве патриархов были запрещены в священнослужении во время своего пребывания в Москве и участия в церковных соборах.

В 1983 году были впервые опубликованы документы, публикация которых в XVII или даже в XVIII веке могла бы, возможно, сильно повлиять на русскую церковную историю (ср.: WALBINER, 1994). Это сохранившаяся в архивах Ватикана переписка патриарха Макария с Римской курией, которую он вел (на арабском языке) в течение нескольких лет (с 1661 по 1665), как раз между двумя своими визитами в Москву. Вся она посвящена одному вопросу – переводению Антиохийского патриархата под юрисдикцию Римского папы. Патриарх Макарий хотел таким образом добиться для себя прочного положения на Антиохийском престоле. Между прочим, эта переписка содержит и официальное письменное исповедание католической веры (от 1665 года) этого «православного» патриарха.

Теперь, когда стало ясно, что главные действующие лица Московских соборов были далеко не ревнителями Православия²⁸, можно легко понять, почему сразу же после со-

²⁸ Еще об одном идеологе никоновских реформ, справщике Арсении Греке, прибывшем в Москву в 1649 году, теперь см. ОХОТИНА, 2007. В Москве его вскоре

боров в официальной никоновской церкви стали преобладать украинские элементы и произошла латинизация ее учения. Книга *Жезл правления* уже содержала множество латинских концепций, например учение о непорочном зачатии Девы Марии. Это поставило государственную церковь на грань нового раскола...

3.4. Монашество

Русское монашество в своей большей части воспротивилось реформе. Главный центр русского исихазма – огромный Соловецкий монастырь – стал прибежищем для более чем сотни преследуемых властями активных противников нововведений в Церкви. С 1667 по 1676 монастырь выдерживал осаду царских войск и в конце концов был опустошен. Это была первая и решающая стадия последующего искоренения русского монашества. В XVIII столетии монашество будет сохраняться главным образом в монастырях старообрядцев, а в лоне государственной церкви – только в тех областях страны, где будет сильно влияние старообрядческих монастырей, которому церковные власти будут вынуждены выставить что-нибудь в качестве противовеса. Таким противовесом был, например, Саровский монастырь под Нижним Новгородом.

разоблачили как церковного авантюриста, многократно менявшего веру (он побывал не только католиком, но и мусульманином) и, после изобличившего его судебного процесса, приговорили к пожизненному тюремному заключению на Соловках. Но с Соловков его вывез Никон, объявив невиновным и сделав затем одним из своих главных справщиков. Для современников связь Никона с Арсением была сама по себе главной причиной не доверять ни его реформам, ни ему самому.

4. Реакция традиционалистов внутри государственной Церкви. Ересь «пестрых»

Симеон Полоцкий, великий русский поэт белорусского происхождения и богослов латинского толка, был неофициальным главой государственной Церкви вплоть до своей смерти в 1680 году. Его партия еще 10 лет оставалась у власти до государственного переворота 1690 года. Последовавшую вслед за ним антилатинскую реакцию возглавлял сначала патриарх Иоаким (1674–1690), а после его смерти – патриарх Адриан (1690–1700).

Московский собор 1690 года под председательством патриарха Иоакима предал анафеме Симеона Полоцкого и всех единомысленных с ним за почитание латинских догматов. (Было официально заявлено, что Симеон открыто исповедовал даже *Filioque*.) Преданных анафеме называли «пестрыми», подразумевая, что они не были ни православными, ни католиками. Действительно, несмотря на свою приверженность латинскому вероучению, они не признавали над собой юрисдикцию папы. Тот же собор осудил длинный список книг, напечатанных в Киеве за весь XVII век, в том числе произведения Петра Могилы («Катехизис» и другие), и принудил иерархов Киевской митрополии сделать то же самое. (Впрочем, всего лишь 10 лет оставалось до начала петровской кадровой политики в церковных делах, когда украинское богословие сможет взять не полный, но значительный реванш.)

Основным поводом для дискуссии, в результате которой и были осуждены «пестрые», стал вопрос о времени преложения Святых Даров, уже обсуждавшийся на Флорентийском соборе в 1439 году. Тогда св. Марк Ефесский настаивал на том, что преложение совершается во время призывания на Святые Дары Святаго Духа. В Киевской митрополии, и затем в Москве (по крайней мере, после того, как Никон издал *Скрижаль*), утвердилось латинское учение о том, что этот момент наступает раньше, при словах «приимите, ядите...» и «пийте от Нея вси...» Это мнение установилось под непосредственным влиянием *Синтагматикона* Гавриила Севира.

Собор 1690 года осудил латинское учение и вновь утвердил учение св. Марка Ефесского – о преложении Святых Даров призыванием Святаго Духа (в качестве современного введения в историю этого собора см. ПАНИЧ, 2004). Константинопольский собор 1691 года повторил это постановление (о соборе см.: PODSKALSKY, 1988, 239). Этот собор созывался по другому поводу, но Восточные патриархи сочли необходимым заодно и выразить поддержку Москве.

Переориентация московского богословия на учение Отцов Церкви была бы невозможна без участия греческих богословов (писавших в основном на латыни) – братьев Иоанникия (ок. 1633/1635–1717) и Софония (ок. 1652/7–1730) Лихудов (см. о них: PODSKALSKY, 1988), которые были учениками митрополита Филадельфийского Герасима Влаха (1605/7–1685). Титул митрополита Филадельфийского носил глава Венецианского экзархата Константинопольского патриархата, в юрисдикции которого находились все греки в Италии. Герасим Влах сменил на этой кафедре первого митрополита, которым был Гавриил Севир.

Герасим Влах известен, в частности, тем, что совместно с доминиканцем Франсуа Комбефисом (1605–1679) работал над первым изданием трудов св. Максима Исповедника (1675). И он сам, и его ученики братья Лихуды усвоили очень многие мысли этого святого отца, одного из величайших богословов православной Церкви.

Лихуды находились в тесных сношениях с еще одним выдающимся поборником православия – Иерусалимским патриархом Досифеем, который как раз тогда занимался изданием византийских полемических трактатов против латинян и деяний исихастских соборов XIV века. Благодаря братьям Лихудам Россия в 90-х гг. XVII столетия принимала непосредственное участие в возрождении исихастского наследия.

Однако раскол не позволил закончить начатое дело. Сочинение Симеона Полоцкого *Жезл правления*, не говоря уже о соборах 1666–1667 годов, не были преданы анафеме. Патриарх Иоа-

ким публично высказывал мнение о том, что не существует разницы между тем, совершать ли крестное знамение двумя перстами или тремя. Тем не менее, он был принужден преследовать старообрядцев.

После смерти патриарха Адриана в 1700 году царь Петр I ускорил начатые ранее церковные реформы. К власти вновь пришла пролатинская партия, возглавляемая теперь Стефаном Яворским (1658–1722). Яворский возобновил дискуссию о времени предложения Святых Даров, приняв сторону «пестрых». Лихуды встали ему в оппозицию, однако повлиять на положение дел в церкви не смогли. Стефан Яворский начнет сближаться с партией Лихудов лишь по мере того, как царь Петр будет отстранять от власти его самого...

5. Староверие.

Жизнь старообрядческих общин до XX столетия

Вся история старообрядческого движения – это поиски шаткого равновесия между склонностью к догматизации каждой культурной детали и стремлением к чистым истокам церковной традиции. Раскол между Аввакумом и Феофором, произошедший незадолго до казни обоих в 1682 году, можно рассматривать как образец, по которому совершилось большинство дальнейших делений внутри движения.

5.1. Раскол между диаконом Феофором и протопопом Аввакумом. «Ануфриевщина»

Феофор (о его личности и деятельности см. ТИТОВА, 2003) был сторонником латинского учения о времени предложения Святых Даров, что почти являлось нормой в Москве накануне Великого раскола. К тому же, он не осознавал, что принимает киевское новшество за древнее предание. Точка зрения Аввакума была со-

вершенно экзотической: Святые Дары превращаются в Плоть и Кровь Иисуса Христа силой слов священника во время проскомидии, до литургии.

В традиционном византийском понимании, хлеб и вино были не более чем особым символом причащения, а молитвы проскомидии лишь превращали их в этот символ. По представлению же Аввакума, слова священника, уже воспринимавшиеся русским сознанием в XVII веке как сакральные, становились исполнены магической силы, способной по-настоящему преобразовать дары в Плоть и Кровь Христа.

К ужасу Феодора, догматические трактаты Аввакума изобиловали примерами буквалистического понимания Священного Писания. Так, например, буквалистично толкуя литургические тексты, он учил, что Святая Троица – это три разные сущности, и что схождение Христа во ад было во плоти. Феодор, образованный человек, не предполагавший для себя никакой мессианской роли и не являвшийся визионером, не мог не выразить своего несогласия со взглядами Аввакума, за что и был им предан анафеме. Впрочем, аутентичное учение Аввакума, исповедуемое согласием (так в старообрядчестве стали называться группы последователей какого-либо авторитетного духовного лидера) некоего старца Онуфрия («ануфриевщина»), исчезло вместе с этим согласием где-то в 20-х гг. XVIII века. (В качестве современного введения в проблему «Аввакум и ануфриевщина» см. ДЕМКОВА, 1998).

5.2. Беспоповство

Главное разделение внутри старообрядчества проходило между поповцами, имевшими священство, и беспоповцами, священства не имевшими.

Беспоповцы провозгласили на Новгородских соборах 1692 и 1694 годов три основных догмата, которыми они отрицали возможность дальнейшего существования истинного священства:

1. антихрист уже пришел;
2. пришествие антихриста сделало невозможным совершение всех таинств, кроме таинства крещения и исповеди, которые могут совершаться и мирянами;
3. соответственно, и браки (одно из таинств) стали невозможны.

В истории старообрядчества до середины XVIII века не всегда ясно, исповедовало ли то или иное согласие или толк перечисленные выше догматы, или оно просто не могло найти себе священников. («Толком», в отличие от «согласия», старообрядцы называли объединение таких общин, которые полностью признавали религиозные воззрения друг друга и имели поэтому общую организацию и молитвенное общение.)

Например, наиболее влиятельная община беспоповцев, образовавшаяся вокруг Выговской пустыни (основана в 1694 году; о ней см., главным образом, ЮХИМЕНКО, 2002) у Белого моря, поддержала постановления Новгородских соборов и в то же самое время вместе с другими общинами принимала участие в попытках восстановить церковную иерархию. Самая известная такая попытка – почти удавшаяся – имела место в 1734 году, когда к «ветковским» старообрядцам (на территории современной Беларуси) на несколько месяцев присоединился некий епископ Епифаний, который, однако, не решился рукоположить себе преемника.

Возглавлявшие поморскую общину братья Андрей Денисович (1674–1730) и Симеон Денисович (1682–1741) Вторушины (или Денисовы, называвшиеся так по имени отца) были блестящими писателями, создателями литературной школы на церковнославянском языке, талантливыми филологами и богословами. В отредактированный ими сборник *Поморские ответы* (1723) они включили первое в истории России критическое исследование текста, в котором показали подложность актов Киевского собора XII века (так называемое осуждение «двуперстнической ереси» «еретика арменина мниха Мартина»), подделанных по распоряжению властей господствующей церкви ради полемики со старообрядцами.

К середине XVIII столетия вера в совершившееся пришествие антихриста (видимого – в образе Петра I, или «духовного», мыслившегося как собирательный образ «новолюбства») и в прекращение действительности видимых таинств господствующей церкви стала обязательной для беспоповцев. По их убеждению, теоретически, все верующие должны жить в пустыне, где видимое причастие заменяется невидимым и духовным причастием. (Они выбрали из сочинений Отцов Церкви несколько цитат о «духовном причастии» отшельников и перенесли то, что в них говорилось, на мирян.) Что касается отношения беспоповцев к бракам, то оно постепенно смягчалось: с середины XVIII века все более широкое распространение получает практика принятия в общину через покаяние «староженов» (то есть поженившихся в господствующей церкви после раскола, а затем присоединившихся к старообрядчеству). В 1780-е годы часть беспоповцев московского Преображенского кладбища признала «бессвященнословные» (то есть совершаемые мирянами-наставниками по вновь составленному чину) браки, а в 1798 году их же признали беспоповцы, связанные с Выговской пустынью. Название «поморцы» после этого закрепилось за фактически принявшими новшество «брачными поморцами», а оставшиеся на прежних позициях безбрачники усвоили себе название «старопоморцев», или «федосеевцев», по имени одного из наставников-иноков (Феодосия Васильева, †1711). Оно отделилось от Выговской пустыни из-за некоторых обрядовых разногласий еще в 1706 году, являлось самой большой общиной беспоповцев до 1920-х годов, а в настоящее время очень невелико. Еще более строгие позиции занимали отделившиеся от поморцев также в начале XVIII века филипповцы, которых почти не осталось в наше время. Наиболее крупным у беспоповцев оказалось поморское брачное согласие, и с середины XX века абсолютное большинство беспоповцев находятся именно в нем.

В XVIII и XIX столетиях из беспоповщины выделилось множество сект, исповедовавших самые необычные учения, популярные среди простого народа (см. особо: ЧИСТОВ, 2003).

5.3. Поповцы

У поповцев до 1846 года не было епископа, и им приходилось принимать в свою среду священников, переходивших к ним из господствующей «никониянской» церкви.

В 1846 году пребывавший на покое Босно-Сараевский митрополит Амвросий (Попович; 1791–1863) согласился установить старообрядческую церковную иерархию. Рукоположенные им епископы образовали Белокриницкую иерархию, которая получила свое название от села Белая Криница на Буковине (Австрийская Галиция, сейчас это Черновицкая область Украины), где у поповцев был крупнейший за пределами России мужской монастырь. В дальнейшем это течение старообрядчества делилось на более мелкие (например, «окружники» и «неокружники»), однако к XX веку оно было, безусловно, самым значительным церковным образованием старообрядцев во всем мире. В настоящее время Русская Православная Старообрядческая Церковь состоит из двух фактически автокефальных (то есть не подчиняющихся друг другу, но признающих друг друга) митрополий с центрами в Москве и в Браиле (Румыния). Именно из этой среды происходит самый крупный старообрядческий богослов XX столетия Федор Ефимович Мельников (1874–1960) – апологет христианства, исповедник, выступавший против государственного атеизма при коммунистическом режиме.

Те поповцы, которые не признали белокриницкую иерархию, в XIX веке распались на множество течений, идейно расположившихся между поповцами и беспоповцами. Самое значительное, но и самое разнородное из них было представлено часовенным согласием, которое почти отказалось от церквей, заменив их часовнями. В этом согласии священство признавалось и существовало, но более теоретически, нежели практически – сначала по причине дефицита священников, а потом, после их окончательного «потребления» (в церковнославянском языке это слово имеет значение «уничтожение»), уже и в силу традиции. Часовня, в отличие от храма (церкви), не имеет освященно-

го престола, который бывает необходим только для служения литургии, совершаемого священником. Так как у «часовенных» священники встречались очень редко, то обычно они строили для себя не церкви, а часовни. Часовенное согласие, очень крупное в XX веке, и сегодня довольно влиятельно, особенно в Сибири. Его последователей называют также «николаевскими беспоповцами», поскольку основное «оскудение священства» было связано с гонениями времен императора Николая Первого.

В отличие от всех остальных поповцев и большинства беспоповцев, «часовенные» избегали контактов с государственными властями как дореволюционной, так и советской России. Это происходило потому, что основой их согласия было не купечество (для которого такие контакты были жизненно необходимы), а нелегальное, но прекрасно организованное и сохранившееся до сих пор монашество. Закрытая от постороннего глаза среда «часовенных» превратилась в удивительный заповедник, где возродились очень многие традиции древней Церкви, – в том числе, традиции богословствования, соборов и, главное, строгой и по-настоящему «нестяжательной» монашеской жизни (в то время как монастыри тех согласий, где преобладал авторитет купечества, сильно выродились еще в течение XIX века, а в XX веке фактически упразднились). Вместе с тем, среде «часовенных» не был свойственен мрачноватый фанатизм некоторых беспоповских сект, и поэтому им удалось весьма гармонично соединить свое аутентично средневековое мировоззрение с реалиями современного мира. Движение «часовенных» породило огромную литературу, которая теперь начинает издаваться (но, например, такие важные документы, как трехтомный патерик «часовенных», пока все еще рассматриваются в этой среде как «внутренние» и в полном виде для публикации не предоставляются). (См. издание многих текстов сибирского старообрядчества и, прежде всего, «часовенных», а также историческое и библиографическое введение во всю эту проблематику в: ПОКРОВСКИЙ, 1999, 2005.)

Другая часть поповцев, не признавших белокрыницкую иерархию (так называемые «беглопоповцы»), в конце концов со-

здала свою собственную иерархию, и в этом ей помогла господствующая церковь, когда в ней самой начали происходить расколы под давлением большевиков. Два епископа господствующей церкви, Николай (Позднев) в 1923 году и Стефан (Расторгуев) в 1929 году, присоединились к старообрядцам и установили им иерархию, которая с 1963 года называется «Новозыбковской», так как резиденция первоиерарха переехала в г. Новозыбков на Брянщине. Сегодня Новозыбковская иерархия объединяет лишь незначительную часть поповцев. Ее официальное название – Русская Древлеправославная Церковь.

5.4. Единоверие

В 1800 году русское правительство заключило со старообрядцами унию, называвшуюся «единоверие», которая подразумевала создание церковных приходов старого обряда внутри государственной церкви. Светские власти учредили единоверие при сопротивлении церковных властей, и поэтому результат достигнутого компромисса был половинчатым. Старые обряды были разрешены в государственной церкви, но при этом соответствующие постановления соборов, предавших их анафеме, отменены не были. В церковной среде и светском законодательстве единоверие рассматривалось как нечто низшее по отношению к Православию. Шедшие еще при Екатерине разговоры о том, чтобы дать единоверцам своего епископа, подчиненного синоду господствующей церкви, продолжались до самой революции и так ничем не закончились.

В советский период единоверие практически прекратило свое существование. Однако в конце 1980-х – начале 1990-х оно начало возрождаться, резко поменяв свой «вектор». Теперь активные единоверцы представляют собой не бывших старообрядцев-«раскольников», а консервативных чад Московского патриархата, представляющих единоверие в качестве «альтернативного православия», которое может существовать внутри юрисдикции господствующей церкви, ведя «борьбу изнутри» за ее возвращение к древним неповрежденным вере и церковным обычаям.



Василий Великий. Лист из Синодика Леонтия Бунина.
Москва, 1700

Глава VII

Реформы Петра I и синодальный период государственной Церкви (1700–1917)

1. Ограничение патриаршей власти (1700–1721)

 *Библиографическое
замечание*

Относительно церковно-канонического смысла Петровских реформ на всем их протяжении см., главным образом, работы В. М. Живова: «Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII – начала XVIII века» (статья 1994 г.; ЖИВОВ, 2002, 344–363), «Церковные преобразования в царствование Петра Великого» (статья 1997 г.; ЖИВОВ, 2002, 364–380), «Культурные реформы в системе преобразований Петра I» (статья 1996 г.; ЖИВОВ, 2002, 381–435), а также ЖИВОВ, 2004.

Царь Петр I (1672–1725; взошел на престол в 1682 году, начал церковные реформы в 1698 году) упразднил патриаршество, чтобы сделать церковную организацию более зависимой от власти монарха. Упразднение было осуществлено в два этапа. Сначала власть патриарха была ограничена, а затем уничтожена.

Митрополит Ярославский Стефан Яворский указом Петра I от 16 декабря 1700 года был назначен «экзархом, блюстителем и администратором патриаршего стола». В более поздней литера-

туре его должность часто называют «местоблюститель патриаршего престола». В источниках того времени таких упоминаний почти нет, но все-таки наличие процитированной формулировки в Петровском указе не позволяет согласиться с В. М. Живовым, считающим, что должности местоблюстителя не было вообще, а московская автокефалия оказалась упразднена. Все-таки должность Стефана Яворского была обозначена вполне каноническим образом, и это была должность местоблюстителя престола («блюстителя... патриаршего стола») ²⁹.

После смерти патриарха Адриана (1700) формально патриархат существовал, но Московская кафедра овдовела. Петр I стремился закрепить такое положение дел. Его первоначальное решение состояло в том, чтобы акцентуировать зависимость Русской церкви по отношению к четырем Восточным патриархам. Еще с XVII века в России сохранялась привычка смотреть на четырех патриархов как на высшую инстанцию церковной власти, обладающей правом суда над патриархом Московским. Петр использовал это обстоятельство и подчеркнул его в повседневной церковной жизни введением обязательного церковного поминовения четырех Восточных патриархов на том месте, где прежде поминали за богослужением патриарха Московского.

Но и Российская господствующая церковь, и даже сами Восточные патриархи гораздо больше зависели от Московского царя, чем друг от друга. Это особенно стало ясно после Прутского похода 1711 года, когда, пусть на ничтожно малое время, небольшая часть христианских территорий Османской империи почувствовала освобождение от турецкого ига, когда впервые удалось отделить от Османской империи маленький кусочек земли, населенной христианами.

Еще в 1701 году, во время первой после смерти патриарха Адриана епископской хиротонии посвящаемый (Димитрий Туптало, митрополит Ростовский, 1651–1709), произнося архиерейскую присягу, обещал повиноваться Восточным патриар-

²⁹ Благодарю Д. А. Шабанова, обратившего мое внимание на этот факт.

хам. Позже, в первом десятилетии XVIII века, Петр I несколько раз официально обращался к Восточным патриархам для разрешения некоторых церковных вопросов. Во время богослужения имена Восточных патриархов поминались прежде имени старшего архиерея Московского патриархата.

В действительности за этим стояло стремление светских властей рассредоточить церковную власть, чтобы у нее не было единого автономного центра. Только один из Восточных патриархов, Досифей Иерусалимский, отказался вступать в сношения со Стефаном Яворским, называя его «*υραιολατινóφρων*» («греколатиномудренный») [PODSKALSKY, 1988, 274]. В устах Досифея «*υραιολατινóφρων*» значило то же самое, что и русское «пестрый».

Сам Петр избрал Стефана Яворского и вообще сделал ставку на духовенство западнорусского происхождения не в силу каких-либо догматических или богослужебных пристрастий, а исключительно из соображений кадровой политики. В великороссийских условиях западнорусские клирики не имели глубоких родственных и тому подобных связей и не могли образовывать кланов, а поэтому им ничего не оставалось, как быть послушными царю.

Изменения позиции Яворского во внутрицерковном конфликте обозначились уже после смерти Досифея, в 1712 году, когда Яворский стал искать примирения с консервативной оппозицией. Еще раньше Яворскому, несмотря на его латинские симпатии, удалось сплотить вокруг себя консервативный русский епископат, который надеялся на то, что царевич Алексей, наследник Петра I, придя к власти, восстановит патриаршество. Но эти надежды, как и надежды оппозиции в целом, рухнули после того, как Алексей был казнен в 1718 году по приказу своего отца. Начав с дела Алексея, Петр стал создавать новую систему церковной организации, чтобы устранить возможность восстановления патриаршества после своей смерти. Для этой цели ему был нужен человек с протестантскими взглядами. Таким человеком был Феофан Прокопович (1681–1736).

2. Учреждение Святейшего Правительствующего Синода (1721)

Прокопович стал архитектором нового устройства церкви, которое он описал в своем религиозно-политическом трактате *Духовный регламент* (это название является дословным переводом лютеранского термина «Kirchenordnung»). В 1721 году этот трактат был объявлен частью российского законодательства. Согласно П.В. Верховскому, давшему в 1916 году подробный анализ произведения Прокоповича, последний адаптировал для России нормы шведского и немецкого лютеранского устройства церкви, в соответствии с которым церковная организация была частью государственной системы в ранге министерства, подчиняющегося светскому правителю точно так же, как и любое другое министерство. Сначала духовное министерство называлось «коллегией», как и остальные министерства при Петре I, потом же оно было переименовано в «синод» – слово, более привычное для русского уха.

Епископы были обязаны действовать не только с согласия царя, но и в интересах царя, исполняя его волю. Такое устройство церкви резко противоречило священным канонам. *Регламент* был первым примером церковного законодательства, полностью, сознательно и вполне открыто порвавшего с каноническим правом Вселенской церкви. Это являлось главной причиной того, что официальное руководство Церкви оказалось так далеко от ее реальных нужд и реальной жизни.

Однако учреждение Синода должно еще было получить одобрение Восточных патриархов. Петр I и Прокопович незамедлительно, в 1721 году, написали в Константинополь, но в силу внешних обстоятельств положительный ответ был получен ими только в 1723 году. Как отметил Игорь Смолич, письмо Петра и Прокоповича содержало умышленно искаженный греческий перевод Петровского манифеста об учреждении Святейшего Синода. В их изложении полномочия Синода предстали

равными полномочиям патриарха, а это была прямая ложь. Кроме того, упомянув лишь вскользь о некоей «инструкции» (то есть *Регламенте!*), они ничего не сказали о том, что Синод получает статус одного из государственных министерств. Таким образом, патриархи благословили никогда в действительности не существовавшую систему: поместную церковь, возглавляемую коллективным «патриархом».

Яворский настаивал на том, чтобы четыре патриарха по-прежнему поминались во время богослужения. Эта мера подчеркивала бы временный характер синодального устройства, которое должно было быть упразднено с восстановлением патриаршества. Прокопович осознавал всю важность вопроса и добился отмены поминовения патриархов. Синодальное устройство было утверждено окончательно.

Оценивая синодальное устройство церковного управления со стороны канонической, в нем нельзя не заметить вопиющего пренебрежения каноническими нормами в той их части, которая говорит о независимости церковной власти от светской. Мы помним, что, в принципе, эта независимость была потеряна еще в Московской Руси, но тогда это еще не приводило к созданию целостной системы своеобразного антиканонического «права», а лишь иногда давало о себе знать в отдельных официальных церковных документах.

Но не все в синодальном строе было так уж однозначно. Вспомним еще и о другой особенности московского церковного строя – о московском «папизме» (когда всерьез считалось, что власть митрополита Московского, а потом патриарха есть более высокая степень священства, нежели епископская). Византийские святые отцы, начиная с Нила Кавасилы, квалифицировали такое учение как ересь, а не дисциплинарное нарушение. Синодальный строй решил проблему московского «папизма» радикально – ампутацией.

При патриаршем строе Московской церкви нарушалось два канонических принципа, а при синодальном осталось нарушение только одного из них. Правда, это теперь единственное на-

рушение многократно усилилось, но зато сам нарушаемый принцип имел для Церкви все-таки меньшее значение, чем тот, который теперь удалось соблюсти (ведь учение о священстве, нарушавшееся в московском понимании патриаршества, принадлежит непосредственно к области догматики, а не просто церковного управления и дисциплины).

3. Развитие Петровских реформ в XVIII столетии

Прокопович оставался у власти до самой смерти (1736). Он использовал это время, чтобы подавить оппозицию среди епископата, расправляясь с наиболее последовательными приверженцами старого порядка. Его личные враги были одновременно явными или скрытыми противниками синодального устройства. Те епископы, которые дожили до глотка свободы в 1740 году, когда окончилось деспотическое правление Анны Иоанновны (1730–1740), были уже немощны и стояли одной ногой в могиле, как, например, самый видный из соратников Стефана Яворского архиепископ Тверской Феофилакт Лопатинский, умерший в 1741 году вскоре после того, как он был выпущен на волю и оправдан (в 1740).

Годы правления дочери Петра I Елизаветы (1741–1761) были относительно спокойными для Церкви вследствие личного благочестия императрицы. В долгий период царствования Екатерины II (1762–1796), напротив, были разрушены остатки церковной независимости, уцелевшие во время Петровских реформ, – церковно-монастырское землевладение и монашество.

Екатерининский указ 1764 года уничтожил главный плод победы иосифлян над нестяжателями в XVI веке – сохранение церковно-монастырского землевладения. Тогда, двумястами годами раньше, цари отдавали земли Церкви в обмен на поддержку все

еще шаткого самодержавия. Теперь же государство настолько усилилось, что стало способно вернуть кесарю кесарево, не спрашивая мнения Божия. Однако для остатков церковной организации, переживших Петровские реформы, этот акт означал потерю последнего элемента фактической независимости. Начиная с этого времени (и до 1917 года), епископы господствующей церкви – государственные чиновники, получающие жалованье из государственной казны.

Только один епископ отважился открыто протестовать. Им был Ростовский митрополит Арсений Мацеевич (1697–1772). В своей критике текущей антицерковной политики он не остановился даже перед авторитетом Петра I, к которому он совершенно справедливо возводил ее принципы. В итоге митрополит Арсений был низложен, расстрижен, заключен в тюрьму и, в конце концов, умер в ревельском каземате. Императрица считала его своим личным врагом, а народ чтит как мученика.

В том же 1764 году Екатерина издала еще один указ, жестко ограничивший количество монастырей и общее число монахов в них. В соответствии с указом, большинство русских монастырей были преобразованы в мирские приходы. Стало почти невозможно постричься в монахи, будучи трудоспособным человеком. Как следствие этого, возрождение русского монашества, для которого особенно много сделал Паисий Величковский, происходило не в России, а в соседней Румынии (см. подробно, с полной современной библиографией, в кн.: ЖГУН, ЖГУН 2004).

После смерти Екатерины II (1796) правительство примерно до 30-х гг. XIX века не проводило никакого последовательного курса в отношении Церкви. Это было время экспериментов, как правило, поверхностных, которые, впрочем, все были более или менее опасны для православия. Эпоха Петровских реформ завершилась.

4. XIX столетие. Основные тенденции

С начала XIX века Русская церковь постепенно оправлялась от «паралича» (выражение Ф. М. Достоевского), вызванного преобразованиями Петра I. Однако отношение к Православию в русском обществе ухудшалось гораздо быстрее. По прошествии некоторого времени – после того, как произошла смена поколений – начали сказываться последствия реформ. Русские люди переставали всерьез относиться к уставам и вероучению Православной церкви, фактически отпадая от нее целыми социальными слоями.

К концу XVIII века Русская церковь потеряла ту часть своей паствы, которая принадлежала к аристократии, в первой половине XIX века – другую часть, состоявшую в основном из мелкопоместного дворянства, к середине XIX века – разночинцев, в особенности же молодых людей. К 60-м гг. XIX столетия абсолютное большинство студентов университетов были атеистами или, в лучшем случае, агностиками. Даже те, кто был занят духовными поисками, не принимали церковную организацию всерьез.

Среди образованных людей вошло в моду увлечение мистическими учениями, некоторые даже вступали в мистические секты, особенно в те, которые исповедовали культы с привкусом протестантского пиетизма. Даже такие крупные аскетические писатели, как, например, Феофан Затворник (Говоров; 1815–1894), епископ на покое, переведший с греческого языка на русский большое число аскетических сочинений, в своих собственных произведениях, как первым отметил Г. Флоровский, вторят протестантским авторам в вопросах, связанных с догматическими основами аскетизма, например относительно созерцания света при молитве. Эти пиетистские влияния были тем более сильны среди религиозных писателей, вышедших из светской среды, – таких как, например, Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), основоположник философско-богословского течения славянофильства, – и среди литературных писателей с христианскими

взглядами, из которых в первую очередь следует назвать Федора Михайловича Достоевского (1821–1881).

Среди купечества и крестьянства ослабление авторитета Церкви привело к успеху сект, а среди крестьян, переехавших в город и работавших на фабриках, – к небывалому прежде падению нравственности.

По мнению знаменитого аскетического писателя епископа Игнатия (Брянчанинова; 1807–1867), которое разделял и православный мыслитель Константин Леонтьев (принявший монашеский постриг под именем Климента; 1831–1891), проблема спасения Русской церкви и Российского государства потеряла свою актуальность: катастрофа для обоих неизбежна в относительно скором времени. Следовательно, в действительности проблема, согласно Леонтьеву, заключалась теперь в том, как жить *после катастрофы*. По оценке Феофана Затворника, время, оставшееся Русской церкви, было равно сроку жизни двух поколений. Как мы видим, он не ошибался.

Главной тенденцией в церковном управлении было перераспределение власти внутри Синода: все больше власти сосредотачивалось в руках обер-прокурора и, соответственно, все меньше ее оставалось у епископов. Должность обер-прокурора создавалась Петром I как должность секретаря. К 30-м годам XIX века она становится *de facto* министерской, тогда как посты других членов Синода, включая архиереев, трансформируются в посты глав департаментов, подчиненных обер-прокурору. Как ни забавно, и в то же время, как ни печально, Церковь даже выигрывала от того, что фактические принципы синодального устройства теперь еще больше противоречили священным канонам: опытный государственный бюрократ знал больше толка в деле управления Церковью, чем епископ, избранный через склеротическую систему церковной иерархии.

Бесспорным достижением XIX века является подъем монашеского движения, который происходил в разных духовных традициях. Важнейшими центрами монастырской жизни были Оптиная пустынь близ Калуги, Валаамский монастырь на Ладож-

ском озере, монастырь Св. Пантелеимона и некоторые другие, менее крупные, монастыри на Афоне. (Русские стали главной движущей силой возрождения афонского монашества после его упадка, вызванного Греко-турецкой войной 1821–1829 годов.) К началу XX столетия важным центром русского монастырского движения становится Кавказ, прежде всего Грузия и Абхазия.

Наконец, ближе к концу XIX века все более ощутимым становится процесс возвращения в лоно Церкви, к строгому Православию, небольшой, но активной части интеллектуальной элиты. Ее видным представителем был Константин Леонтьев, ученик афонского старца русского происхождения Иеронима и старца Оптиной пустыни Амвросия.

5. Крах государственной Церкви в 1917 году и его последствия

5.1. Предреволюционное положение

Накануне февраля 1917 года церковная организация находилась под контролем двух сил – светской и церковно-иерархической. Высшее управление осуществлялось светской властью – царем через обер-прокурора. Очень часто, вследствие личного благочестия царя Николая II (1894–1917, †1918) и его семьи, светская власть попадала под влияние религиозных нонконформистов, которые, в отличие от членов Синода, понимали реальные нужды Православной церкви.

Так, в 1903 году, несмотря на возражения со стороны Синода, был причислен к лику святых Серафим Саровский (1759–1833; один из наиболее почитаемых русских святых). Торжества канонизации прошли в личном присутствии Николая II. Однако мягкое отношение царя к религиозным ревнителям имело и свою обратную сторону: невозможно отрицать факт ненормального влияния на царскую семью харизматической личности Григория Распутина (1865–1916), сочетавшего в себе фанатичную

религиозность с трезвой расчетливостью и умением извлекать выгоду из своей близости ко двору.

Положение епископов в Синоде стало более весомым. Причина была та же: благочестие Николая II. Однако это привело, в основном, к усилению противоречий в церковной политике, которые проявились, например, в истории с русскими монахами на Афоне, в 1913 году осужденными Синодом за ересь «имябожия», но, в конечном итоге, взятых царем и частью иерархии под свою защиту. Греки воспользовались ситуацией, чтобы спровоцировать русское правительство на проведение массовой депортации русских монахов с Афона. Русское присутствие на Афоне как церковно и политически значимое явление окончилось и никогда более не возобновлялось. Но в этой истории есть и положительные моменты: она выявила разрыв между исихастской традицией и учением св. Григория Паламы с одной стороны, и богословскими взглядами членов Синода, с другой. Некоторые светские мыслители обратили внимание на то, что учение св. Григория Паламы занимает важное место в православной традиции, и это, в свою очередь, стимулировало дальнейшее изучение наследия Отцов Церкви. Работы русских эмигрантов в этой области заложили основы современного «неопатристического» православного богословия.

С 1905 года отменяются все ограничения, существовавшие для вероисповедания старообрядцев. В действительности эта свобода вероисповедания для старообрядцев последовательной не была, но ее хватило, чтобы старообрядчество смогло по-новому поставить себя в русском обществе. По крайней мере, культурная пропасть между ним и господствующей Церковью сократится заметно, и это окажется очень важным уже в период гонений 1920-х годов.

В начале XX столетия усиленно обсуждался вопрос о восстановлении патриаршества и Поместных соборов. Синодальный строй церковного управления критиковался главным образом сторонниками демократического устройства церкви. Многие, особенно среди приходских священников, были сторонниками собо-

ров, рассматриваемых как демократический орган управления, и противниками патриаршества, воспринимаемого как восточное папство (подробнее об этих и других дискуссиях того времени: ФИРСОВ, 2002). Нельзя сказать, чтобы в российской традиции эта последняя точка зрения была совсем уж неправильной...

5.2. Восстановление патриаршества

После февральской революции 1917 года, свергнувшей с престола последнего русского царя, высшая власть над Церковью перешла к Временному правительству, которое объявило себя светским, но в отношении Церкви присвоило себе все полномочия православного русского монарха. Уничтожение монархии было принято восторженно большинством духовенства, начиная с членов Святейшего Синода³⁰. Из высшего духовенства только митрополит Московский и Коломенский Макарий (Невский, 1835–1926), в прошлом выдающийся алтайский миссионер, осмелился дать понять, что не может признать за безрелигиозным Временным Правительством полномочия православного монарха. Он был тут же выведен из состава Синода и насильственно смещен с Московской кафедры. Митрополит не признал своего низложения и отреагировал по церковным правилам: запретил в священнослужении все духовенство Московской епархии, которое перестало его почитать как правящего архиерея. Под запретом оказалось, за редкими исключениями, почти все духовенство епархии. Уже в июне 1917 года это находившееся под запрещением духовенство избрало себе нового митрополита – архиепископа Тихона (Белавина), будущего патриарха.

Впрочем, синодальная «симфония» с Временным правительством была насыщенной событиями, но недолгой.

Архиереи умело воздействовали на правительство, побудив его предпринять шаги по подготовке Поместного собора. Собор открылся на праздник Успения Богоматери, 15 (28) августа

³⁰ Теперь об этом появилось подробное и тщательно документированное исследование: БАБКИН, 2007.

1917 года. На собор попытался явиться митрополит Макарий с жалобой по своему делу, но к участию в заседаниях его не допустили, даже не пытаясь подыскать этому канонические основания.

Вскоре после начала работы собора произошел октябрьский переворот. Временное правительство было низложено. Это событие определило выбор собора, большинству из участников которого «восточный папизм» стал теперь однозначно милее «демократии»: они быстро перестали спорить о надобности патриаршества и проголосовали за его восстановление. Первым патриархом после Синодального периода был избран Тихон (Белавин; 1917–1925).

Помимо избрания патриарха собор обсуждал и некоторые другие вопросы, но его заседания в 1918 году были прерваны большевиками, и других решений, повлиявших сколько-нибудь глубоко на церковную жизнь, собор так и не принял. Нельзя сказать, чтобы члены собора успели дать себе отчет в том, насколько масштабные изменения ожидают теперь всю церковную жизнь. Поэтому, может быть, и не следует чрезмерно жалеть о преждевременном завершении работы собора.

Примирение патриарха Тихона с митрополитом Макарием состоялось окончательно в 1920 году, когда митрополит Макарий принял от Синода при патриархе Тихоне пожизненный почетный титул митрополита Алтайского.

5.3. Обновленчество

В 1922 году большевики инспирировали церковный раскол, поддержав оппозиционное Тихону движение так называемых «обновленцев» – духовенства, лояльно настроенного к советской власти. Однако обновленцам не удалось получить сколько-нибудь заметной поддержки со стороны верующих, несмотря на то, что их деятельность была признана Константинопольскими патриархами Григорием VII (1923–1924) и Василием III (1925–1929).

Патриарх Григорий, поддерживая решения обновленческого Московского собора 1923 года, на котором обновленцы объявили Тихона низложенным, направил в 1924 году патриарху Тихону специальное послание с предложением, ради мира церковного, устранившись от дел и вообще упразднить в Российской церкви институт патриаршества.

В 1945 году обновленчество было окончательно ликвидировано той же самой советской властью, которой оно было создано. Большинство деятелей обновленчества были приняты в созданную по указанию Сталина в 1943 году Московскую патриархию.

5.4. Церковные разделения в период гонений

В 20-е годы XX века и бывшая государственная, и старообрядческая церкви пережили несколько волн репрессий, направленных на дезорганизацию их управленческих структур. В следующее десятилетие прокатилось еще несколько волн репрессий, гораздо более жестоких, почти полностью уничтоживших епископат и монашество. К 1940 году на территории СССР осталось всего несколько сотен церковных приходов. За первые 20 лет советского режима Российская церковь, вероятно, более увеличила число мучеников, чем христианская Церковь в целом за всю историю своего существования.

К концу 20-х годов под большевизмским гнетом бывшая государственная церковь разделилась на четыре основные церковные организации (это не говоря о Грузинской церкви, а также эмигрантской епархии в Париже, которая образовала в 1931 году Русский Западно-Европейский экзархат под омофором патриарха Константинопольского).

Первая, единственная легальная в России, возглавлялась митрополитом Сергием (Страгородским) (1867–1944), который в 1943 году был назначен патриархом по распоряжению Сталина. С этого времени церковь, государственно признанная в СССР, перестала подвергаться репрессиям – ценой потери своей независимости (произошедшей еще в 1927 году, когда

Сергий издал специальную «декларацию» о лояльности и пошел на раскол с большинством епископата) и превращения в инструмент советской внутренней и внешней политики. Разумеется, речь шла о какой-то обеспеченности безопасности только административного аппарата как такового, а не каких бы то ни было людей лично. В СССР вообще не существовало такой организации, личный состав которой не подвергался бы репрессиям хотя бы только по процентной норме, спускавшейся для каждой кампании.

Во вторую обособленную церковную организацию, нелегально существовавшую внутри России, выделилась Катакомбная церковь, первоначально возглавлявшаяся Петроградским (Санкт-Петербургским) митрополитом Иосифом (Петровых; 1872–1937, новомученик).

Третьей самостоятельной церковной организацией стала Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), которая была основана эмигрантскими общинами, разорвавшими общение с митрополитом Сергием. Во главе ее встал митрополит Киевский и Галицкий Антоний Храповицкий (1863–1936).

Четвертой стала автокефальная церковь в новообразованном государстве Польском, от которой позже образовались украинские и белорусские эмигрантские церковные организации, устроенные аналогично РПЦЗ.

Все эти организации, в тех или иных модификациях, существуют до нашего времени. Обзор их истории и современного состояния не входит в нашу задачу.

Заключение

Общерусская православная традиция

Говоря об успехах или неудачах Православной церкви в той или иной среде, можно исходить из различных критериев. Например, у историков часто это критерии светские – вроде пользы того или иного государства. Но можно исходить и из тех критериев, которые существуют в самой православной традиции и определяются церковными догматами и канонами.

С такой точки зрения может показаться, что дела православия как в западнорусском, так и восточнорусском мире были довольно-таки плохи. С одной стороны – московское «ханство», с другой – литовско-польский разновверный «салат»...

А где было православие?

У православия всегда был свой собственный интерес, и оно использовало в своих целях светские политические противоречия между католическим Западом, подавлявшим его вероучение (догматику), и московским Востоком, подавлявшим организацию его церковной жизни (канонические структуры).

Недостатки западной редакции русской православной традиции исправлялись в редакции восточной, а недостатки восточной – в западной, и за счет этого сохранялось целое: общерусская православная традиция, как можно было бы ее назвать в духе терминологии Н. С. Трубецкого.

В Москве без опоры на Запад нельзя было сохранить каноны, а на Западе без опоры на Москву – догматы. Разумеется, такое ис-

торическое обобщение нужно считать лишь очень грубым приближением к действительности, поскольку в реальной жизни нарушения канонов влекут за собой нарушения догматические, а нарушения догматические – нарушения канонов, но все же оно позволяет обозначить самые главные закономерности русской церковной истории.

На Западе и на Востоке, в каждой из своих редакций, русская православная традиция получала «травмы, несовместимые с жизнью». Но она выживала потому, что была единой и общерусской и поэтому не была тождественна ни одной из своих редакций. Конечно, если смотреть по византийским стандартам, то это была не столько жизнь, сколько выживание, – но все-таки именно выживание, а не смерть.

Православие лавировало. То оно использовало литовскую свободу для бегства от московской тирании и создания православных интеллектуальных центров. С этого начиналось даже такое важнейшее для всей культурной истории славян явление, как православное церковнославянское книгопечатание: Иван Федоров смог развернуть свою деятельность, только эмигрировав из Москвы. То оно опиралось на московскую государственную мощь для защиты от католического прессинга. И опять с большими общеполитическими последствиями: только из-за этого состоялось присоединение к Московскому государству Левобережной Украины.

Затем, уже с самого начала Петровской эпохи, то есть с конца XVII века, стала происходить искусственная «гомогенизация» общерусской христианской традиции – насильственное объединение и смешение русского церковного Запада с русским церковным Востоком. При этом они все равно сохраняли между собой какое-то подобие равновесия: ключевые должности в московской административной системе заняли носители западнорусской (украинской и белорусской) церковной культуры.

В созданной Петром (а отчасти намеченной уже Алексеем Михайловичем) Санкт-Петербургской империи биполярность

не пропала, а лишь произошла интериоризация Запада: начиная с Симеона Полоцкого и Феофана Прокоповича, главные источники догматических искажений православного вероучения переместились с западных окраин русского культурного мира в его столицы – в Москву и в Санкт-Петербург, которые оставили за собой, разумеется, и прежний статус Москвы как главного источника искажений канонических.

Церковная эмиграция также все более оказывалась внутренней (хотя параллельно происходило и «освоение» ближних Восточноевропейских территорий – например, монахами Паисия Величковского и некоторыми старообрядцами). Такой «внутренней эмиграцией» в той или иной степени были все старообрядцы, а также многие выдающиеся деятели господствующей церкви – такие, как Игнатий Брянчанинов, А. С. Хомяков и Константин Леонтьев. Петровская империя оказалась столь просторной, что дала некоторое место и для православной «внутренней эмиграции», но для русской православной традиции в целом это стало эпохой очевидного упадка.

Русское православие лавировало между Западом и Востоком, и только благодаря этому сохранилось. В петровской империи его попытались этой возможности лишить, искусственно «гомогенизовав» русскую православную традицию (и даже более того: смешать с ней еще и совсем самостоятельную православную традицию грузинскую). Из этого не вышло ничего хорошего ни для православия, ни для государства.

При первой же возможности, как только петровское государство распалось, все существовавшие в нем в насильственном смешении православные традиции разделились вновь, причем на сей раз с большим потенциалом взаимного отталкивания. Последующие советские объединительные эксперименты положения никак не улучшили.

К чему это приведет в дальнейшем? Восстановится ли гармоничная биполярность общерусской православной традиции, или же ее восточной и западной редакциям предстоит разделиться навсегда?

Теоретически возможно и то, и другое. Мы не будем гадать о конечных исторических судьбах, а скажем лишь о том, что можно знать наверняка, – о поведении людей верующих. Для них не изменилось ничего по сравнению с написанным Н.С.Трубецким в 1927 году (*Ответ Д. И. Дорошенко на его критику статьи Трубецкого «К украинской проблеме»*; ТРУБЕЦКОЙ, 1995, 396–397. – Курсив мой. Авт.):

«...В вопросе о взаимоотношениях двух редакций русской культуры в XVII в. приходится констатировать, что существовали и отталкивания, и притяжения, *но притяжения превозмогли*. И превозмогли они потому, что существовало сознание общерусского единства и общности национальных задач. *Как для москвичей, так и для украинцев национальная проблема была прежде всего религиозной* и основной национальной задачей представлялось сохранение чистоты русского православия... Это сознание существования общерусских задач, а следовательно, и общерусского единства есть исторический факт огромной важности. Не подлежит сомнению, что наряду с этим сознанием существовало и сознание своеобразности и особенности обеих разновидностей русского племени. Но именно сопряжение того и другого (т.е. сознание единства целого и сознание своеобразия его частей) и позволяет нам говорить о двух индивидуациях единой национальной личности, о двух редакциях русской культуры».

Литература

- АКЕНТЬЕВ, 1995 – К. К. АКЕНТЬЕВ. Мозаики Киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение 1 (1995) [*Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Труды XVIII Международного конгресса византистов (Москва, 8–15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа*. Под ред. К. К. Акентьева]. С. 75–94.
- АБЕЛЕНЦЕВА, 2008 – О. А. АБЕЛЕНЦЕВА. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. СПб.: Альянс-Архео, 2008 (издано после того, как настоящая книга уже была сдана в печать).
- АОИЮЗР, 1861 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею [Под ред. Н. Костомарова]. Т. 3: 1638–1657. СПб.: Типография Кулиша, 1861.
- АЮЗР, 1872 – Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 5. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 гг.) / Изд. С. А. Терновский. Киев: Временная комиссия для разбора древних актов, 1872.
- БАБКИН, 2007 – М. А. БАБКИН. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М.: Государственная Публичная историческая библиотека, 2007.
- БАРСКОВ, 1912 – Я. Л. БАРСКОВ. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912 (Летопись занятий Императорской Археографической комиссии, т. XXIV, отд. оттиск).
- БЛДР, 2001 – Библиотека литературы Древней Руси. Том 11: XVI век. СПб.: Наука, 2001. (Весь том занимают сочинения князя Андрея Курбского и Ивана Грозного.)

- БЛДР, 2005 – Библиотека литературы Древней Руси. Том 7: Вторая половина XV века. СПб.: Наука, 2005.
- БУБНОВ, 1995 – Н. Ю. БУБНОВ. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб.: Изд-во БАН, 1995.
- ВЛАСОВСЬКИЙ, 1998 – І. Ф. ВЛАСОВСЬКИЙ. Нарис історії Української Православної Церкви. У 4 т., 5 кн. Нью-Йорк: Укр. Православ. Церква в З. Д. А., 1955–1966. Репринт: Київ: Либідь, 1998.
- ВОДОВ, 1999 – В. А. ВОДОВ. Новгород и Флорентийская уния // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. Под ред. Е. А. Мельниковой, Т. Н. Джаксон. М.: Языки славянской культуры, 1999 (Studia Historica). С. 42–46.
- ВОЗНЯК, 1992 – М. ВОЗНЯК. Історія української літератури. У двох книгах. Книга перша. Видання 2-ге, виправлене. Львів: Світ, 1992.
- ДЕМКОВА, 1998 – Н. С. ДЕМКОВА. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998.
- ДМИТРИЕВ, 1990 – М. В. ДМИТРИЕВ. Православие и реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М.: Изд-во МГУ, 1990.
- ДМИТРИЕВ, 2002 – М. В. ДМИТРИЕВ. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М.: Изд-во МГУ, 2002.
- ДМИТРИЕВА, 1955 – Р. П. ДМИТРИЕВА. Сказание о князьях Владимирских. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
- ДОБРОКЛОНСКИЙ, 2001 – А. П. ДОБРОКЛОНСКИЙ. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2001. (Материалы по истории Церкви; кн. 25).
- ЕМЧЕНКО, 2000 – Е. Б. ЕМЧЕНКО. Стоглав. Исследование и текст. М.: Индрик, 2000 (Памятники древней письменности).
- ЕРЕМИН, 1955 – Иван Вышенский. Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. ЕРЕМИНА. Ленинград: Изд-во АН СССР, 1955 (Литературные памятники).
- ЖГУН, ЖГУН, 2004 – Прп. Паисий Величковский. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П. Б. ЖГУН, М. А. ЖГУН. М.: Русский на

- Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь, 2004 (Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- ЖИВОВ, 2002 – В. М. ЖИВОВ. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2002 (Studia Philologica).
- ЖИВОВ, 2004 – В. М. ЖИВОВ. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004 (Научное приложение. Вып. XLII).
- ЖИЛИНА, 2001 – Н. В. ЖИЛИНА. Шапка Мономаха. Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001.
- ЗЕМА, 2003 – В. Є. ЗЕМА. Флорентійська унія та автокефалія церкви // Український історичний журнал. 2003. № 1. С. 53–67.
- ЗИМИН, 1991 – А. А. ЗИМИН. Витязь на распутье: феодальная война в России XV в. М.: Мысль, 1991.
- КАЗАКОВА, 1960 – Н. А. КАЗАКОВА. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1960.
- КАЛУГИН, 1998 – В. В. КАЛУГИН. Андрей Курбский и Иван Грозный. М.: Языки русской культуры, 1998 (Studia Philologica).
- КАПТЕРЕВ, 1996 – Н. Ф. КАПТЕРЕВ. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. 2 тома. Сергиев Посад: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909, 1912. Репринт: М.: Изд-во Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
- КАШТАНОВ, 2004 – Россия и греческий мир в XVI веке. В двух томах. Т. 1. Отв. ред. С. М. Каштанов. Подготовили к публикации: С. М. КАШТАНОВ и Л. В. СТОЛЯРОВА, при участии Б. Л. ФОНКИЧА. М.: Наука, 2004.
- КИСТЕРЕВ, 2004 – С. Н. КИСТЕРЕВ. Источники о пребывании Рязанского епископа Ионы в Константинополе // Россия и Христианский Восток 2–3. 2004. С. 41–68.
- КОБЯК и др., 2005 – Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос / Изд. подготовили Н. А. КОБЯК, А. И. ПЛИГУЗОВ, Е. В. КРУШЕЛЬНИЦКАЯ, А. Л. ЛИФШИЦ, Э. В. ШУЛЬГИНА. М.: Индрик, 2005.
- КОЛЕСОВ, РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, 2000 – Домострой. Издание подготовили В. В. КОЛЕСОВ, В. В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ. СПб.: Наука, 2000 (Литературные памятники).

- ЛЕВИЦКИЙ, 1885 – О. [И.] ЛЕВИЦКИЙ. Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский // Памятники русской старины в западных губерниях Империи, издаваемые по Высочайшему Повелению П. Н. Батюшковым. Т. VIII. СПб.: Типография и хромолитография Траншеля, 1885. С. 308–341.
- ЛИХАЧЕВ, 1908 – Н. П. ЛИХАЧЕВ. Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. СПб.: Изд. Общества любителей древней письменности, 1908 (Памятники древней письменности и искусства, CLXVIII).
- ЛОМИЗЕ, 1994 – Е. М. ЛОМИЗЕ. Константинопольская патриархия и церковная политика императоров с конца XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439) // Византийский временник 55. 1994. С. 104–110.
- ЛОМИЗЕ, 1997 – Е. М. ЛОМИЗЕ. Письменные источники сведений о Флорентийской унии на Московской Руси в середине XV в. // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. 1997. С. 69–85.
- ЛУРЬЕ, 1988 – Я. С. ЛУРЬЕ. Иона [епископ Рязанский, митрополит Московский] // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI вв.). Часть 1. А–К. Ленинград: Наука, 1988. С. 420–426.
- ЛУРЬЕ, 1994а – Я. С. ЛУРЬЕ. Духовное завещание митрополита Ионы (1452/1453–1461) // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1993. М.: Наука, 1994. С. 5–14.
- ЛУРЬЕ, 1994б – Я. С. ЛУРЬЕ. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб.: Дмитрий Буланин; Institut d'études slaves, 1994.
- ЛУРЬЕ, 2000а – В. М. ЛУРЬЕ. Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000 (Богословская и церковно-историческая библиотека).
- ЛУРЬЕ, 2000б – В. М. ЛУРЬЕ. Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после Великого Раскола // Мир Православия. Сб. научных статей. Вып. 3. Отв. ред. митрополит Волгоградский и Камышинский Герман. Волгоград: Изд-во Волгоградского университета, 2000. С. 150–178.
- ЛУРЬЕ, 2006 – В. М. ЛУРЬЕ. Догматическая алхимия. К характеристике источников и догматического содержания послания пресвитера Василия

- из Дольней Руси, 1511 года // Мир Православия. Сб. научных статей. Вып. 6. Отв. ред. митрополит Волгоградский и Камышинский Герман. Волгоград: Изд-во Волгоградского университета, 2006. С. 224–242.
- ЛУРЬЕ, РЫКОВ, 1981 – Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Текст подготовили Я. С. ЛУРЬЕ и Ю. Д. РЫКОВ. М.: Наука, 1981. Репринт: 1993 (Литературные памятники).
- МАКАРИЙ, 1994–1999 – МАКАРИЙ (БУЛПАКОВ). История Русской Церкви (9 книг в 11 частях + дополнительный том); М.: Издательство Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1999.
- МЕЙЕНДОРФ, 1997 – И. МЕЙЕНДОРФ. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997 (Subsidia Byzantinorossica, 2).
- МИЦЬКО, 1990 – І. З. МИЦЬКО. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ: Наукова думка, 1990.
- ОПАРИНА, 1998 – Т. А. ОПАРИНА. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск: Наука, 1998.
- ОПАРИНА, 2004 – Т. А. ОПАРИНА. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток 2–3. 2004. С. 288–325.
- ОПАРИНА, 2007 – Т. А. ОПАРИНА. Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
- ПАНИЧ, 2004 – Т. В. ПАНИЧ. Книга Щит веры в историко-литературном контексте конца XVII века. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2004.
- ПОКРОВСКИЙ, 1999, 2005 – Духовная литература староверов востока России. XVIII–XX вв. / Отв. ред. Н. Н. ПОКРОВСКИЙ. Том 1 (издан без указания номера тома и вообще без обозначения принадлежности к многотомному изданию). Т. 2. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 1999, 2005 (История Сибири. Первоисточники. Вып. IX, XII).
- ПРОХОРОВ, 2000 – Г. М. ПРОХОРОВ. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Изд. 2-е, испр., доп. В 2 тт. СПб.: Алетейя, 2000 (Византийская библиотека: Исследования).

- ПРОХОРОВ, 2005 – Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подготовил Г. М. ПРОХОРОВ. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005 (Библиотека христианской мысли. Источники).
- РИБ, 1908 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. Памятники XI–XV в. / [Изд. А. С. ПАВЛОВ]. Изд. 2-е. [Изд. В. Н. БЕНЕШЕВИЧ]. СПб., 1908.
- РФА, 1986–1992 – Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века / Сост. А. И. ПЛИГУЗОВ, Г. В. СЕМЕНЧЕНКО. Под ред. В. И. БУГАНОВА. Части I–V. М.: Институт истории СССР АН СССР, 1986–1992. [Сплошная пагинация для всех частей.]
- РФА 2008 – Русский феодальный архив XIV – первой половины XVI века / Сост. А. И. ПЛИГУЗОВ. М.: Языки славянских культур, 2008 (Studia Historica).
- СЕВАСТЬЯНОВА, 2007 – С. К. СЕВАСТЬЯНОВА. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М.: Индрик, 2007.
- СЕНИЦЫНА, 1977 – Н. В. СЕНИЦЫНА. Максим Грек в России. М.: Наука, 1977.
- СЕНИЦЫНА, 1998 – Н. В. СЕНИЦЫНА. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
- СЕНИЦЫНА, 2006 – Н. В. СЕНИЦЫНА. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.
- СЕНИЦЫНА, 2008 – Преподобный Максим Грек. Сочинения / Отв. ред. Н. В. СЕНИЦЫНА. Т. 1. М.: Индрик, 2008.
- СКРЫННИКОВ, 1983 – Р. Г. СКРЫННИКОВ. Борис Годунов. М.: Наука, 1983.
- СОЛОВЬЕВ, 1997 – С. М. СОЛОВЬЕВ. История России с древнейших времен. Т. 14 [1-е изд. – 1864] // С. М. СОЛОВЬЕВ. Сочинения. В 18 книгах. Книга 7: История России с древнейших времен. Т. 13–14 / Отв. ред. Н. А. Иванов. М.: Голос; Колокол-Пресс, 1997.
- СТАРОДУБ, 2002 – А. СТАРОДУБ. Православна Церква в Польщі на початку 1920-х рр. крізь призму судового процесу над Павлом Латишенком (архімандритом Смарагдом) // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства НАН України. Т. 8, ч. II. 2002. С. 151–177.

- ТИТОВА, 2003 – Л. В. ТИТОВА. Послание дьякона Федора сыну Максиму – литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003.
- ТИХОМИРОВ, 1992 – Л. А. ТИХОМИРОВ. Монархическая государственность. СПб.: Российский имперский союз-орден, 1992. [1-е издание – 1905].
- ТРУБЕЦКОЙ, 1995 – Н. С. ТРУБЕЦКОЙ. История. Культура. Язык / Сост. и общ. ред. В. М. Живова. М.: Изд. Группа «Прогресс», 1995.
- УЛЬЯНОВСКИЙ, 2005 – В. И. УЛЬЯНОВСКИЙ. Смутное время. М.: Европа, 2005 (Серия «Империи»).
- УЛЬЯНОВСКИЙ, 2004 – В. И. УЛЬЯНОВСКИЙ. Митрополит Київський Спиридон: образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ: Либідь, 2004.
- УСПЕНСКИЙ, 1998 – Б. А. УСПЕНСКИЙ. Царь и Патриарх. Харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998.
- ФИЛЮШКИН, 2007 – А. И. ФИЛЮШКИН. Андрей Михайлович Курбский. Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского и Ивана Грозного. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
- ФИРСОВ, 2002 – С. ФИРСОВ. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002 (Серия: Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период).
- ФЛОРОВСКИЙ, 1983 – Г. В. ФЛОРОВСКИЙ. Пути русского богословия. Изд. 2-е. Paris: YMCA-Press, 1983. (Существует много перепечаток этого издания, в том числе в России.)
- ФЛОРИЯ, 1996–1999 – Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. / Ответственный редактор Б. Н. ФЛОРИЯ. Часть I: М. В. ДМИТРИЕВ, Б. Н. ФЛОРИЯ, С. Г. ЯКОВЕНКО. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. Часть II: М. В. ДМИТРИЕВ, Л. В. ЗАБОРОВСКИЙ, А. А. ТУРИЛОВ, Б. Н. ФЛОРИЯ. Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. М.: Ин-дрик, 1996, 1999 (Библиотека Института славяноведения).
- ФЛОРИЯ, 1999 – Б. Н. ФЛОРИЯ. Попытка осуществления церковной унии в Великом Княжестве Литовском в последней четверти XV – начале

- XVI века. // Славяне и их соседи. Вып. 7. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII века. М.: Наука, 1999. С. 42–57. (Переиздано в составе ФЛОРИЯ, 2007.)
- ФЛОРИЯ, 2007 – Б. Н. ФЛОРИЯ. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье: Сборник. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2007.
- ФОНКИЧ, 1969 – Б. Л. ФОНКИЧ. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // Византийский временник 29. 1969. С. 275–299.
- ФОНКИЧ, 1977 – Б. Л. ФОНКИЧ. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М.: Наука, 1977.
- ЧИСТОВ, 2003 – К. В. ЧИСТОВ. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- ХОРУЖИЙ, 2004 – Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. ХОРУЖЕГО. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.
- ЧАЙЧЕНКО, 2003 – О. ЧАЙЧЕНКО. Укри-арії: Дослідження родоводу українців. Київ: Воєнне видавництво України «Варта», 2003.
- ШИНКАРУК и др., 1988 – В. И. ШИНКАРУК, В. М. НІЧИК, А. Д. СУХОВ (редколлегия). Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI–початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. Київ: Наукова думка, 1988 (Пам'ятки філософської культури українського народу).
- ШМИДТ, 1999 – С. О. ШМИДТ. Россия Ивана Грозного. М.: Наука, 1999.
- ШМИДТ, 2004 – Патриарх Никон. Труды / Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. ШМИДТА. М.: Изд-во МГУ, 2004.
- ЩАПОВ, 1976 – Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики / Сост. Я. Н. ЩАПОВ. Ч. 2. М.: Ин-т истории СССР, 1976.
- ЮХИМЕНКО, 2002 – Е. М. ЮХИМЕНКО. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. В 2-х тт. М.: Языки славянской культуры, 2002 (Studia Historica).
- ЯКОВЕНКО, 1996 – С.Г. ЯКОВЕНКО. Западнорусская Церковь в последней трети XVII в. // МАКАРИЙ 1994–1999. Кн. 7. 1996. С. 532–543.

- ALBERIGO, 1991 – Christian Unity. The Council of Ferrara–Florence. 1438/1439–1989. Ed. by G. ALBERIGO. Leuven: UP, Peeters, 1991 (Bibliotheca *Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 97).
- Annuarium Historiae Conciliorum* 21, 1989. (Том, целиком посвященный Флорентийскому собору.)
- BYLIŃSKI, 1994 – J. BYLIŃSKI. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994.
- ČERNIUS, 1999 – R. ČERNIUS. Konfesinis ir politinis XV a. pabaigos bažnytinės unijos aspektas Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje // Tarp istorijos ir būtovės. Studijos prof. Edvardo Gudavičiaus 70-mečiui. Vilnius: Vilniaus universiteto, Istorijos fakultetas, 1999 (Lietuvos istorijos studijos. Specialusis 1. P. 235–262).
- Concilium Florentinum*, 1940–1976 – Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Vols. I–XI [22 fasc.]. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1940–1976. (Готовится дополнительный выпуск, со славянскими материалами в том числе.)
- CONTICELLO et CONTICELLO, 2002 – La théologie byzantine et sa tradition. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO. Turnhout: Brepols, 2002 (Corpus Christianorum).
- DAGRON, 1996 – G. DAGRON. Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris: Gallimard, 1996.
- FLOROVSKY, 1979 – G. FLOROVSKY. Collected Works, vols. 5, 6: Ways of Russian Theology. Transl. R. L. Nichols. Belmont, Mass.: Nordland Pub., 1979.
- GROLIMUND, 1989 – Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου Σόροσκυ, ἹΑπαντα τὰ σωζόμενα ἀσκητικά / Εἰσαγωγή, βίος, μετάφρασις τῶν κειμένων ἐκ τῆς ἀρχαίας Ρωσικῆς καὶ σχόλια ὑπὸ μοναχοῦ Βασιλείου (GROLIMUND). Β' ἔκδ. Θεσσαλονίκη: Ὁρθόδοξος Κυψέλη, 1989.
- HANNICK, TODT, 1992 – Ch. HANNICK, K.-P. TODT. Jérémie II Tranos // CONTICELLO et CONTICELLO 2002. P. 551–616.
- HOLLBERG, 1994 – W. HOLLBERG. Altgläubigentum. Seine Entstehung und Entwicklung. Aus dem Nachlass hrsg. von Nils un Ingrid Hollberg. Tartu/Dorpat: Tartu Ülikooli Kirjastus; Köln: Mare Balticum, 1994.
- KLIER, 1997 – J. D. Klier. Judaizing without Jews? Moscow–Novgorod, 1470–1504 // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1589. Ed. by A. M.

- Kleimola, G. D. Lenhoff. M.: ИЦ-Гарант, 1997. (UCLA Slavic Studies. N. S., Vol. III.) P. 336–349.
- KÜNKEL, 1991 – C. KÜNKEL. Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 62.
- MAINARDI, 1995 – Nil Sorskij e l'esicasmò. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Nil Sorskij e l'esicasmò nella storia spirituale e culturale della Russia», Bose, 21–24 settembre 1994, a cura di A. Mainardi. Magnano: Qiqajon, 1995 (Spiritualità orientale).
- MALVY, VILLER, 1927 – A. MALVY, M. VILLER. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolit de Kiev (1633–1646). Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques. Rome–Paris: Pontificium Institutum Orientale, 1927 (Orientalia Christiana, vol. X, Num. 39).
- MEYENDORFF, 1989 – J. MEYENDORFF. Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantine-Russian Relations in the Fourteenth Century, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Русский перевод, без научного аппарата и неавторизованный (недовольство которым автор выражал лично автору этих строк): И. МЕЙЕНДОРФ. Византия и Московская Русь: Очерк истории церковных и культурных связей в XV веке / Пер. с англ. «Самиздат». Под ред. Н. Б. Артамоновой. Paris: YMCA-Press, 1990; переизд.: И. МЕЙЕНДОРФ. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК; ПСТБИ, 2000; 2-е изд.: 2003. С. 337–560.
- PERTUSI, 1988 – A. PERTUSI. Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente / Ed. postuma a cura di E. Morini. Roma: Nella sede dell'Istituto, 1988 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 3).
- PHILIPP, 1954 – W. PHILIPP. Ein Anonymus der Tverer Publicistik im 15. Jahrhundert // Festschrift für Dmytro Cyzevs'kyj zum 60. Geburtstag. Hrsg. M. Vasmer. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1954. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, 6. S. 230–237.
- PODSKALSKY, 1988 – G. PODSKALSKY. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der

- nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988.
- POLJAKOV, 1995 – F. B. POLJAKOV. Beiträge zur Neuedition der polnischen Originalfassung der *Apokrisis* von Christophoros Philalethes (1597) // Ostkirchliche Studien 44. 1995. S. 205–272.
- SCHULZ, 1980 – G. SCHULZ. Die theologiegeschichtliche Stellung des Startzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen im Rußland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1980 (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie; Bd. 15).
- THOMSON, 1993 – F. J. THOMSON. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's theory of the *pseudomorphosis of Orthodoxy* // Slavica Gandensia, 20. 1993. P. 67–119.
- TINNEFELD, 2002 – F. TINNEFELD. Georgios Gennadios Scholarios // CONTICELLO et CONTICELLO 2002. P. 477–550.
- TODT, 2002 – K.-P. TODT. Dositheos II. von Jerusalem // CONTICELLO et CONTICELLO 2002. P. 659–720.
- VODOFF, 1985 – W. VODOFF. Le *Slovo pokhval'noe o velikom kniaze Borise Aleksandroviche*: est-il une source historique? // Essays in Honor of A. A. Zimin. Ed. D. C. Waugh. Columbus, OH: Ohio University Press, 1985. P. 379–403.
- VODOFF, POLJAKOV, 1992 – W. VODOFF, F. POLJAKOV. Un auteur tvérien du XVe siècle et ses sources // Revue des études slaves, 64. 1992. P. 413–441.
- WALBINER, 1994 – C.-M. WALBINER. Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im von Antiochia (1647–1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg. Diss. Leipzig: Universität von Leipzig, 1994.
- WELYKYJ, 1970 – A. G. WELYKYJ. Documenta Unionis Berestensis ejusque auctorum (1590–1600). Roma: PP. Basiliani, 1970 (Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio III, vol. I).
- ΖΗΣΙΣ, 1980 – Θ.Ν. ΖΗΣΗ. 'Ο Πατριάρχης Νικόλαος Δ' Μουζάλων. Θεσσαλονίκη, 1980 ('Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. 'Επιστημονική 'Επετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς. Τ. 23, 'Ανάτυπο).

Библиографические дополнения ко второму изданию:

ПРОХОРОВ Г. М. Византийская литература XIV века в Древней Руси (СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009) (Библиотека христианской мысли. Исследования) [Сборник статей автора, выходивших в разные годы].

ПОКРОВСКИЙ Н. Н., ЛЕНХОФФ Г. Д. (изд.), Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарии. В трех томах (М.: Языки славянских культур). Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X (2007); Т. 2: Степени XI–XVII (2008); [Т. 3, содержащий комментарии, еще не вышел].

ФОНКИЧ Б. Л., Греко-славянские школы в Москве в XVII веке (М.: Языки славянских культур, 2009).

Серия «Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти». С 2006 по 2009 вышло пять книг:

Священномученик Иосиф, Митрополит Петроградский. Жизнеописание и труды. Составители: САХАРОВ М. С., СИКОРСКАЯ Л. Е. Подготовка текстов, комментирование и вступление Л. Е. СИКОРСКАЯ (СПб.: Кифа, 2006);

Священноисповедник Димитрий, Архиепископ Гдовский. Сподвижники его и сострадалцы. Жизнеописание и документы. Сост. СИКОРСКАЯ Л. Е. (СПб.: Кифа, 2008);

«Тайной Церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы. Сост. СИКОРСКАЯ Л. Е. (М.: Братонез, 2008);

«О, Премилосердый... Буди с нами неотступно...» Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х – начало 1970-х годов. Сост. ОСИПОВА И. И. (М.: Братонез, 2008);

Священномученики Сергей, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Иларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян. Жизнеописания и документы. Сост. СИКОРСКАЯ Л. Е. (М.: Братонез, 2009).

Все эти книги, наряду с большим количеством других материалов, доступны на сайте «Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти. Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х – начало 1970-х годов»:

<http://www.histor-ipt-kt.org/index.html>.

Указатель имен*

- Аввакум Петров, протопоп 236,
241, 243, 249–250
Август, римский император
112–113
Авраамий, епископ Суздальский
30, 46
Авраамий, митрополит Белгородс-
кий 178
Адам Кисель 169
Адриан, патриарх Московский
247, 249, 258
Александр (Оленько) Владимиро-
вич, князь Киевский 38, 41, 69
Александр VI Борджиа, папа Римс-
кий 98
Александр Полубенский, князь 112
Александр Ягеллон, вел. князь
Литовский 94–97, 99
Александр, епископ Вологодский
240
Алексей Михайлович, царь Моско-
вский 212–213, 235, 241, 244, 274
Алексей Петрович, царевич 259
Алексий Громадский, митрополит
Волынский 232
Альберт (Войцех) Табор, архи-
епископ Виленский 98
Амвросий (Гренков), оптинский
старец 266
Амвросий (Попович), митрополит
Босно-Сараевский 253
Курбский, Андрей, князь
104, 106–107, 122–124, 130–131,
133–135, 145, 155–157, 164, 237
Андрей Рублев 10, 20
Анна Иоанновна, императрица
Всероссийская 262
Антоний (Винницкий), митропо-
лит Киевский 175
Антоний (Храповицкий), митро-
полит Киевский 209, 271
Антонио Бонумбре, кардинал,
папский легат 77, 89
Арсений (Мацеевич), митрополит
Ростовский 263
Арсений Грек 245–246
Арсений Суханов 144, 243
Артеми́й, игумен Троицкий,
старец 106, 122, 156, 164, 237
Афанасий II, патриарх Константи-
нопольский 43
Афанасий, митрополит Москов-
ский 140
Ахмат, хан 130
Беневич Г.И. 13
Борис Александрович, князь
Тверской 30, 35–37, 45–51, 58,
72, 74
Борис Годунов, царь Московский
50, 131–132, 137–139, 146,
148
Борис и Глеб, князья-страстотерпы
49–50
Бормотова Е. М. 13
Бруклюс Юрюс 13, 90
Бунин Леонтий 256
Былинский Януш 158

* Все лица, жившие до 1700 года, а также представители черного духовенства и царственные особы указываются в алфавитном порядке имен, а не фамилий.

- Варлаам Ясинский, митрополит Киевский 227
- Варлаам, митрополит Московский 105, 119
- Василий III, вел. князь 105, 111, 118–120, 129, 131
- Василий III, патриарх Константинопольский 269
- Василий Васильевич (Василий II Темный), вел. князь 26, 30–34, 37, 41–42, 44, 47, 53, 58, 63, 71, 74, 81
- Василий Косой, князь 26
- Василий (Малюшицкий) Сурожский 156
- Василий Шуйский 137
- Василий, пресвитер из Дольней Руси 155
- Вассиан, епископ Тверской 91
- Вассиан Патрикеев 105, 119
- Вассиан Топорков 106
- Вениамин, монах-доминиканец 157
- Вернер Ф. 45
- Верховский П. В. 260
- Виссарион, митрополит Никейский, кардинал 48, 77
- Витовт, вел. князь литовский 21, 195–196, 222
- Владимир Андреевич Старицкий, князь 130
- Владимир св., князь 12, 49–50, 74
- Владислав IV, король Польский 167
- Водов Владимир 30
- Возняк М. 164
- Воронин Н. Н. 50
- Вторушины, Андрей Денисович и Симеон Денисович 252
- Гавриил Севир, митрополит Филадельфийский 242, 247–248
- Гавриил Серб 123
- Гедеон Балабан, епископ Львовский 159, 163
- Гедеон Святополк Четвертинский, епископ Луцкий и Острожский 177–178, 180–181, 199, 204–207, 217, 226–227, 229, 230
- Геннадий Кожа, епископ Тверской 72, 75
- Геннадий, архиепископ Новгородский 156–157
- Георгий (Геннадий) Схоларий, патриарх Константинопольский 52, 55–56, 81
- Георгий Ярошевский, митрополит Варшавский 229
- Герасим Влах, митрополит Филадельфийский 248
- Герасим, епископ Смоленский 27–28
- Гермоген, патриарх Московский 146–148
- Геронтий, митрополит Киевский 92
- Голицын В. В. 220
- Голубинский Е. Е. 42
- Григорий III Мамма, патриарх Константинопольский 42, 57, 60–62, 65, 68–69
- Григорий VII, патриарх Константинопольский 224, 269–270
- Григорий Болгарин, митрополит Киевский 57
- Григорий Палама 19, 184, 267
- Григорий Цамблак, митрополит Киевский 21, 57–58, 60, 64, 71, 79–80, 83–86, 88, 180, 196, 206, 222
- Давид, библейский царь 51, 102
- Даниил, митрополит Московский 105, 121, 129
- Джанбаттиста делла Вольпе – см.: Иван Фрязин
- Димитрий Донской, князь Московский 20
- Димитрий Туптало, митрополит Ростовский 258
- Димитрий, царевич 132, 137
- Дионисий I, патриарх Константинопольский 83, 85
- Дионисий IV, патриарх Константинопольский 176, 198–199, 202–204, 206–207, 211, 213, 216–220, 222

- Дионисий Балабан, митрополит Киевский 174, 177, 194
 Дионисий Валединский, митрополит Варшавский 224, 230, 232
 Дионисий Жабокрицкий, епископ Луцкий 226
 Дионисий, митрополит Московский 140
 Длугош Я. 158
 Дмитриева Р. П. 113
 Дмитрий Пожарский, князь 147
 Дмитрий Шемяка, князь 26, 30, 37
 Доброклонский А. П. 14
 Дорошенко Д. И. 276
 Досифей Нотара, патриарх Иерусалимский 182–188, 199–200, 209–218, 221, 223, 248, 259
 Достоевский Ф. М. 264–265
 Евгений IV, папа Римский 25
 Евфимий II, епископ Новгородский 27
 Евфимий, епископ Черниговский 69
 Евфимий, патриарх Константинопольский 21, 180
 Екатерина II, императрица Всероссийская 255, 262–263
 Елевферий Богоявленский, митрополит Виленский и Литовский 225
 Елена, московская княжна 94–95, 97
 Елизавета Петровна, императрица Всероссийская 262
 Епифаний, епископ, присоединившийся к старообрядчеству 251
 Живов В. М. 258
 Захария Копыстенский 164
 Захария Софир 176–177, 187
 Збигнев Олесницкий, епископ Краковский, затем кардинал 35
 Земскова В. И. 13
 Зосима и Савватий Соловецкие 93
 Иаков, патриарх Константинопольский 176–177, 189, 192–193
 Иван Ходкевич 88
 Иван Васильевич III, вел. князь Московский 63, 76–79, 81, 83–84, 86, 91, 94, 99, 111, 130
 Иван Васильевич IV Грозный, царь Московский 104, 106–107, 111–113, 115, 122–124, 130–131, 133–135, 137
 Иван Вишенский 159–160, 163–164
 Иван Лисица 181–182, 185–186, 218
 Иван Самойлович, гетман 176, 178–180, 186–187, 199–200, 202, 206, 210, 217, 226
 Иван Сапега 95–99
 Иван Федоров 122, 152, 156, 237, 274
 Иван Фрязин (Джанбаттиста дела Вольпе) 77
 Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский, 265, 275
 Игнатий, патриарх Московский 146–148
 Иеремия I Транос, патриарх Константинопольский 138, 162, 190
 Иероним, афонский старец 266
 Иларион, митрополит Киевский 47, 49
 Иннокентий VIII, папа Римский 95
 Иннокентий XI, папа Римский 187
 Иннокентий Винницкий, митрополит Перемышльский 225–226
 Иннокентий Гизель, архимандрит 192–193, 198
 Иоаким I Пани, патриарх Александрийский 209
 Иоаким I, патриарх Константинопольский 96
 Иоаким, патриарх Иерусалимский 79
 Иоаким, патриарх Московский 175–176, 178, 180, 189, 192, 195, 199, 202, 205–206, 209–210, 216, 218, 219–224, 247, 249

- Иоанн VIII Палеолог, византийский император 46, 68
- Иоанн Алексеевич, царь Московский 176, 178–179, 186, 189, 210, 212
- Иоанн Дамаскин 155
- Иоанн Кариофилл 221
- Иов (Железо) Почаевский 164
- Иов Борецкий, митрополит Киевский 165, 167
- Иов Княгиницкий 164
- Иов, патриарх Московский 138, 146–148, 190, 214
- Иона II, митрополит Смоленский 97
- Иона Глезна, митрополит Киевский 94
- Иона, архиепископ Новгородский 58, 72, 83
- Иона, епископ Рязанский 26–29, 31, 34, 36–41, 44, 53
- Иона, митрополит Иверский 48
- Иона, митрополит Тверской 58, 59–75, 78, 81, 83–84, 140–142
- Иосиф, митрополит Кесарийский 79, 85, 86,
- Иосиф II, патриарх Константинопольский 21, 32
- Иосиф Болгаринovich, митрополит Киевский 95–99
- Иосиф Волоцкий 59, 103–106, 108–110, 114–115
- Иосиф Нелюбович-Тукальский, митрополит Киевский 175
- Иосиф Петровых, митрополит Ленинградский (Петроградский) 271
- Иосиф Шумлянский, митрополит Львовский 225–226
- Ипатий Поцей, митрополит Киевский 159, 162
- Исаия Копинский, митрополит Киевский 167–168, 171
- Исидор, митрополит Киевский 24–26, 28–33, 35–36, 38–39, 42–43, 46–47, 49, 57, 60, 67
- Казимир IV (Ягеллон), король Польши 35, 41, 54, 57–58, 71, 79–81, 83, 87, 90–91, 94
- Карамзин Н. М. 14
- Каштанов Д. В. 13
- Кирилл Лукарис, патриарх Константинопольский 168
- Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский 159, 162
- Козьма Минин 147
- Константин XI, византийский император 41, 43–44, 48, 51, 74, 114, 127
- Константин Острожский, князь 156–157, 161, 163
- Лазарь Баранович, епископ Черниговский 174–175, 177, 226
- Лев III, византийский император 129
- Леонтьев К. Н. 125, 265–266, 275
- Лесков Н. С. 159
- Лжедимитрий I, царь Московский 132, 147
- Лихуды Иоанникий и Софроний 248–249
- Лукин П. В. 13
- Лурье Я. С. 29, 38, 40, 44–45, 77
- Макарий (Веретенников), архимандрит 83
- Макарий (Невский), митрополит Московский и Коломенский 268–269
- Макарий Булгаков, митрополит Виленский и Литовский 14, 82–83, 94, 142
- Макарий ибн аз-Заим, патриарх Антиохийский 239–240, 245
- Макарий, митрополит Московский 106–107, 113, 115, 127
- Максим III Христоним, патриарх Константинопольский 91
- Максим Грек 71, 105–106, 119, 122, 145, 150, 155, 237
- Максим Исповедник 248

- Мардарий, митрополит Молдовла-
хийский 162
 Марк II Ксилокарав, патриарх
Константинопольский 85
 Марк, митрополит Ефесский
32–33, 47, 52, 247–248
 Мартин Броневский 158
 Матвей Башкин 106
 Матвей Корвин (Матьяш Хуньяди),
король Венгрии 89
 Мелетий IV Метаксакис, патриарх
Константинопольский 230
 Мелетий Сириг 170, 221
 Мелетий Смотрицкий, архиепис-
коп Полоцкий 166
 Мельников Ф. Е. 253
 Менгли Гирей I, крымский хан
94
 Мефодий Филимонович, епископ
Могилевский 174–175
 Мехмед II Завоеватель, султан 55
 Мехмед IV, султан 184
 Мисаил, епископ Смоленский 69,
89–90, 92
 Митренина О. В. (монахиня
Ксения) 13
 Митрофан II, патриарх Константи-
нопольский 32, 61–62, 65–66,
68, 70
 Михаил Борисович, князь Тверской
72
 Михаил Олелькович, князь Киев-
ский 91
 Михаил Романов, царь Московский
146–149
 Михаил, князь Тверской 49–51,
 Михаил, митрополит Угровлахий-
ский 162
 Моисей, епископ Тверской 58, 72
 Моисей, пророк 51
 Нектарий (Яшунский), епископ
Олимпийский 142
 Никита Алексеев 181–182, 185,
187–188, 210–211, 214, 218
 Никифор Плещеев, воевода 168
 Никифор, патриарх Константино-
польский 121
 Никифор, экзарх патриарха
Константинопольского
162–163
 Николай II, император Всерос-
сийский 266–267
 Николай Музалон, патриарх Кон-
стантинопольский 141
 Николай Позднев, архиепископ
Московский, Саратовский и всея
России древлеправославных
христиан 255
 Николай, епископ Мефонский 141
 Никон, патриарх Московский
143–144, 175, 214–215, 235,
239–244, 246–247
 Нил Кавасила, митрополит Фесса-
лоникийский 144, 261
 Нил Сорский 103–105
 Нифонт II, патриарх Константино-
польский 94
 Олелько, князь Киевский – см.:
Александр (Олелько) Владими-
рович
 Онуфрий, основатель «ануфриев-
щины» 250
 Павел, епископ Коломенский 240
 Павлов А. С. 84, 117
 Паисий Величковский 184, 363
 Паисий Лигарид 195, 240–242,
244–245
 Паисий, патриарх Александрий-
ский 240, 245
 Паисий, патриарх Константино-
польский 143, 239
 Пальмер В. 242
 Парфений III, патриарх Констан-
тинопольский 190
 Парфений IV, патриарх Константи-
нопольский 176–177, 190–191,
193, 194, 198, 245
 Паршев В. 13
 Пафнутий Боровский 59

- Пахомий I, патриарх Константинопольский 56
- Петр I, император Всероссийский 129, 145, 154, 176, 178–179, 186, 189, 210, 212, 215, 244, 249, 252, 257–260, 264–265, 274
- Петр Могила, митрополит Киевский 55, 165, 167–171, 221, 247
- Петр, митрополит Киевский 17
- Пий III, папа Римский 99
- Плигузов А. И. 29, 38, 42–43, 78, 108–109, 114
- Погодин М. П. 137
- Полещук А. 13
- Поликарп Сикорский, епископ Луцкий 232
- Понырко Н. В. 45
- Прохоров Г. М. 122
- Прус, легендарный брат Августа 112
- Распутин Григорий 266**
- Савва Прокопович, посланник гетмана Самойловича 178**
- Свидригайло, вел. князь Литовский 27
- Семенченко Г. В. 78
- Сенина Т. А. (монахиня Кассия) 13
- Серафим Саровский 266
- Сергий Страгородский, патриарх Московский 96, 270–271
- Сигизмунд III Ваза, король Польский 164
- Сигизмунд, вел. князь Литовский 27–28
- Сикст IV, папа Римский 88
- Сильвестр Сиропул 48
- Симеон I Трапезундский, патриарх Константинопольский 85, 87
- Симеон Бекбулатович 130
- Симеон Полоцкий 142, 172, 240, 245, 247–248, 275
- Симеон Стрешнев 241
- Симеон Суздальский 47–48, 74
- Симеон, митрополит Киевский 91, 94
- Симон, митрополит Московский 150
- Смарагд (Латышенко), архимандрит 229
- Смолич И. К. 14, 260
- Солдатов А. В. 13
- Соловьев С. М. 181
- Соломон, библейский царь 51
- Соломония Сабурова – см.: София Суздальская
- София (Зоя) Палеолог 77
- София Суздальская (Соломония Сабурова) 105
- Софья Алексеевна, царевна 179, 189, 210, 212, 216, 219–220
- Соццини, Лелий и Фаусто 158
- Спиридон, игумен 112–113
- Спиридон, митрополит Киевский 89–93
- Спиридон-Савва 93, 112
- Сталин И. В. 270
- Стефан Яворский, митрополит Рязанский 249, 257–259, 261–262
- Стефан Баторий, король Польский 134
- Стефан Вонифатьев 235
- Стефан Пермский 18
- Стефан Расторгуев, архиепископ Московский и всея Руси Русской древлеправославной церкви 255
- Терновский С. А. 181, 189**
- Тимофей Невежа 102, 272
- Тихомиров Л. А. 125
- Тихон Белагин, патриарх Московский 228–230, 268–270
- Толстой А. К. 126
- Томсон Ф. Дж. 170, 171
- Трубецкой Н. С. 125–127, 273, 276
- Турилов А. А. 24, 33
- Ульяновский В. И. 91, 112, 146**
- Успенский Б. А. 140

- Федор Иванович Бельский** 91
Федор Иоаннович, царь Московский 135, 188
Феодор Вальсамон, патриарх Антиохийский 141
Феодор Иванов, диакон 241, 243, 249–250
Феодор Студит 121
Феодосий Бывальцев, митрополит Киевский(?) и Всея Руси 73–79
Феодосий Васильев 252
Феофан Грек 20
Феофан Затворник (Говоров) 264–265
Феофан Прокопович, архиепископ Новгородский 259–262, 275
Феофан, патриарх Иерусалимский 150, 165, 194
Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской 262
Филарет Романов, патриарх Московский 143, 147–151, 165, 212, 235, 238, 241
Филипп Колычев, митрополит Московский 122
Филипп, митрополит Киевский(?) и Всея Руси 77–80, 86
Филофей, старец Елеазарова монастыря 111–112
Флоровский Г. В. 14–15, 170–171, 227, 235
Флоря Б. Н. 24, 83, 96, 97, 142
Фома, придворный священник Ивана III 95
Фома, тверской боярин 45–46
Фоменко А.Т. 63
Фотий, митрополит Киевский 21, 26, 28, 41–42, 62, 180
Франсуа Комбефис, доминиканец 248
Хомяков А. С. 242, 264, 275
Христофор Филалет – см.: Мартин Броневский
Хулагу-хан 128
Цеханович А.А. 124
Чингисхан 124–130, 132–133
Шабанов Д. А. 13, 141–142, 185
Шапира Дан 13
Шевченко Игорь 170
Щапов Я. Н. 83
Юрий Дмитриевич, князь 26
Юрий Рогатинец 159–160
Юстин I, византийский император 129
Юстиниан I, византийский император 114, 127, 212
Ян III Собесский, король Польский 186, 225
Ян Ольбрахт (Ягеллон), король Польский 94
Ярослав Мудрый, вел. князь 49

В. М. ЛУРЬЕ

Русское православие между Киевом и Москвой

Издание второе, дополненное

ISBN 978-5-94607-112-7

Издательство «ТРИ КВАДРАТА», Москва 2010

Издатель и арт-директор: Сергей Митурич

Исполнительный директор: Савва Митурич

Редактор: Татьяна Ершова

Верстка: Татьяна Боголюбова

Производство: Елена Кострикина

Наши книги можно заказать по адресу:

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ТРИ КВАДРАТА»

Москва 125319, ул. Усиевича д. 9, тел./факс (8) 499/151-1833

e-mail: info@triquadrata.ru

Подписано в печать 20.5.2010. Формат 60х90/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная №1. Печ. л. 18,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 725

Отпечатано в ООО «Чебоксарская типография №1»

428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15

В книге В.М. Лурье «Русское православие между Киевом и Москвой» представлены основные тенденции развития двух русских православных традиций, западной и восточной, от начала XV до середины XX века.

Особое внимание уделяется развитию церковно-политической идеологии и канонического сознания, а также самым историческим обстоятельствам, в которых то и другое имело возможность проявиться.

Автор делает выводы о фундаментальной биполярности, но при этом и нерасторжимости единой русской православной традиции.

