А.В. Карташев.

Очерки по истории Русской Церкви.

Том I

Содержание:

Предисловие. **Введение.**

Эпоха догосударственная.

Был ли апостол Андрей Первозванный на Руси?

Начатки христианства на территории будущей России.

I. Начало исторической жизни русского народа.

II. Древнейшие свидетельства о знакомстве руссов с христианством.

Первое крещение Киевских руссов.

Олег (882-912 г.). Игорь (912-942 г.). Княгиня Ольга (945-969 гг.). Святослав (945-972 г.). Князь Владимир. Его обращение и крещение. Внерусские, греческие и арабские свидетельства. Осмысление "Повести." Крещение Киевлян. Преображение самого князя Владимира. Западный миф о крещении Руси. Сношения Римских пап с кн. Владимиром. Кто был первым русским митрополитом?

Деление на периоды.

Период Киевский, или до-Монгольский.

Распространение христианства. **Церковное управление в киевский период.**

Епархии и епископы. Органы епархиального управления. Церковные законы. Средства содержания высшей иерархии. Приходское духовенство. Взаимоотношения властей, церковной и государственной.

Монашество в до-монгольское время. **Христианизация русского народа.**

А) Вера. В) Нравственность (личная и общественная).

Воспитание власти государственной. Насаждение просвещения. Разобщение с западом.

Московский период.

А. От нашествия монголов до отпадения юго-западной митрополии. Судьбы Русской митрополии. Развитие ее отношений к греческой церкви, с одной стороны, и к русской государственной власти, с другой (в. в. XIII-XVI).

М. Кирилл (1249-1281 гг.). Максим (1287-1305 гг.). Петр (1308-1326 гг.). Фегност (1328-1353 гг.). Алексий (1353-1378 гг.). Борьба за единство Русской Митрополии. Михаил по прозванию (фамилии) Митяй. Пимен. Митрополит Киприан (1390-1406 гг.). Митрополит Фотий (1408-1431 гг.). Герасим (1433-1435 гг.). Исидор (1436-1441 гг.). Церковное самоуправление Москвы по изгнании м. Исидора. Митрополит Иона (1448-1461 гг.). Окончательное разделение Русской митрополии (1458 г.). Феодосий (1461-1464 гг.).

В. От разделения митрополии до установления патриаршества (1496-1596).

Митрополит Феодосий (1461-1464 гг.). Филипп (I) (1464-1473 гг.). Геронтий (1473-1489 гг.). Зосима (1490-1494 гг.). Симон (1495- 1511 гг.). Преподобный Нил Сорский (1433-1508 гг.). Историософский вывод. Варлаам (1511-1521 гг.). Даниил (1521- 1539 гг.). Иоасаф (1539-1542 гг.). Макарий (1542-1563 гг.). Стоглавый Собор. Афанасий (1564-1566 г.). Герман. Св. Филипп (1566-1568 гг.). Кирилл IV (1568-1572 гг.). Антоний (1572-1581 гг.). Дионисий (1581-1587 гг.). Иов.

Богословские споры. Стяжательство и нестяжательность.

Публицистика князя-инока Вассина. Максим Грек.

Ереси.

Предтечи стригольников. Стригольники. Ересь жидовствующих. Ересь Башкина и Косого. Дело игумена Артемия. Дело дьяка Висковатого.

Юго-западная митрополия от разделения Русской Церкви в 1458 году до Брестской унии 1596 года.

Список западно-русских православных митрополитов, правивших с 1458 по 1596 гг. Великие Князья Литовские, ставшие с 1386 года вместе и Королями Польскими. 1569 г. объединенная Польша. Общее положение Русской Церкви в Литовско-Польском Государстве. Состояние церковных дел при отдельных митрополитах.

Митрополит Григорий Болгарин (1458-1473 гг.). Митрополит Мисаил (1475-1480 гг.). Митрополит Сименон (1480-1488 гг.). Иона Глезна (1488-1494 гг.). Митрополит Макарий (1494-1497 гг.). Митрополит Иосиф I Болгаринович. Митрополит Иона II (1503-1507 гг.). Митрополит Иосиф II Солтан (1507-1522 гг.). Внутренние церковные взаимоотношения. Положение в бывшей Галицкой митрополии. Митрополит Иосиф III (1522-1534 гг.). Митрополит Макарий II (1534-

1555 гг.). Вопрос о Галицкой митрополии. Общая характеристика положения православной церкви за первую половину XVI века: правление Сигизмунда I (1506-1548 гг.). Протестантизм в Польше и Литве. Сигизмунд II Август вел. князь Литовский с 1544 г. и король польский с 1548-1572 гг. Еретики. Положительная сторона либерализма Сигизмунда Августа для православия. Митрополит Сильвестр Белькевич (1556-1567 гг.). Иона III Протасевич (1568-1576 гг.). Литовская государственная уния (1569). Римо-католическая реакция. Иезуиты в Польше. Илья Иоакимович Куча. (1576-1579 гг.). Онисифор Девоча (Девочка) (1579-1589 гг.).

Русское православное просвещение.

Острожская Библия 1580-81 г. Острожская школа. Братства. Виленское Св. Троицкое Братство. Братские школы. Литературная борьба русских. Эпизод борьбы против Григорианского календаря (1583-1586 гг.). Сигизмунд III (1587-1632 гг.). Зачатки унии. У н и я. Приезд патриарха Иеремии II. Митрополит Михаил Рогоза (1589-1596 гг.). Открытая борьба за унию и против нее. Политический союз православных с протестантами. Действие в Риме.

Брест-Литовская Уния 1596 г.

Собор. Начало борьбы с унией. Открытие собора. После Брестского собора.

Предисловие.

Ни одному из христианских европейских народов не свойственны соблазны такого самоотрицания, как русским. Если это и не тотальное отрицание, как у Чаадаева, то откровенное, при случае, подчеркивание нашей отсталости и слабости, как бы нашей, качественной от природы второстепенности. Этот очень старомодный "европеизм," не изжит еще и в наших, уже сходящих со сцены поколениях, ни в нашей молодежи, вырастающей в эмигрантском отрыве от России. А там, в большой и исковерканной бывшей СССР навязывалась противоположная крайностъ. Там и европеизм и руссизм отрицаются и перекрываются якобы новым и более совершенным синтезом так называемого экономического материализма.

В противовес этим двум крайностям, мы - взрощенные старой нормальной Россией, продолжаем носитъ в себе опытное ощущение ее духовных ценностей. Наше предчувствие нового возрождения и грядущего величия и государства, и Церкви питается отечественной историей. Пора приникнуть к ней патриотически любящим сердцем и умом, умудренным трагическим опытом революции.

Ломоносов явлением своей личности и исповеданием своей уверенности, "что может собственных Платонов и быстрых разумом Неютонов российская земля рождать," вселил в нас уверенностъ, что мы станем тем, чем инстинктивно, по безошибочному чутью, мы хотим быть. А именно: - хотим бытъ в первых, ведущих рядах строителей общечеловеческой культуры. Ибо другого, достойного первенства земному человечеству не дано.

И это, не благодаря музейно хранимым реликвиям Мономахова венца и титула Третьего Рима, и не благодаря фанатической Аввакумовской преданности букве - все это были только благородные предчувствия, - а через достойный великой нации порыв - занять равноправное место на мировом фронте общечеловеческого просвещения.

Античное сознание завещало нам свое наследие еще в двух вариантах антитезы: I) Эллины и варвары и II) Израиль и язычники (гои). Христианско-европейское сознание слило это устаревшее раздвоение воедино: в единое и высшее, окончательное культурное объединение для народов всего мира. В их расовой, религиозной, национальной пестроте обитатели земного шара на необозримые по времени периоды остаются заключенными в разные оболочки своих, столь дорогих им, наследственных форм жизни, признаваемых национальными. Но это не существенный и не решающий историософский момент. Хочет кто этого, или не хочет, но объективный факт исчерпанности схемы глобальной истории земного человечества, как целого, на лицо. Тут немыслимы никакие ревизии. Нам - христианам и европейцам надо с признательностью за честь и избранничество принять этот факт, как святую волю Провидения и с молитвой и благоговением совершать наше земное шествие к конечным благим целям, ведомым лишь Творцу Одному.

Как бы жгуче не обострялись, по временам и по местам, живые, исторически злободневные задачи, у нас ли, или у других народов вселенной, но мы, раз преодолевшие самодовлеемость национального партикуляризма, не можем, и не должны растрачивать свои силы без остатка на эту, в принципе уже преодоленную нами фазу культурного служения. Национальные формы культуры, как языки и вероисповедания, продолжают функционировать, но отменить и заменить уже выяснившиеся и открывшиеся передовому христианскому человечеству его качественно первенствующие и командующие высоты его служения никто и ничто не в праве. В этой предельности служений есть неотменимый момент посвященности и права на предводительство. Лишь на этом пути совершается преодоление "плоти и крови" наций, с их зоологически унизительными и неизбежными войнами. Лишь на этом пути открывается просвет и надежда - преодолеть и победить великий демонический обман безбожного интернационала. Лишь во вселенском христианском водительстве заложено обетование истинной свободы человека и - мира всему миру. И вот на этом пути - достойное, высшее, святое место служения России и Русской Церкви, а не под знаменем " ветхозаветных," ветшающих национализмов.

Введение.

Предлагаемые Очерки по Истории Русской Церкви есть именно Очерки, а не полный свод материалов, не полная система Истории Русской Церкви, не справочная книга. Это обзор главных сторон в историческом развитии русской церкви, для составления читателем оценочного суждения о выполняемой русской церковью ее миссионерской роли в истории России, в истории всего Православия и, в конечном счете, во всемирной истории. Очерки эти, задуманные еще в России полстолетия тому назад, не ставили и не ставят своей задачей снабдить читателей элементарными сведениями по истории русской церкви, предполагая их известными из полных справочников, напр., из "Истории Русской Церкви" архиеп. Филарета или высококачественного Учебника проф. П. В. Знаменского. Очерки стремятся, путем вовлечения читателя в проблематику характерных моментов и явлений в исторической жизни русской церкви, опособствовать живому чувствованию ее переживаний, ее судеб, любовному пониманию ее слабостей, изнеможений, преткновений, но и ее долготерпеливого, христианизующего подвига и ее медленных, тихих, смиренновеличественных, святых и славных достижений.

Автор этих исторических уроков не считал бы себя в праве загромождать ни книжного рынка, ни полок библиотек настоящим трудом, если бы не антихристианская революция, ужасающе понизившая научнобогословский уровень русской церкви. Уже до революции в культивировании нашей дисциплины произошла необычная, почти тридцатилетняя остановка. После IV тома "Руководства" проф. Доброклонского (1893 г.) только новые переиздания Учебника проф. Знаменского еще напоминали о том, что попечение об обновлении систематического изложения Истории Русской Церкви не забыто теми, кому о

том ведать надлежит. Революция принесла новое многолетие паралича. Таким образом, на месте этого опустошения становится не лишним и практически полезным любой, даже не претендующий на новую научную разработку, повторительный и обобщительный труд по Истории Русской Церкви. Только протянуть в этом смысле руку связи через провал революции от старого российского поколения досточтимых великанов нашей специальности к грядущему новому великану кабинетного труда в нашем освобожденном отечестве и освобожденной церкви - такова скромная задача настоящих Очерков.

Эпоха догосударственная.

Был ли апостол Андрей Первозванный на Руси?

Русь, как целая государственная народность, крещена св. кн. Владимиром. Но это событие имело свои корни в веках предшествующих. Поэтому обратимся в глубь веков, чтобы проследить начальные судьбы распространения христианства на Руси, как причину ее позднейшего всеобщего крещения.

Terminus a quo наших поисков нельзя обозначить с математической точностью, как нельзя указать его и для начала самой "Руси." Одно только было ясно даже для наших предков IX и начала XII веков, что "сде (т.е. в русской земле) не суть апостоли учили," что "телом апостоли не суть сде были"; так говорится в летописной повести об убиении варягов-христиан при Владимире. То же повторяет и преп. Нестор в своем житии Бориса и Глеба. Тем не менее, в одном из сказаний, входящих в состав "Повести временных лет," редактор его уже проявил тенденцию связать русское христианство с временами апостолов. Назвав нашего первоучителя Мефодия "настольником Андрониковым" (апостол из числа 70-ти), он продолжает: "темже словеньску языку учитель есть Андроник апостол, в Моравы бо ходил; и апостол Павел учил ту, ту бо есть Илюрик, его же доходил ап. Павел, ту бо беша словени первое. Темже и словеньску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел." Если таковы были взгляды русских людей по вопросу об апостольском сеянии на ниве русской до начала XII века включительно (момент образования "Повести Временных Лет"), то очевидно, лишь после этого времени они приняли ту уверенную форму, какая сообщена им повестью о посещении русской страны ап. Андреем Первозванным.

Повесть эта вставлена в киевском летописном своде среди рассказа о расселении русских славян. При упоминании имени Полян речь сразу переходит к описанию "пути из варяг в греки" и наоборот "из грек по Днепру в море варяжское, и по тому морю до Рима." "А Днепр втечеть," говорится здесь, "в Понетьское море, еже море словеть Руское, по нему же учил апостол Оньдрей, брат Петров, яко же реша." Характерно в последних словах появление некоторого скепсиса у автора в отношении к передаваемому факту, в виду чего он и спешит сложить с себя ответственность за его достоверность путем неопределенной

ссылки на какой-то источник. Но непосредственно далее затем он, или скорее всего кто-то другой, его продолжатель, уже смело развивает робко брошенное мнение в целое сказание, наполовину трогательно-поэтическое, наполовину совсем неэстетическое, даже нелепое. Ап. Андрей из приморского малоазийского города Синопа приходит в таврический Корсунь. Здесь он узнает, что близко Днепровское устье и решается пойти чрез него в Рим. Случайно ("по приключаю Божию") останавливается он на ночлег на отмели под нагорным берегом Днепра на месте будущего Киева. "Заутра встав," он указует ученикам своим на близ лежащие горы, предсказывает об имеющем быть здесь граде великом и церквах многих, поднимается на горы, благословляет их и ставит крест, а затем продолжает путь свой до Новгорода, где... дивится банному самоистязанию, о чем и рассказывает по приходе в Рим.

На вопрос об исторической достоверности сказания послужит нам ответом историко-литературная справка об его постепенном развитии. Книга Деяний апостольских, распространяясь главным образом об одном только ап. Павле, хранит молчание о судьбе двенадцати. Это обстоятельство дало повод еще в древне-христианском мире развиться богатой апокрифической литературе различных "праксис, периоди, мартириа, тавмата," подробно представлявших апостольские труды и подвиги многих из лика 12 и 70-ти. Целый цикл таких сказаний имеет своим предметом проповедь апостолов Петра, Андрея и Матфея в стране антропофагов или мирмидонян и в стране варваров. Древность их весьма почтенная. Дело в том, что всеми подобного рода видами апокрифической литературы пользовались, как орудием вкрадчивой пропаганды, многочисленные гностические секты первых веков и впоследствии манихеи. И анализ апокрифических сказаний интересующего нас цикла с этой точки зрения приводит специальных исследователей (Lipsius, Zoga и др.)[1)] к возможности относить даже их настоящую редакцию ко II веку. При таком условии сохранение в них зерна исторической истины легко допустимо. Но вопрос в том: как, после выделения из этих апокрифов фантастических излишеств повествования, правильно истолковать их крайне загадочную географическую и этническую номенклатуру? Решить его не легко. Сколько-нибудь реальный терминологический элемент апокрифов первой формации в их дальнейшей истории терпел весьма невыгодные для исторической правды изменения. Изобильная еретическая начинка первых апокрифов открывала повод к их усиленной и частой переработке в духе других вероучений (в более раннюю эпоху) и в духе православно-церковном (особенно в V и VI веках); были и бестенденциозные в догматическом смысле подражания. Примеры показывают, что при этих переделках о правилах исторической точности заботились очень мало, и с собственными именами происходили причудливые метаморфозы. С. Петровский (op. cit), разгадывая, под руководством авторитетных немцев, смысл относящихся к нашему вопросу апокрифов, приходит к заключению, что они говорят о проповеди ап. Андрея между прочим в теперешних кавказских странах, прилегающих к Черноморью, и даже в землях соседнего приазовского края. Однако, решать этот вопрос без данных ориенталистики довольно рискованно. Когда вооруженный этими средствами В. В. Болотов в своем посмертном "Экскурсе Е" (Христ. Чтен., 1901, июнь) коснулся части ученого узора, сотканного русским исследователем, то он безнадежно спутался, если не распался целиком. Оказывается, по соображении с лингвистическими данными коптской и абиссинской легенд, деятельность апостолов Варфоломея и Андрея, вместо мнимого Черноморья, чистейшим образом относится к африканской территории. Пример этот, конечно, не без значения для будущего решения поставленного вопроса.

Параллельно с пространными сказаниями о миссионерских путешествиях апостолов развивались и известия по форме краткие в виде списков, или каталогов, отмеченных именами: Ипполита Римского (III в.), Дорофея Тирского (IV в.), Софрония, друга бл. Иеронима (+ 475), и Епифания Кипрского (+ 403). Каталоги эти в сохранившихся

редакциях несомненно более позднего происхождения, чем время жизни их мнимых авторов, и в отношении к известиям о миссионерском уделе, в частности ап. Андрея, восходят к первоначальным апокрифам и их позднейшим церковным переделкам (V до VПI вв.), как к своему источнику. При этом неопределенные апокрифические страны варваров и антропофагов здесь категорически локализуются в Скифии, хотя с наклонностью видеть в ней Скифию не европейскую, а азиатскую (прикаспийскую).

Отголосок самостоятельного (неапокрифического) церковного предания хотят видеть у Евсевия. "Когда свв. апостолы и ученики Спасителя Нашего," читаем у него в III, 1, "рассеялись по всей вселенной, то Фома, как содержит предание ως ή παράδοσις περιέχει, получил в жребий Парфию, **Андрей - Скифию**... Петр, как известно, проповедовал в Понте и Галатии... Это сказано слово в слово (κατά λέξειν) у Оригена в третьей части его толкований на Бытие." Данное сочинение Оригена до нас не сохранилось, и в каком объеме и в какой степени приведенная цитата представляет буквальную из него выдержку, исследователи церковной литературы оставляют под вопросом[1)]. Некоторые усматривают во многих авторитетных рукописях истории Евсевия специальный значок перед словом "Петр" и отсюда заключают, что лишь с известия о Петре начинается цитата из Оригена, а известие об ап. Андрее принадлежит самому Евсевию и современному е м у (а не Оригену) церковному преданию. Но древность предания IV века не настолько глубока, чтобы ее нельзя было объяснить из того же указанного нами источника. Однако буква текста Евсевия говорит за то, что к цитате из Оригена нужно отнести все строки об апостолах, начиная с θομας. Частица δε при слове Πέτρος δ'έν Πόντφ явно соответствует частице μεν при слове θομάς μεν, связывая эти фразы в один период. Следовательно и предание, записанное Оригеном, мы можем датировать концом II, началом III века. Евсевия повторяют: Руфин ("как нам передано") и Евхерий Лионский (+ 449) ("как рассказывает история").

В VIII, IX и последующих столетиях накопившийся веками материал в форме апокрифических и церковных сказаний, кратких известий и посеянных всюду теми и другими местных преданий, послужил источником к составлению новых "деяний," "похвал" и "житий" апостолов. Здесь миссионерская деятельность ап. Андрея распадается на целых три проповеднических путешествия, скопированных с путешествий ап. Павла, причем Первозванный апостол уже с полной определенностью проводится через Скифию европейскую и по северному и по западному побережью Черного моря проходит до Византии, где поставляет первого епископа для этого города - Стахия. Из повествований последнего рода следует отметить рассказ монаха Епифания[2)], так как в нем есть некоторые элементы, вошедшие впоследствии в русское сказание. Епифаний жил в конце VIII и нач. IX вв., когда жгучим вопросом современности был вопрос об иконах. Под влиянием этого церковного интереса, Епифаний, как и некоторые другие лица того времени, предпринял своего рода учено-археолотическое путешествие по прибрежным странам Евксинского Понта, с целью изучить местные памятники и предания, касающиеся внешнего богопочитания во времена апостолов. Поэтому в своем повествовании об ап. Андрее он тщательно отметил все священные изображения, жертвенники, храмы и кресты, ведущие свое начало, по рассказам местных жителей, от времени проповеди у них названного ученика Христова. Здесь, между прочим, не раз упоминается о "железном жезле с изображением животворящего креста, на который апостол всегда опирался." Неподалеку от Никеи в Вифинии "блаженный ап. Андрей, низвергнув гнусную статую Артемиды, поставил там животворящее изображение спасительного Креста." Далее к востоку, в Пафлагонии "он избрал место молитвы, удобное для устроения жертвенника, и освятил его, воздвигнув знамение животворящего креста." Вот откуда ведут свое начало и крест и жезл, фигурирующие в двух версиях русского сказания. У монаха Епифания[1)], ап. Андрей из кавказских стран, не обходя Меотического залива (Азовское море), через

пролив (Керченский), приходит прямо в Боспор (Керчь); отсюда проходит в крымские города Феодосию и Херсонес; далее плывет морем на Синоп и возвращается в Византию. Гораздо смелее выражаются позднейшие греки и шире представляют себе район миссионерской деятельности ап. Андрея на севере от Черного моря. Никита Давид Пафлагонский (кон. IX и нач. X в.), известный биограф патр. Игнатия, составил ряд риторических похвальных речей в честь апостолов. В похвале ап. Андрею[2)] он выражается так: "Получив в удел север, ты обходил Иверов и Сарматов, Тавров и Скифов, всякую страну и город, которые лежат на севере Евксинского Понта и которые расположены на его юге" (col. 64). "Итак, обняв благовестием все страны севера и всю прибрежную область Понта... он приблизился к оной славной Византии" (col. 68). Под таким углом зрения и терминология древних апокрифов теперь с решительностью применялась к пространствам южной России. Еще у хрониста Иоанна Малалы (VI в.) имя мирмидонян ("антропофагов" апокрифов) прилагается к болгарам, когда они обитали у Меотики, т.е. у Азовского моря. Для Льва Диакона (X в.) Мирмидония находилась там же, и мирмидоняне уже считались предками руссов, а владения руссов около Азовского моря наз. Мирмидонией. "Во всяком случае," говорит В. Г. Василевский, "не подлежит ни малейшему сомнению, что в XI в. имя мирмидонян, наряду с другими, унаследованными от классической древности названиями, служило для обозначения русских. Таким образом, в византийском предании и литературе XI в. существовало очень много данных для составления хождения ап. Андрея по русской земле.

Византии самой нужна была легенда об ап. Андрее в таком полном ее развитии. Нужно было, во-первых, оградить свою независимость от римских притязаний и доказать свою равночестность Риму; во-вторых, - обеспечить себе самой господство над всеми по возможности церквами Востока. Как властительные претензии и успехи Рима основывались на том, что Рим есть седалище первоверховного апостола, так точно и Византия, для достижения первой из указанных целей, хотела убедить мир, что она тоже подлинная Sedes apostolica, не меньшая, если не большая, римской, потому что основана старшим братом ап. Петра, первым по времени учеником Христовым. У Никиты Пафлагонянина читаем такое обращение к ап. Андрею: "Итак радуйся, первозванный и начальный из апостолов, по достоинству непосредственно следующий за братом, а по призванию даже старейший, чем он, по вере в Спасителя и по учению изначальный не только для Петра, но и для всех учеников" (col.. 77). Легенда утверждала, что ап. Андрей поставил своего ученика и преемника Стахия епископом Византии. Чья-то заботливая голова придумала и поименный список якобы 18-ти преемников Стахия вплоть до исторически известиого первого епископа Византии Митрофана (315-325). Для достижения второй цели - обеспечения за собой господства над остальными восточными церквами - Византия проводила взгляд на ап. Андрея, как на апостола всего Востока. Характерен в данном отношении эпизодический рассказ в повествовании монаха Епифания о том, как два брата-апостола разделили власть над вселенной: Петру выпал жребий просвещать западные страны, Андрею - восточные. Отсюда можно заключить, что Византия охотно поддерживала сказания о проповеди ап. Андрея в тех странах, где они существовали (Армения, Грузия) и даже старалась привить подобные предания в странах северных (Моравия, Россия), на которые простиралось ее влияние. О том, что византийцы при случае даже прямо внушали русским верование о проповеди на Руси ап. Андрея, мы имеем документальное свидетельство. Это - письмо к русскому князю Всеволоду Ярославичу, написанное от лица императора Михаила Дуки (1072-1077) его секретарем, знаменитым ученым своего времени, Михаилом Пселлом, с целью сватовства за брата императора дочери Всеволода. Одним из аргументов к теснейшему союзу двух дворов служит здесь следующий: "Духовные книги и достоверные истории научают меня, что наши государства оба имеют один некий источник и корень, и что одно и то же спасительное слово распространено в обоих, одни и те же самовидцы божественного

таинства и его вестники провозгласили в них слово Евангелия"[1]. Понятно, что имеют в виду эти слова.

Итак, Византия дала все, что нужно для создания русского верования о насаждении у нас христианства ап. Андреем. И русское сказание не замедлило явиться. Его внутренние несообразности - путешествие из Крыма в Рим через... Ладогу, принижение апостольского достоинства и т. п. так велики, что обычно ироническая критика Голубинского доходит здесь чуть не до сарказма. Но мы не будем бить лежачего. Постараемся только отыскать возможный ряд идей и материалов, давших начало отдельным составным частям сказания. Прежде всего автор должно быть смутно сознавал пустынное состояние русской страны в начале нашей эры; поэтому он и ведет по ней апостола только мимоходом. Но куда же он мог направить его по великому водному пути, в какой известный пункт древне-христиаяского мира? От варягов, бывальцев всего света, сочинитель мог слыхать, что, как все дороги ведут в Рим, так и из варяжского моря их земляки знают пути к нему. Самое направление апостола в море варяжское как будто имеет связь с преданиями норманского севера: существует какая-то (неизданная) исландская сага об ап. Андрее[2]; есть известия и о том, что в древности ап. Андрей считался патроном Шотландии[3]. Влияние варяжских россказней с вероятностью замечается и в повести о новгородских банях; сюжет характерный для финско-скандинавского севера. Имеем в виду один рассказ прибалтийского происхождения на ту же тему и в том же стиле. Он занесен некиим Дионисием Фабрицием (XVI - XVII в.) в его "Livonicae histoirae compendiosa series." Рассказ таков. Существовал некогда близ Дерпта - Юрьева доминиканский монастырь Фалькенау. Братия, терпя недостаток в средствах к жизни, решила отправить к папе слезное письмо. В нем доминиканцы рисуют свою суровую, строгую жизнь в пище и плотоумерщвлении. Каждую субботу они умещвляют плоть свою в страшно натопленных банях, бичуют себя розгами и обдают холодной водой. Папа удивился и отправил своего посланца самолично узнать дела монастыря. По угощении его ввели в жарко истопленную баню. Когда пришло время париться вениками, нежный итальянец не выдержал: он выскочил из бани, говоря, что такой образ жизни невозможен и неслыхан между людьми. Возвратившись в Рим, он рассказал папе о виданной диковине ("Чтен. в Общ. Нест. Летоп.," кн. I, с. 289). Юмористически-нелепая история, очень напоминающая нашу летописную. У русского автора-южанина в рассказе о новгородских банях очевидно была и определенная, не особенно высокая цель. Так прекрасно возвеличив свой родной Киев, он, по русскому обычаю - трунить над всяким, кто не нашей деревни, решил выставить новгородцев пред апостолами в самом смешном виде. Новгородцы так это и поняли, потому что, в ответ на киевскую редакцию повести, они создали свою собственную, в которой, не отвергая прославления Киева и умалчивая совершенно о банях, уверяют, что ап. Андрей "во пределы великого сего Новаграда отходит вниз по Волхову и ту жезл свой погрузи мало в землю и оттоле место оно прозвася Грузино" (Верстах в 15 от ст. Волхов Никол. ж. д.; Аракчеевское поместье). Чудотворный жезл этот "из дерева незнаемого" хранился, по свидетельству писателя жития Михаила Клопского, в его время (1537 г.) в Андреевской церкви села Грузина.

При определении повода к составлению русского сказания и времени его внесения в летопись последуем указаниям интересной гипотезы проф. И. И. Малышевского (op. cit). Упомянутое письмо греческого императора Михаила Дуки от 1074 г., внушавшее мысль о проповеди ап. Андрея на Руси, нашло при русском дворе довольно интеллигентных людей. Это прежде всего был сам вел. кн. Всеволод Ярославич, который, по словам сына его, Владимира Мономаха, "дома седя, пять язык умеяше," в том числе, конечно, и греческий, тем более, что и женат был в первый раз на греческой царевне. Дочь Всеволода, Янка (Анна) - предполагаемый объект сватовства 1074 г. - рожденная от грекини, также, вероятно, знала греческий язык, что видно из последующего. Достать и

прочитать "духовные книги достоверные и истории," повествующие об ап. Андрее, они имели, таким образом, полную возможность. Замечателен после этого такой факт. В 1086 г. Янка постригается в монашество. Всеволод строит для нее церковь и монастырь в честь ап. Андрея. В 1089 г. она путешествует в Константинополь к своим царственным родственникам, где в то время еще проживал в Студийском монастыре и сам бывший император Михаил Дука; жив был и его тезоименный секретарь Пселл - автор исторического письма. Как настоятельница Андреевского монастыря, Янка имела сугубые побуждения добыть самые подробные сведения об апостоле от предполагаемых первовиновников ее интереса к его имени. Еще знаменательное совпадение. Переяславльский еп. Ефрем, происходивший из богатой фамилии, бывавший в Греции и в частности в Студийском монастыре, строит в своем кафедральном городе в 1089 г. церковь в честь ап. Андрея. Очевидно, пересадка идеи апостолъской проповеди на Руси с византийской почвы на русскую уже состоялась. Нужен был только некоторый промежуток времени и, пожалуй, ближайший повод для облечения идеи в пластические формы.

Такой момент и повод можно усматривать в половине XII в. в спорах о законности поставления Климента Смолятича, когда Царьград и Новгород встали против Киева, который должен был защищать свой авторитет и право на самовластное поставление митрополитов всеми возможными средствами. Правда, во время споров на благословение ап. Андрея не ссылались. Но эта юридически слабая идея, хотя и утешительная для сторонников побежденной в конце концов русской партии, могла кого-нибудь из них заинтересовать, так сказать, задним числом и побудить к разработке, - может быть даже и самого, лишенного с 1155 г. кафедры и долго еще после того жившего, Климента, "великого книжника и философа." Характерно, что в сказании осмеивается Новгород, и Царьград упорно замалчивается. Вопреки греческим источникам, приводящим ап. Андрея в Византию, в русской повести он отправляется в Рим и оттуда, несмотря на все попутье, не заходит в Царьград, а возвращается прямо в "Синопию." Что и в летопись сказание попало может быть около этого времени, а не значительно позднее, свидетельствует факт его распространения во всех летописях (кроме новгородской, по понятной причине). А это значит, что оно сделалось составной частью летописного повествования ранее того момента, когда летопись киевская, как общерусская, сменилась частыми летописями различных концов русской земли, т.е. во всяком случае раньше половины XIII в. Это заставляет отклонить предположение Голубинского о составлении русского сказания только в XIV в. Возникновение сказания ранее XIV в. доказывается еще и тем, что оно в отдельном виде уже читается в русских прологах XIV в. Таковы пергаменные прологи: Имп. Публ. Библ. № 59 собр. Погод.; Моск. Синод. Библиотеки №№ 244, 248 и 247.

Один новый исследователь внесение в летопись сказания склонен приурочивать ко времени 1-го (1164 г.) "архимандрита" Киево-Печерского монастыря Поликарпа. Враждовавший с Киевом Андрей Боголюбский был однако покровителем Печерского монастыря и носил имя Андрея, чтимое в его роде от времени вел. кн. Всеволода (Slavia, t III, Прага 1924-25 г. Седельников "Др. Киев, лег. об ап. Андрее"). Если о престиже Киева (против Новгорода и греков) имел основание ревновать Климент Смолятич, то поддержать и продолжить его ревность имел основание и его младший современник, активный составитель Печерского Патерика, арх. Поликарп. Нужно было защитить достоинство Киева в глазах Андрея Боголюбского, хлопотавшего в Константинополе об учреждении у себя в Суздальщине особой митрополии.

Характерна еще одна деталь. В подложных сказаниях об ап. Андрее нет совсем упоминания о Риме. А в летописной повести оно как-то искусственно привязано к лицу апостола, без всякого мотива и содержания. Поэтому не лишена интереса гипотеза только

что упомянутого ученого о культивировании этой подробности в латинских кругах Киева, в частности в доминиканских. И разобранные проф. Малышевским легенды о миссионерских подвигах в Киеве доминиканца Яцека (Иакинфа) Ондровонжа (Тр. Киевск. Дух. Акад. 1867 г.), и факты изгнания доминиканцев из Киева в 1233 г. вел. кн. Владимиром Рюриковичем, и сохранение анекдота о банном мытье именно у доминиканцев в Прибалтике, могут косвенно поддержать догадку, что именно им интересна была противо-греческая тенденция через авторитет ап. Андрея связать Киев с первым, а не со вторым Римом.

Проф. А. Л. Погодин (I. VII "Biz. - Slavia, Прага 1937-38 г.) упоминание о Риме считает признаком очень раннего возникновения и написания русской легенды, а именно - до разделения церквей в 1054 г. По его мнению, когда Василевс Михаил Дука (Михаил Пселл) в своем письме ссылался на предание об Андрее, он уже предполагал его известность в Киеве. Проф. Погодин, используя гипотезу проф Приселкова о северокавказской, тмутараканской родине Киевского митр. Иллариона, поставленного на митрополию в 1051 г., ему и приписывает пересадку в Киев легенды (без банного "мовения," конечно) с Кавказа, где она полностью сформировалась и служила как раз в эти века (VIII-XI вв.) идейным орудием для иверийцев (грузин) в их борьбе с греческой (антиохийской) иерархией за их церковную автокефалию. В иверийских легендах повествуется о сокрушении ап. Андреем идолов и водружении на горе возле Пицунды (Питиунт) креста с благословением и предсказанием расцвета здесь христианства - явная параллель киевскому варианту.

Занесенное в летописи, в прологи и в некоторые жития свв. (особенно в эпоху литературной производительности при всероссийском митр. Макарие) предание о хождении ап. Андрея по русской земле постепенно сделалось общерусским верованием. Русские, по свидетельству иностранцев, всегда с уверенностью высказывали его пред всеми, вопрошавшими их о вере. Иван Грозный на предложение иезуита Антония Поссевина унии, по примеру греков, отвечал: "Греки для нас не евангелие. Мы верим Христу, а не грекам. Мы получили веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат ап. Петра, приходил в эти страны, чтобы пройти в Рим. Таким образом мы в Москве приняли христианскую веру в то самое время, как вы в Италии, и содержим ее ненарушимо." Тем же аргументом и с не меньшей энергией защищал самобытность русских церковных обрядов перед греками Арсений Суханов (XVII в.): "веру вы изначала прияли от ап. Андрея, а мы такожде от ап. Андрея." Хотя нужно заметить, что еще в начале XVI в. были русские книжники, не разделявшие этого убеждения. Так, известный старец псковского Елеазарова монастыря Филофей, толкуя одно место из апокалипсиса (12:14), писал о русской земле: "се есть пустыня, понеже святые веры пусти беша, и иже божественнии апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божия." В одном сборнике XVI в. читаем: "а не бывшу никоторому апостолу в русской земли, но поистине русскому языку милость Божия открыся." А преп. Иосиф Волоколамский в своем Просветителе ставил даже вопрос: почему ап. Андрей не проповедывал христианства в русской земле? и отвечал так: "возбранен бысть от Св. Духа. Его же судьбы бездна многа и сего ради суть сиа несказанна."

С окончательным укреплением в Московской Руси предания о проповеди у нас ап. Андрея, оно возродилось в XVII в. и в Руси Киевской. Его встречаем мы в Палинодии Захарии Копыстенского, вышедшей в 1621 г. В том же году Киевский собор санкционировал это верование и решил установить праздник в честь первозванного апостола. "Поелику," говорят отцы собора, "св. ап. Андрей есть первый архиепископ константинопольский, патриарх вселенский и апостол русский, и на киевских горах стояли ноги его, и очи его Россию видели, и уста благословили, и семена веры он у нас

насадил, то справедливым и богоугодным делом будет возстановить торжество и нарочито праздник его. Воистину Россия ничем не меньше других восточных народов, ибо в ней проповедывал апостол." После этого у южноруссов предание об ап. Андрее повторяется довольно часто, и возникают попытки определить место апостольского стояния и водруженного им креста. Сам Петр Великий не усумнился разделять это верование своих подданных, учредив первый в России орден именно в честь Андрея Первозванного снадписью: "Sanctus Andreas Patronas Rossiae." Императрица Елизавета Петровна заложила в Киеве на Андреевской горе церковь в честь Апостола (1744), исполненную энаменитым Растрелли и представляющую шедевр нашего церковного рококо. А в 1832 г. "один археолог-мечтатель, занимавшийся раскопками в Киеве, думал не только с полной точностью определить место водружения креста св. Андреем в фундаменте бывшей Воздвиженской церкви, но и найти остатки самого креста" (Малышевский).

Между тем наука, в лице немцев XVIII в. и русских ученых XIX столетия, до крайности заподозрила веру в историческую значимость русского сказания. И действительно, как показывает приведенная нами вкратце литературная история сказания, возводить его в достоинство исторического свидетельства не приходится. Нельзя приписывать исторической ценности даже и греческим источникам за исключением, строго говоря, одних только первичных апокрифов, таящих в себе предания II и I веков и предания, записанного Оригеном. Но здесь уже мы, кажется, выходим за пределы досягаемости для исторического скепсиса. Не имея прямых данных к тому, чтобы без остатка отклонять предание об ап. Андрее, идущее от такой глубокой древности, и толкуя его в географическом отношении пока согласно с господствующим в науке мнением, мы без насилия ученой совести можем допускать, что первозванный апостол, если и не был в странах на север от Черного моря, то мог быть в Грузии и Абхазии, а может быть и в Крыму, освятить своими стопами, следовательно, часть территории позднейшей Державы Российской и потому географически стал ближайшим к нам самовидцем Христа, более, чем кто-либо другой из лика двенадцати - нашим патроном и апостолом земли русской. Но если бы даже ап. Андрей и не дошел физически в своих апостольских трудах до границ нашей земли, то это не меняет сути дела, Апостолы жребием решали (Деян. 1:17.26) основные вопросы своего служения. Если, по согласному с этим древнейшему преданию, и все страны апостольского служения были распределены между апостолами тоже по жребию, и ап. Павел считал даже неприличным благовествовать там, где работали уже другие апостолы (Рим. 15:19), - то жребий, выgавший каждому апостолу, и составил его, так сказать, географический удел на карте распространения христианства. Заповедь Христа апостолам - "быть Ему свидетелями даже до последних земли" (Деян. 1:8) не требовала от них ничего невозможного и не сообщала им дара бессмертия. Пределы земли - это только идеальное максимальное задание, цель, направление. От Иерусалима как бы мысленно проведены радиусы, и заключенные между ними секторы круга составили уделы апостольства, превышающие по своим вселенским размерам силы и срок жизни человека. Апостолы, уходя на проповедь в предназначенном каждому направлении, могли окончить свои дни естественной или мученической смертью даже сравнительно скоро по выходе из Палестины и сравнительно недалеко от нее, все равно они были посланы Духом Святым именно в данном направлении, в данные страны, они принципиально и духовно (а в лице своих продолжателей и преемников и конкретно) становились апостолами именно этих стран и обитающих в них народов, их небесными покровителями в истории навсегда. Так, напр., ап. Фаддей направился в Сирию (Эдесса) и чрез то может считаться апостолом самых дальних стран азиатского Востока, в свое время получивших христианство через посредство миссионеров сирского языка. Таковы были тюркские племена - Уйгуры и монголъские - Кераиты. Ап. Фома пошел в Индию. Тогда Индией назывались уже области северной Аравии, расположенные только в начале великого индийского пути. Поэтому

христиане далекого Индустана и Цейлона в праве считать себя духовными детьми апостола Фомы. Он имел уже их в своем сердце, идя в их направлении. Ап. Андрей пошел в страны севера, через Ливан - Антиливан к нашему Закавказью, Черноморью и Скифии. На каком этапе он окончил свое земное поприще, мы в точности не знаем. Так называемое Епифаниево сказание, напр., повествует, что ап. Андрей нашел мученическую смерть в Патрасе Ахайском. Но это не меняет нашего отношения к нему, как апостолу наших стран, и его к нам, как его вожделенным крещальным детям. Не ошиблись наши предки, развив легенду о благословении первозванным апостолом русского христианства, но ошибаемся мы, их потомки, что не чтим особо торжественно и сознательно дня церковной памяти ап. Андрея, положенной 30 ноября стар. стиля. Пора нам созреть и до этого, как мы созрели до празднования наших христианских просветителей: благоверного вел. кн. Владимира и свв. солунских братьев - Кирилла и Мефодия.

Начатки христианства на территории будущей России.

I. Начало исторической жизни русского народа.

Густой мрак скрывает от нас начало исторической жизни русского народа и вместе с тем начало его знакомства с христианской религией. В раскрытии этого темного вопроса нам необходимо за точку отправления взять нечто известное. Постараемся сначала припомнить то старейшее по исторической известности этнографическое окружение русской территории, которое могло служить и служило нашим предкам посредником в сближении с христианством. Тогда пред нами обрисуются границы той волны христианства, которая в своем распространении от греко-римского мира через народы ближайшие к отдаленнейшим, достигла в определенный час и нашего отечества, "прострeся," по выражению митр. Иллариона, "и до нашего языка русскаго." Это тем более необходимо, что старые исследователи, и за ними учебники, укоренили здесь довольно много неточных представлений.

Обратимся к югу. Древние византийцы различали две Скифии в Европе: Великую - от Танаиса (Дона) до Истра (Дуная) и Малую, составлявшую внутреннюю провинцию империи в сев.-восточной Мизии, между низовьями Дуная и Черным морем, с главным городом Томи (Τόμοι, Τόμις), который можно приурочить к теперешнему болгарскому местечку Мангалии. Акты мученические свидетельствуют о распространении здесь христианства уже в первых веках. Первое упоминание о скифском епископе имеется от времени Диоклетиана. Целый ряд затем епископов скифских или томитанских известен до позднейших времен: кафедра в Томи значится еще в каталоге епископий, отмеченном именем Льва императора (нач. X в.; на самом деле этот каталог представляет редакцию XII в.). Население томитанской провинции состояло из племен фракийских, а с VI в. и славянских, предков нынешних болгар. Вот к этой-то области и относится большинство древних свято-отеческих свидетельств о христианстве у скифов, которые старыми историками и составителями учебников поспешно толковались в применении к русским славянам.

Но правда и то, что для русских славян христианство Малой Скифии не проходило бесследным. Непосредственно с Малой Скифией по другому берегу Дуная соседствовала

одна из разновидностей русского славянства - угличи, или улучи и тиверцы, жилища которых распространялись от Дуная до Буга. Если только в Птоломеевых (II в.) тирагетах видеть именно тиверцев, то их поселение здесь относится ко II в. В обитавших здесь антах[1)] готского историка Иорнанда (VI в.) следует признать тех же наших соплеменников. Такое близкое и давнее соседство угличей и тиверцев[2)] с христианскими народами, отчасти даже родственными (мизийские славяне), могло и к ним заносить новую религию. Возможность этого была еще ближе. Христианство было в самой земле углицко-тиверской: у греческих колонистов, живших на нижнем Днестре и по морскому берегу до Дуная. По словам Константина Порфирородного, в его время (X в.), на нижнем Днестре видны были развалины шести городов, a inter urbium collapsarum fabricas ecclesiarum indicia quaedam et cruces ex lapide tophino exculptae (Corp.Scrip. byz. Venet. XXIX, p. 87).

Только после сказанного мы в праве некоторые святоотеческие свидетельства о Скифии относить действительно к Скифии Великой, более нас касающейся. Таково известное выражение блаж. Иеронима (IV-V в.), что в его время "хладная Скифия согревается теплотою веры." Хотя нужно помнить, что признак холода в устах южанина еще не уполномачивает нас тотчас же покидать Малую Скифию и переходить в дальносеверную, потому что, например, Овидий, сосланный в Томи, в местность, по нашему теплую, находил, что в той стране nihil est nisi nonhabitabile frigus. В Великую же Скифию простиралась и миссионерская деятельность знаменитого КП архиепископа Иоанна Златоуста. По свидетельству Феодорита он, "узнав, что некоторые кочевники-скифы, имевшие свои шатры у Дуная, жаждут спасения, нашел людей, возревновавших по апостольским трудам, и послал их к ним." Он же в похвальном слове Златоусту говорит: "имеешь ты и другое сходство с апостолами: ты первый водрузил жертвенники у скифов, живущих в телегах." Прежние историки очень широко понимали эти свидетельства, распространяя миссию Златоуста чуть ли не на все южно-русские племена. Между тем из текста свидетельств ясно, что речь идет о местностях, непосредственно прилегавших к Дунаю, где обитали только тиверцы и угличи. Но нельзя разуметь и их в данном случае, потому что история не знает славян в кочевом быту, и уже Тацит (I в.) отличает их, как имеющих дома, от сарматов, живущих в кибитках.

На пространствах той же Великой Скифии, так сказать, внутри поселений тиверцев, угличей и других наших предков, начинается и история христианства у готов. Последние пришли сюда в конце II и начале III в. и осели на Дунае и по всему северу Черного моря, покорив своей власти и будущие "русско-славянские" племена. Первое массовое обращение в христнанство среди западных готов последовало около 323 г., после решительной победы над ними Константина Великого. Епархиальным центром для новообращенных назначен тот же г. Томи Малой Скифии, служивший как бы миссионерской базой in partibus infidelium. Но национальный готский еп. Вульфила, принявший арианство, имел свою кафедральную резиденцию где-то в Великой Скифии, потому что только в 348 г., вследствие гонения на христиан, воздвигнутого готским же вице-королем Атанарихом, Вульфила переселился со своими единоверцами в пределы империи, в Никополь (болгарский Никуп).

Вот и все известые нам древнейшие эпизоды христианства в Великой Скифии[1)]. Однако никаких остатков этого христианства не сохранилось до действительного начала истории церкви у русских. Предполагаемые, благодаря всем указанным обстоятельствам, начатки христианства у наших отдаленных родичей естественно исчезли в конце IV и начале V в., когда их территория надолго сделалась торной дорогой для диких восточных народов, стихийно тянувшися на запад: гуннов, аваров, болгар, мадьяр.

Более устойчивая и непрерывная струя христианства шла на будущую Русь через Крым, послуживший для Руси культурным мостом к Византии. Здесь христианство было у греков и готов. У греков оно ведет свою историю от первых веков нашей эры. Но правильно устроенная Херсонисская (возле Севастополя) епархия получила начало только с IV столетия. Около VIII в. наряду с ней возникают еще две греческих епархии: Сугдайская Σουγδαία или Сурожская (нынешнее местечко Судак) и Фульская Φούλλα (по мнению проф. Ю. Кулаковского нын. Эски Крым). Остальные части Крыма подпали в церковном отношении под влияние готов, которые осели здесь окончательно после того, как не захотели следовать за своими единоплеменниками, ушедшими в половине V в. с Теодорихом в Италию (называется Теодорихом Великим; его могила в Равенне). Крымские готы, получившие христианство, как полагают, от каппадокийских пленников, после морского набега готов на берега Малой Азии в конце III в., имели свою готскую епархию сначала только в Воспоре (древ.-греч. Пантикапее, нынешней Керчи), устойчивое существование которой свидетельствуется каталогами епархий даже XII в. Но в VII в. мы узнаем о епископской кафедре в самом центре готских поселений в Крыме, в г. Дорос или Дори (может было это - ταῦρος - taurus в готском произношении). Эта готская область выходила на побережье от Алушты до Балаклавы. Проф. Ю. Кулаковский (Журн. Мин. Н. Просв. 1898 т., ч. 315) отожествлял Дори *с* Манкуп-Кале. Проф. А. А. Васильев рекомендует ("The Goths in the Crimea." Cambr. in Massach. 1936) Эски-Кермен. Готская архиепископия в Дори, имевшая с VIII в. титул и права митрополии, пережила даже самую нацию готов, огреченную и отуреченную окончательно в XVIII в., и уже с одним титулом "готфийской," хотя с греческой паствой и иерархией, перешла в ведение русского Св. Синода по завоевании Крыма Екатериной II.

При императоре Юстиниане I учреждается третья, наиболее для нас интересная, готская кафедра в зависимости от митрополии Дорийской.

Часть готов, жившая на Керченском полуострове, под давлением нашествия гуннов (V в.) перешла через пролив на кавказский берег и поселилась здесь на Таманском полуострове. Византийский историк Орокопий (VI в.) знает их там. Об их церковном устройстве известно, что в 548 г. они отправили к императ. Юстиниану Великому посольство, прося о поставлении им епископа, по примеру только что учрежденной по соседству епархии для лазов и авазгов (т.е. абхазцев) в Никопсии (Пицунде). Еще в 518 г., на соборе в КП присутствовал еп. Фанагорийский (Тамань[1)]. Если с того момента греческая Фанагорийская кафедра пустовала или закрылась, то стало быть речь шла в 548 г. о ее восстановлении специально для готов[2)]. Эта кафедра упоминается, как существующая, и в нач. VIII в. Но из вновь открытого списка епархий КПльск. патриархата тоже VIII в., опубликованного бельгийским визангинистом de Boor'ом, видно, что кафедра эта потеряла старое имя и приобрела новое: "Ταμχταρχα, в др. рукоп. Τα Μεμάρχα, Τα Μεταρχα, русская - Тмутаракань (нын. Тамань и Темрюк).

Епархия Таматарханская вошла позднее в число первых епархий новорожденной русской церкви и, в качестве титулярной (т.е. уже несуществующей), встречается в греческих актах XII и даже XIV в. Может быть на первый раз покажется даже странным, если мы скажем, что здесь, в христианской Таматархе, да еще в VIII в., т.е. до условного "начала" русского государства, мы пришли уже в самую Русь.

Откуда пошла русская земля? Этот вопрос, поставленный еще нашим киевским летописцем и возобновленный русской наукой в первой половине XVIII в., не перестает занимать умы и даже сердца специалистов вплоть до настоящего времени[*)]. Греческие писатели, когда хотели назвать русских не вульгарным, а литературным классическим именем, то до времен позднейших (т.е. даже опустя несколько столетий по крещении

Руси) прибегали к термину Тавроскифы, т.е. скифы, живущие в Тавре, скифы таврические. Когда же "русские" жили в Тавриде? Для византийских писателей это факт несомненный. Иногда они именуют народ 'Рώς - Русь прозванием 'Рώς Δρομῖται - Русь-Дромиты, от δρόμος - бег, как бы Русь-Бегуны. И напр. Симеон Магистр или Логофет (Ed. Bonn, 707) даже объясняет этот эпитет в смысле грабительских и завоевательных набегов русов на другие народы. Объяснение искусственное. Может быть проще объяснять это топографически. Для Птоломея (ок. 140 г.) тавро-скифы живут в окрестностях Ἀχιλλέως Δρόμος, так наз. "Ахиллесова Бега" между устьем Днепра и Перекопским перешейком Крыма, там, где узкий остров Тендер (Тендра) и коса Джарылгач. Твердая географическая память о том, что не какие-то "тавроскифы," а просто руссы-россы жили в Тавриде, ярко отразилаоь в позднейших документах XIV-XVII в., а именно на географических картах Генуэзских торговых домов, ведших по берегам Черного моря свою торговлю в XIV и XV вв. Теперешний о. Тендер на этих картах именуется Rossa. На тех же картах по зап. берегу Крымского полуострова в окрестностях нынешней Евпатории значатся местности: Rossofar, Rossoca. На другой, более южный пункт местожительства тавроскифов (руссов) внутри полуострова указывают выражения: 1) жития Иоанна Готского (напис. в первой пол. XI в.), что "земля тавроскифов находится под страною (властью) готов," и 2) жития херсонисских мучеников (напис. ранее конца X в.), что Херсонис (Корсунь) находится в епархии тавроскифов."

Все еще, к сожалению, не до конца ясными остаются показания арабских историков о русских, живших на Таманском полуострове. Русское Тмутараканское княжество XI в., совершенно оторванное от центральных приднепровских славяно-русских земель, и странная Тмутараканская епархия того же времени не перестали еще быть для русских историков туманностью и загадкой. И однако это - факт, непоколебимый, подкрепляемый длинным рядом свидетельств арабских писателей IX, X и XI веков. Один из них сообщает, что Русь живет на каком-то болотистом и нездоровом острове, другой говорит, что она живет на семи островах. Глядя на карту Таманского полуострова, можно допустить, что характеристика местности подходит к нему. Ибн Даста, писавший в первых годах X века, определяет остров, на котором жили Руссы, как расположенный недалеко от Хазерана (Хазарии) и страны Болгар (бывшей тогда приблизительно на территории областей - Донской и Кубанской). По словам Ибн-Дасты, к хазарам и болгарам, как к соседям, руссы сбывали добычу от своих постоянных грабежей. Это указание согласуется с географическим положением "русской" Таматархи. Никто меньший из русских ученых, как сам Шахматов, а за ним и С. Ф. Платонов, сделали попытку перетолковать эти свидетельства арабов в применении к Новгородскому району классического пути "из Варяг в Греки" ("Дела и Дни," кн. I, Петрогр. 1920 г.). Платонов отыскал болотное пространство, якобы стратегически защищенное системой речек на юго-восток от Старой Руссы, между реками Редьей и Ловатью, пространство в 3 дня пути в окружности. Конечно, арабы-купцы могли проходить и здесь в своих странствиях до Скандинавии. Но весь географический и этнографический антураж, среди которого арабские писатели упоминают о руссах, никак не подходит к Новгородчине. Приходится упоминать об этой натянутой гипотезе только ради крупных имен наших ученых.

Средоточием тмутараканских руссов был, по словам арабов, город Русия при устье Русской реки. Этот город 'Ρωσία упоминается затем в греческих документах во второй половине XII в.[1)] и на итальянских картах последующего времени называется Rossi, Rosso, а река, текущая возле него - по всем признакам Дон - fiume Rosso. Где же находится этот город? На археологическом съезде в Киеве в 1899 г. проф. Ю. Кулаковский поддерживал мнение проф. Бруна, что 'Ρωσία тожественна с Воспором (Керчью), потому что у арабского географа Эдризи, труд которого составлен в Сицилии в 1163 г. город Rusia значится в 20 милях к западу от Матархи. Устье "Русской реки" Эдризи также пролегает

между Сольдадией (Сугдеей) и Матархой, очевидно отожествляя с ним Керченский пролив. В этом отожествлении он не одинок: уже хронист Феофан (нач. IX в). считает данный пролив устьем Дона. В эту же ошибку впадали итальянские картографы. Таким образом, роль политического центра для восточной части черноморских руссов играли нынешние Керчь и Тамань-Темрюк. Конечно, это нужно понимать не в смысле единого центра единой государственной нации, а лишь одного из "завитков"- эмбрионов еще бродящей, образующейся, нащупываюшей себе место, потенциальной нации.

Сугубую неясность вносит в проблему о начале Руси совместное обсуждение двух разных вопросов. Один вопрос о племени и языке народа - вопрос преимущественно археологический. И другой об имени народа - преимущественно филологический. Выяснить первый вопрос, не значит еще решить второй и - наоборот. Раса, кровь народа является самым существенным и устойчивым его свойством, язык менее устойчивым, а имя уже и совсем внешней этикеткой, иногда случайно, извне к народу приставшей. Оба переплетающихся между собой вопроса к настоящему моменту могут считаться удовлетворительно разъясненными преимущественно при помощи так называемой норманнской теории. Не имея необходимости углубляться в дебри проблемы, отсылаем читателя к двум полезным руководствам. Старый путеводитель по вопросу - это Лекции датск. проф. В. Томсона (1876 г.), напечатанные в 1891 г. (I кн. "Чтен. в Имп. Общ. Ист. и Др. Росс."), а новый - это исчерпывающее библиографическое исследование проф. В. А. Мошина "Варяго-русский вопрос" (Slavia, Прага, 1931 г.).

Хотя имя Русь и поддается легче всего объяснению, как славянская передача имени, данного прибалтийскими финнами соседним скандинавским пришельцам-шведам, которых они доныне называют RUOTSI (диалектич. Rotsi эстон Rot's). В славянском произношении звук "uo" сливается в у: Suomi (имя самих финнов) в русской летописи - Сумь. Следовательно, "Руотси-Руосси, Ротсь, Рось" по-славянски произносилось "Русси-Русь." Византийское ухо акцентировало в этом имени гласную "о" и произносило Ῥώς - Рос. Может быть на это повлияла и библейская реминисценция о скифском народе "Рош," прорвавшемся, по свидетельству пророка Иезекииля (VI в. до Рождества Христова), из-за Кавказа в северную Сирию. В греческом переводе LXX еврейское "Рош" пишется и звучит как 'Ρώς. Византийцы любили новые народы называть старыми, классическими, книжно-высокопарными именами.

Но новая русско-историческая и археологическая наука уже накопила большой материал, не позволяющий успокоиться на одном этом объяснении происхождения русского имени. Скандинавско-финский состав слова Русь, оставаясь непоколебленным, может не исключать и других корней его, которые встретились и слились со скандинавским именем. А слились и объединились потому, что обширные части будущей великой русской равнины, населенных разнородными этническими группами, в конце концов подпали под стихийное объединительное влияние возобладавшего над ними славянского по языку племени, будущего русского народа. Племя это, разбросавшееся от Волхова, Двины, Немана, Сана, Днестра и Дуная до Дона, Волги и Кубани, втянуло в себя и местные этнографические и географические прозвища, среди которых корень "рос" и "рус" повидимому были не заносными со стороны, а автохтонными.

Если географическая номенклатура в нашем северно-прибалтийском пространстве пестрит названиями с корнем "рус" (Старая Русса, река Порусья, село Русино, река Русская, Деревня Руска; на севере Ладожск. оз. село Рускяля; на юге Финляндии озеро Рутсаляйнен, т.е. "шведы" и т. п.), то это еще объяснимо занесением сюда таких имен через бродячих норманнов (по их финскому прозванию).

Но уже не столь убедителен этот генезис имени "Рус" в применении к географии средней и южной Прибалтики, где финнов нет. На нижнем течении Немана село Русс; в Курляндии г. Россиены; Мазурское озеро - Рош; село Росинско; на нижней Висле - Руссеная; близ крепости Ивангород - Россоч, Русец. И далее - через Галичину и Карпаты в Трансильвании: Рава Русска, Руске Ушице; на зап. стор. Карпат - речка Рушково, село Рушлоляна; на вост. буковинской стороне: Рус-Молдвица; в центре трансильв. Альп село Русс, гора Рушка, речка Рушка, села: Рушкичи и Русберг. Речка Русова владает в Днестр ок. Ямполя; село Руска Банилла в Буковине около Прута; ряд сел около Дуная в Валахии; Рущук на Дунае. Пусть и сюда на Неман и Вислу пробирались бродяги норманны, но их оседание здесь было настолько слабо и редко, что не объясняет топографического изобилия "русских" имен.

Покойный академик Н. Я. Марр - наш крупнейший лингвист кавказских языков, утверждает наличность этнических терминов "Рущ, Рос, Рош" на Кавказе, Сев. Кавказе и Черноморьи. Сирийский церковный историк Захария Ритор (VI в.) называет среди народов Сев. Кавказа каких-то "Рос и Рус." Белами, переводчик X в. на персидский язык арабской хроники VII в. Табари среди народов сев. Кавказа называет хазар, Алан и Русов. Отсюда становится более понятным как бы внезапное выступление в IX веке на сцену истории Азовской-Черноморской или Тмутараканской Руси. Какая-то "Русь," пополненная, а может быть и возглавленная, новыми элементами, влившимися в нее с севера, здесь на сев. Кавказе уже существовала. Наши выдающиеся византинисты Ф. И. Успенский и за ним А. А. Васильев усматривают указания на эту черноморскую "Русь" - 'Ρώς у византийских писателей под излюбленным ими термином Скифы в применении к событиям, еще более ранних веков. Напр., византийские и грузинские хронисты, рассказывая о нападении Авар на КПль в 626 г. и с суши и с моря, указывают на присутствие в войсках аварских, в качестве их союзников, Болгар и Скифов. А Скиф для византийца той эпохи это синоним Руси. Вот какие загадки записаны ими: φλώρος - звук последнего слога напоминает "гордое надменное языческое племя"; χήρος тоже - "надменной гордости варвара - Скифа." И Античный эллин и византиец под Скифами привыкли разуметь племена, обитающие в причерноморском и прикавказском районах, а никак не дальше северных норманнов или северо-западных франков. Позднее VII-VIII веков происходит быстрая перемена в семасиологии термина ρ ώ ς. Византийцы явно прикрепляют его к варварам германского племени, к норманнам-варягам. И те до них дошли тоже с именем ρώς. Если такое слияние под одним именем двух народностей, одной издавна известной и другой - вновь явившейся, не возбудило никакого вопроса и не вызвало в византийской письменности никаких оговорок и пояснений, значит оно стало фактом самопонятным и очевидным. Значит эти две народности объединились, смешались и ни одна ни похищала, ни навязывала другой чуждого ей имени. Счастливая историческая случайность созвучия имен, родившихся из разных корней, только облегчила процесс тоже случайной встречи разных народов в открывшейся пред ними общей судьбе: в строительстве единой национальной жизни, славянской по территории и языку, и русской по имени.

Косвенными свидетелями такой встречи и слияния двух частей Руси служат нам довольно многочисленные упоминания о русских у современных той эпохе арабских историков и мемуаристов.

Ибн Хордадбех, писавший не позже 846 г. (т.е. до фиктивной даты 862 г. начала русск. государства), нам сообщает: "Что касается **русских** (купцов) - а они суть племя **славянское**, - то они направляются из самых дальних концов Саклаба к морю Русскому и продают там бобровые меха, горных лисиц, а также мечи. Царь Рума взимает десятину с их товаров."

Или: "Они спускаются по Танаису (Дону), реке славян (саклаба), проходя через Камлидж (Итиль), столицу хазар, и властитель страны взимает с них десятину. И оттуда они спускаются на судах по морю Джурджана (Каспию) и выходят на берег, где им любо. Иногда они провозят свой товар на верблюдах из города Джурджана в Багдад. И евнухи **славянские** служат им здесь проводниками. Они выдают себя за христиан и, как таковые, платят поголовную подать."

Здесь имя "русс" мыслится принадлежащим, как имя собственное, народу по племени и языку славянскому. И самую страну руссов автор по ее этнической природе называет "Славянщиной" - Саклаба. Он мыслит ее обширной и далекой, северной и лесистой, по пушному сырью, которым она торгует. Караванные пути купцов-руссов суть не только сухопутные, но и мореходные и настолько прочно ими завоеванные, что самое море называется арабским писателем морем Русским, без всяких оговорок, как факт общепринятый. В этой Черноморской сфере (северный берег и Крым) русские купцы платят таможенную пошлину властям "римским," т.е. византийским.

Но рядом с этим караванным рейсом совершается и другой, также сухопутно-морской рейс русских, который можно назвать восточным. С верховьев Дона, очевидно путем перегрузки или волока, караван по нижней Волге спускается в Каспий до его юга, откуда на верблюдах до Багдада. Там по мусульманской Персии его сопровождают свои земляки, русские славяне, или как проданные в рабство, или как пленные, обращенные в евнухов. Русские рисуются еще язычниками и только ради паспортных удобств именующими себя христианами.

Арабский писатель также половины IX в. Ал-Бекри подчеркивает доминирующее национальное влияние на южно-русской равнине славянского населения, говоря: "главнейшие из племен севера говорят **по-славянски,** потому что смешались со славянами: баджинаки (печенеги), **русы** и хазары." Ал-Бекри в месиве народов, цементируемом славянским языком, различает и "русов," как ославяненных, но иноплеменников. Пришельцев ли издалека, или местных? Скорее последнее. Ибн Фодлан считает Русов как будто одним из восточных народов. О Волге он говорит: "Итиль течет к хазарам из Руса и Болгара." Если, как мы знаем, болгары осели на средней Волге, то русы по соседству мыслятся где-то около центра русской равнины. И еще подробность: "пища хазар привозится к ним из Руса, Булгара и Куябы (Киева)" Тут русы не совпадают **с** киевлянами и стоят ближе к народам Востока. Ибн-Даста называет князя руссов "хакан - рус," т.е. хазарскими княжеским титулом (каган - иудейское коген). Все это более походит на признаки восточного народа и соблазняет новейших исследователей строить даже гипотезу тюркского происхождения имени "русь" (K. Fritzler).

Из греческой еще хронографии передалось славянскому летописанию предание о тождестве руси с тюрками. Сербский перевод XIV века дополнений к хронографии Зонары, упоминая повидимому о нападении руссов на КПль 860 г., выражается так: " роди же нарицаемыи руси, кумане сущи, живяху во Евксине, и начаша пленовати страну рымскую." Повторяя это, Никон Лет. (876 г.) и Степен. Кн. I, 50, формулируют так: "роди, нарицаемии Руси, иже и Кумани, живеаху во Евксинопонте..."

Итак, к настоящему моменту можно признать, что были какие-то племена и в предкавказском Черноморьи, не псевдонимно, а исконно называвшиеся Русью, ославянившиеся по языку и влившиеся в общий поток нашествий на Византийскую империю и вложившиеся в процесс построения государства русского. Но в последнем строительстве все же ведущая роль выпала на долю другой Руси - норманнской. Таково было убеждение византийцев, на горьком опыте лично ознакомившихся с ее

положительными и отрицательными качествами. Византийцы отчетливо нам говорят, что эти 'Рώς были скандинавы, командовавшие славянскими массами.

Интереснейшее свидетельство о первоначальной стадии ознакомления Византии с новым для нее народом 'Рώς в начале IX в. сохранилось в Бертинских Анналах Пруденция Галиндо (t861 г.) под 839 г., т.е. до выступления на сцену киевского русского государства.

Анналист передает, что в Ингельгейм (на Рейне), столицу франкского императора Людовика Благочестивого, пришли послы от византийского императора Феофила, а вместе с ними "некоторые люди, которые называли себя, т.е. народ свой (qui se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant) **Рос**. Они пришли в Византию от их собственного царя по имени Chacanus (т.е. очевидно "каган"), но назад не хотели возвращаться той же дорогой, боясь одного жестокого и варварского народа." Поэтому Феофил просил Людовика пропустить их домой через свою державу. Однако, несмотря на солидную рекомендацию, к пришельцам отнеслись весьма подозрительно, а император, "прилежно испытав причины прихода их, открыл, что они из свевов," т.е. шведов (comperuit cos gentis esse sueonum). Как бы экспертиза ни была поверхностна, во всяком случае уже самое направление этих росов домой через сердце Европы (в Швецию, а затем водными, варяжскими путями в Таматарху?) говорит за то, что их национальность в общем угадана верно и отличена даже от хорошо известных на западе норвежских и датских норманнов.

Вывод отсюда тот, что Русь - это восточные скандинавы, не забывшие даже своей северной родины, но связавшиеся настолько тесно с новой жизнью в Предкавказьи, что и князь их называется по-хазарски хакан. Нам теперь понятно, из каких элементов сложилась этническая и политическая загадка для византийцев начала IX века. Но это еще не разгадка для нас корня имени 'Рώς. Окрестила этим именем бродячих скандинавов только восточно-европейская почва; на всем ее просторе от Балтийского моря и Карпат, до Черного и Каспийского морей. И если имя Ruotsi - Русь, не существовавшее как имя племенное в Скандинавии, на новой почве извне пристало к скитальцам-норманнам, то остается все-таки неясным, почему оно в его, так сказать, финнской форме так легко было усвоено во всех концах великой русской равнины. Тут гипотеза о встрече двух созвучных имен, северного и южного происхождения, сохраняет свою силу.

Бесспорен, однако, голос древних первоисточников. В них Русь прилагается к военно-командующей, норманно-варяжской, в племенном смысле северно-германской Руси. Это с совершенной ясностью засвидетельствовано всеми византийскими источниками и нашими русскими летописями. Наша местная, славянская и даже "русская" (в двойном смысле - имени и крови), Русь выступила на сцену истории под главенствующей командой Руси скандинавского происхождения. Судьбы той и другой Руси, политические, культурные, духовные, бытовые неразрывно слились в едином "русском море," причем скандинавско-варяжский ручеек иссяк, потерялся в нем скоро и бесследно. Совершила и завершила это единство главным образом духовная сила новой христианской веры, победившей убогое язычество в душах двух племен. Поэтому неуместен какой-то якобы патриотический и церковный страх - признатъ в законных пределах правоту так наз. норманнской теории начала Руси, как нации, как государства, и как церкви.

За последнее полстолетие русская археология прочно установила, что военно-торговый путь для скандинавов "из варяг в греки" по Днепру есть путь сравнительно новый, установившийся уже в IX в. Ранее его долгое время практиковался ими в военно-торговых целях другой, более далекий путь: по Волге, Каспию и через Закавказье. Он вел скандинавов на передне-азиатский Восток и обратно оттуда вел арабских купцов в Скандинавию. Одна северная ветвь этого пути шла в бассейн Камы. В кладах Швеции

VIII-IX вв. монет арабских вдвое больше, чем византийских. Отсюда понятна слава Биармии (т.е. Перми, Перм. края), звучащая в скандинавских сагах. Новейшие археологи (П. Смирнов. Сбирник Ист. Фил. Видд. № 75 Укр. Ак. Н.), судя по скандинавским курганам Яросл. и Влад. губ., склонны относить зачатки здесь варяжско-рус. государственности даже к VI веку. Во всяком случае, поворот скандинавов с этого восточного и длинного пути к Багдаду на более короткие и западные пути к Черному морю и Византии есть явление новое, не ранее конца VIII в. Этот западный путь имел варианты: не только общеизвестный Волховский, но и другой - Западно-двинской через Сан к Днестру, и третий - по Неману к тому же Днепру. Шахматов и Мошин даже гадают, что открывшаяся к IX в. тяга к Византии соблазняла и волжских скандинавов переходить волоком на Дон и оттуда на Черное море. А конкуренты их - варяги днепровского пути, отрезали им пути к возврату из Византии. И в этом смысл таинственного эпизода 839 г., когда Rhos восточного пути, избегая устроенной им ловушки, обходным путем вернулись через Скандинавию на Восток к своему хакану.

Эта Русь конца VIII нач. IX вв. - подвижное месиво народов: славянского, норманнского и может быть частично скифско-иранского, или даже тюркского, бродила и была рассеяна по всем северным берегам Черноморья, уже издавна христианизованным Византией. Единоплеменные и близкие по языку для скандинавов готы были уже с IV в. христианами. Готские епископские кафедры были и в Таматархе и в г. Русии (Керчи). Христианство покоряло народ за народом между Черным и Каспийским морями. Выщеупомянутый список кафедр КП патриархата VIII столетия называет под ведением готского Дорийского митрополита епископов: Оногурского (Ὀνογούρων венгерского - угорского?) - народа, жившего по верхнему бассейну Кубани, Итильского ('Αστήλ), то есть, столичного хазарского и Хвалисского (Χουάλης) - вероятно прикаспийского. Северно-кавказские аланы (предки осетин), как наверное теперь известно, приняли христианство вместе со своим князем в самом начале X в. Руссы же сначала не поддавались культурному, укрощающему влиянию византийской религии. Предпочитая вести свабодный образ жизни морских пиратов, они делали по временам опустошительные набеги на соседние берега Крыма и Малой Азии. Все-таки в конце концов с них именно, как и у готов, началось просвещение светом христианской веры всего русского мира. А толчками к этому послужили как раз те самые пиратские набеги руссов, виновики которых и не подозревали о столь благодетельных последствиях своих варварских предприятий.

II. Древнейшие свидетельства о знакомстве руссов с христианством.

Древнейшие свидетельства о знакомстве руссов с византийским христианством и даже о принятии крещения, как неожиданных результатах их военных экскурсий, сохранились в житиях двух греческих епископов, Стефана Сурожского или Сугдайского, и Георгия Амастридского. Прошло уже более 100 лет с тех пор, как в 1844 г. А. В. Горский обратил внимание ученого мира на эти два источника, пока не был положен конец крайне сбивчивым суждениям различных ученых об их исторической значимости образцовыми работами В. Г. Васильевского[1)], который подверг изучению данные памятники в их целом составе и поставил в связь с определенными моментами византийской истории. Поэтому, не повторяя старых мнений, мы имеем возможность изложить дело в положительной форме.

В русских сборниках, начиная с XV века, встречается нередко житие св. Стефана, епис. Сурожского. Древне-русский Сурож, греч. Сугдея, это нынешнее местечко Судак на южном берегу Крыма, между Алуштой и Феодосией. Стефан представлен в житии

каппадокийским уроженцем, получившим образование в КПле, там же принявшим иночество и епископский сан от православного патриарха Германа. В разгар иконоборчества Льва Исавра (717-741) и Константина Копронима (741-775) он выступает исповедником, будучи уже епископом Сурожским. Как добрый пастырь, он прославляется даром чудотворения при жизни и по смерти. Для нас представляет интерес одно из двух посмертных его чудес, приписанных в конце Жития под особыми заглавиями. Именно следующее: "По смерти же святаго мало лет мину, прииде рать велика русская из Новаграда, князь Бравлин (вар. Бравалин) силен зело," который одолел всю прибрежную крымскую полосу от Корсуня до Керчи и подступил к Сурожу. После десятидневной осады он ворвался в город и вошел, разбив двери, в церковь св. Софии. Там на гробе св. Стефана был драгоценный покров и много золотой утвари. Как только все это было разграблено, князь "разболеся; обратися лице его назад и лежа пены точаще; возопи глаголя, велик человек свят иже зде." Князь приказал боярам принести похищенное обратно к гробнице, но не мог встать с места. Снесены были сюда же и все священные сосуды, взятые от Корсуня до Керчи, - князь оставался в прежнем положении. Св. Стефан предстал пред ним в видении ("в ужасе") и сказал: "Если не крестишься в церкви моей, то не выйдешь отсюда." Князь согласился. Явились священники, во главе с архиепископом Филаретом, и крестили исцеленного князя вместе со всеми его боярами, взяв обещание с них - отпустить всех христианских пленников.

Судя по хронологии жития св. Стефана, всецело относящейся к VIII столетию, в рассказанном происшествии, бывшем "спустя немного лет по смерти святого," мы имеем дело с древнейшим фактом "русской" истории. Весь вопрос в том: какова степень достоверности жития и славянской приписки о чудесах, оригинала для которой не имеется в греческом тексте? Анализ жития открывает в нем пространные выписки из славянского перевода биографии Иоанна Златоуста, приписываемой Георгию Александрийскому, из славянского же перевода "Луга Духовного" Иоанна Мосха и даже из жития русского митрополита Петра, написанного митрополитом Киприаном (+ 1406 г.) Ясные признаки, что оно составлено русским человеком не ранее первой половины XV в. и не позднее взятия Сурожа турками в 1475 г., чего еще не знает житие. В наших святцах имя Стефана Сурожского появляется только с XVI в. Но, несмотря на такое позднее происхождение и некоторые внутренние несообразности, разбираемое житие хранит в своем составе весьма древнюю основу, следы которой видны в целом ряде точных исторических деталей, выгодно отличающих по местам русскую редакцию даже от единственного известного греческого текста жития[1)]. Таковы напр.: указание имени родины святого - Моривас (параллель этому имеется и в греческом тексте в род. пад: Βοριβάσου); упоминание о супруге Константина Копронима Ирине, "дочери Керченскаго царя" (она была дочь хазарского кагана). В рассказе о чудесах упоминается князь Юрий Тархан. Черта глубоко правдивая для истории Сурожа в VIII в., когда он был в даннической зависимости от хазар и в нем должны были жить привилегированные лица, свободные от дани, - по-тюркски "тарханы." Преемником Стефана по архиепископству называется клирик Филарет. Возможно, что мы имеем косвенное подтверждение этому в письме Феодора Студита (+ 826) к архмандриту соседней с Сурожем Готии: там преп. Феодор упоминает о каком-то епископе Филарете. Храм сурожский именуется св. Софией. Это точно соответствует исторической действительности и видно из одной древней греческой приписки на поле синаксаря, принадлежавшего греку-сурожанину, об обновлении в г. Сугдее в 793 г. храма св. Софии. В роли крестителя русского князя выступает архиепископ Филарет, которому уместно было еще быть в живых, "спустя немного лет" по смерти св. Стефана; а смерть последнего можно полагать в конце VIII столетия, если отожествлять с ним Стефана епископа Сугдайского, подписавшего определение седьмого вселенского собора (787 г.). Словом, все приводит нас к убеждению, что составитель русского жития св. Стефана в XV веке почерпнул рассказ о крещении русской рати из того же старого греческого

подлинника, написанного в духе полного соответствия изображаемой эпохе VIII и начала IX веков.

Интерес русского книжника к личности Стефана Сурожского и возможность обращения к греческому оригиналу объясняются давними и продолжительными торговыми связями русских с Сурожем. Начало их мы можем подметить уже в XII в. Упомянутый автор приписок на греческом синаксаре под 24 июля сделал заметку о праздновании "в этот день памяти святых новоявленных νεοφανέντων мучеников в русских странах, Давида и Романа (Бориса и Глеба), убитых собственным братом, окаянным Святополком (του τάλανος Ζφαντοπουλκου). О торговле русских купцов в Суроже в XIII ст. имеются арабские и европейские свидетельства. Ипатская летопись под 1288 г. отмечает присутствие сурожских купцов во Владимире Волынском. Южно-русские былины также знают каких-то богатырей сурожан, или суровцев. С XIV в. имеются уже частые указания на пребывание сурожских купцов на Руси и в частности в Москве. Но в то же время сурожцами начинают называться и природные русские люди, только ездившие в Крым и торговавшие привозными сурожскими, или, как говорили, суровскими товарами. (Вот разгадка одного из русских коммерческих терминов). По грамотам XV в. известно несколько купеческих фамилий, или московских торговых домов, имевших постоянные дела с Сурожем. Об одном из таких купцов, Степане Васильевиче Сурожском, родословные книги сообщают, что он прибыл в 1403 г. к вел. кн. Василию Дмитриевичу "из своей вотчины из Сурожа" и что от него пошли Головины и Третьяковы. Патриот города Сурожа, носивший имя местного святого и чтивший его не только по аналогии с купеческим почитанием святых - покровителей ярмарок, но и как своего личного патрона, без сомнения практически знавший греческий язык, такой человек, как Степан Васильевич Сурожский, имел все побуждения и возможности бытъ автором русской редакции жития св. Стефана. Мог это сделать и кто-нибудь из его ближайших родственников во славу небесного патрона своей фамилии, переселившейся в Москву.

Итак, пред нами встает факт крещения русских в начале IX столетия, т.е. приблизительно за полвека до того момента, с которого ведет династическую историю русского государства и русского имени наша начальная летопись. Чудесная форма рассказа не должна обострять нашего скепсиса, потому что именно в отделе чудес в житийной литературе историки и находят наибольшее количество реальных бытовых черт для истории отдельных областей и городов. Косвенно правдивость факта нашествия русских на Сурож подтверждается и одним местом так называемой итальянской легенды о перенесении мощей св. Климента. На расспросы Константина Философа относительно древнего храма Климента, обращенные к жителям Корсуня, последние ему отвечали, что вследствие частых набегов варваров здесь подверглись разрушению не только окрестности Корсуня, но была опустошена и даже сделана необитаемой и большая часть той страны - ob multitudinem incursantium barbarorum locus ille desertus est et templum neglectum et magna pars regionis illius fere desolata et inhabitabilis reddita. Это говорилось в 861 г. Возбуждало недоверие историков ко всему рассказу сообщение, что рать пришла "из Новаграда." Казалось невероятным прибытие войска из такой дали, если разуметь наш старый Новгород на Волхове. Однако для Руси, ходившей от Скандинавии до Багдада и Цареграда, такое расстояние не представляло ничего необычного. Если загадочное выражение "из Новаграда" и не указывает на северно-русский город, то для него есть и другое объяснение. На итальянских картах генуэзцев и венецианцев, торговавших в их Крымской фактории - Кафе, мы находим Neapolis (Новый Город) около нынешнего Симферополя, а неподалеку варяжскую тавань - Varangolimen и местечко Rossofar. Этот Новгород мог быть и для Руси более отдаленной только ближайшим сборным пунктом, из которого она обрушилась на Сурож. Имя русского князя "Бравлин" (в менее исправных списках переделанное в "бранливого" князя, очевидно, для того, чтобы осмыслить

непонятные звуки), наш европеизированный слух готов с первого раза принять за славянское, происходящее от слова бравый. Но ведь это слово греческое, а затем латинское и французское, в русском языке очень недавнее. Да и для имени с окончанием на **ин** нам не подыскать аналогии ни среди - миров, славов, полков, ни среди Добрынь, Путят и т. п., между тем как среди известных по Игореву договору с греками 944 г. варяжских имен мы встречаем три с таким окончанием: Устин - руническое AUSTIN, Ustin; Фрастен - рун. Frustin; Фурстен - рун. Thurstin. В средневековой Германии мы найдем достаточно таких имен, как Бутилик, Берновин, а у Исидора Испалийского, известного писателя VII в., был даже знакомый вестготский епископ Браулинон. Следовательно нам можно еще не торопиться подниматься вверх по Днепру в поисках за Русью, которая крестилась в Суроже. Наш блестящий варяговед Н. Т. Беляев дает основание почти с точностью объяснить имя Бравалин (так оно и передано одной рукописью) от города Браваллы в восточном Готланде. Там в 770 году произошла славная для шведов освободительная битва, сбросившая гегемонию данов. Герои ее пожизненно украшались именами "Бравальцев," как наши воины - Суворовцы, Севастопольцы, Корниловцы, Колчаковцы, Деникинцы, Врангелевцы. Уже одно это имя хронологически определяет разбираемое событие. Браваллец мог жить и действовать самое большее в период времени от 770 до 810 года. Следовательно под Сурожем действовал норманно-разбойнический авангард Руси в ее сближении с Византией и восприятии христианского влияния последней, Русь причерноморская, бродячая, разноплеменная, но бессознательно пролагавшая дорогу христианской миссии на Руси оседлой.

Свидетельство о смиряющем влияния византийских святынь на буйных воинственных руссов сохранилось еще в житии св. Георгия, архиеп. Амастридского[1)]. В конце жития рассказывается в качестве посмертного чуда: "Было нашествие варваров - Руси, народа, как все знают, в высшей степени дикого и грубого, не носящаго в себе никаких следов человеколюбия. Зверские нравами, бесчеловечные делами, обнаруживая свою кровожадность уже одним своим видом, ни в чем другом, что свойственно людям, не находя такого удовольствия, как в смертоубийстве, они - этот губительный и на деле и по имени[2)] народ, - начав раззорение от Пропонтиды и посетив прочее побережье, достигли наконец и до отечества святого, посекая нещадно всякий пол и всякий возраст." Когда руссы вошли в храм и увидели гробницу св. Георгия, то бросились к ней, воображая найти там сокровища. Но вдруг члены их онемели, и они не в силах были двинуться с места. Тогда предводитель их в страхе призвал одного из христианских пленников и допросил: что это за страшная карающая сила и какой она требует жертвы? После данных объяснений, он обещал свободу всем христианам и приношения их Богу. И вот по молитвам христиан "варвары освобождаются от божественного гнева, устраивается некоторое примирение и сделка их с христианами, и они уже более не оскорбляли святыни."

Амастрида или Амастра, по-турецки Амассера, находится на малоазийском берегу Черного моря, приблизительно на половине расстояния между Синопом и КПлем. Цветущее состояние этого города в древности обусловливалось торговыми связями с противуположным берегом Понта. Никита Пафлагонянин (IX-X в.) так восхваляет свою Амастру: "Амастра око Пафлагонии, и лучше сказать - едва ли не всей вселенной. В нее, как на общее торжище, стекаются скифы, живущие по северной стороне Евксина, а равно и те, которые расположены к югу... Во всем, что привозится сушей или морем, здесь нет недостатка. Город щедро снабжен всеми удобствами" и т.д.... Понятно почему жертвой набега стала именно Амастрида.

Время набега определяется по внутреним признакам жития. В епископа поставляет Георгия патриарх Тарасий (784- 806) и несомненно не позднее 790 г., потому что на VII

соборе 787 г. присутствует еше Григорий Амастридский, а в 790 г. принимает в Амастриде бежавшего из Крыма Иоанна Готского, как видно из жития последнего, уже наш Георгий Амастридский. Скончался Георгий, вероятно, в царствование Никифора Логофета (802-811), потому что это последний император, фигурирующий в житии. Таким образом terminus post quern для набегов руссов намечается. Terminus ante quern - это время написания жития. Когда же оно написано? Житие запечатлено характерным признаком одного из моментов иконоборческой эпохи. В житии хранится глубокое умолчание об иконах, хотя автор имел десятки поводов говорить о них. В таких случаях он прибегает к самым туманным и иносказательным выражениям. А это говорит вот о чем. Когда злейший враг икон, Лев Армянин пал в 820 г. жертвой заговора, то преемник его, Михаил Травл (Косноязычный) издал строгий указ, чтобы "никто не смел приводить в движение язык свой ни против икон, ни за иконы; но пусть пропадет и сгинет собор Тарасия (787 г.) также, как и собор Константина (734 г.) или недавно вновь собранный при Льве (813 г.), и пусть глубокое молчание будет правилом во всем, что напоминает об иконах." Такое положение дел сохраняло силу до смерти им. Феофила, до 842 г. Следовательно, и наше житие написано не позднее этого года. Как видно из его содержания, оно произнесено было в виде речи на церковном торжестве в честь святого. Значит автор не мог прибегнуть к совершенному вымыслу при изображении обстановки чуда, т. к. в лице старшего поколения своих слушателей имел живых свидетелей варварского нашествия. Это подкрепляет достоверность последнего события и показывает сверх того, что для 842 г. (крайний срок написания жития) - оно было уже фактом сравнительно отдаленного прошлого. Итак, пред нами новый пример ознакомления с христианством до-рюриковской Руси в начале IX столетия. На родину этой Руси есть намек в житии при описании ее варварских подвигов: "храмы ниспровергаются, святыня оскверняется; на месте их алтари, беззаконныя возлияния и жертвы, то древнее таврическое избиение иностранцев (ξενοκτονία), у них сохраняющее свою силу (νεάζουσα), убийство девственных мужей и жен." Припоминая весьма распространенное, связанное с историей Ифигении, предание о том, что жители Тавриды приносили в жертву иностранцев, пристававших к их берегу, автор, как видно, убежден, что руссы и есть прямые потомки древних тавров, до новейших времен (νεάζουσα) сохранившие свой прадедовский кровавый обычай. Руссы, по его убеждению, - это обитатели Крыма.

Следующий случай столкновения русских с византийским христианством приведет нас в Русь, уже не столь бродячую, а государственно-оседлую на освоенной ею территории.

Первое крещение Киевских руссов.

К сожалению наш летописец прямо о нем не говорит. Под 852 г. он записывает: "В лето 6360, индикта (?), 15-ый день наченшу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руская земля. О сем бо уведахом, яко при сем цари приходиша Русь на Царьгород, якоже пишется в летописании (хронографиа) гречестем. Темже отселе почнем и числа положим."

Под 866 г. более прозрачное сообщение. "В лето 6374 иде Аскольд и Дир на греки и приидоша в 14-е лето Михаила царя (Михаил III 842-867 гг.)." И далее идет с небольшими изменениями буквы текста цитата из Продолжателя Г. Амартола или (по Васильевскому) из Симеона Логофета по древне-славянскому переводу: "царь же (Михаил) на агаряны изыде воевать... Дошедшю же ему Черные реки глаголемы, весть ему епарх посла, яко Русь на Костянтинград идуть. Темже царь прочь иде. Русь же внутрь" (тут несколько

пропущенных слов счастливо восстанавливаются по сербской рукописи Моск. Синод. Биб-ки № 148, л. 386 об.): "Руси же приспевше внутрь быти церкве." Явно, что здесь греческое выражение ένδον του ίερού. Тут ιερόν не "святилище-церковь," а "святое" (заповедное для столицы место, т.е. Босфор с Золотым Рогом, отгороженное цепью)..."вшедше много убийств крестьяном сотвориша и во двою сту лодей Констянтин град оступиша. Царь же, дошед, в град вниде. И с патриархом Фотием сущии в церкви Святыя Богородицы во Влахернах всенощную мольбу сотвориша. Таже божественную ризу Святыя Богородицы с песнями износяще в море скут омочивше (τη θαλασσή άκρος προσέβαψαν), тишине же сущи и морю укротившуся, абие буря с ветром вста, и волнам великим воздвигшимся засобь (т.е. друг против друга), безбожных Руси лодья возмяте. И к брегу привержени и избиени, яко мало от них таковые беды избегнути, во свояси с побежением возвратишася (М. Синод. Биб. № 732, л. 330)." Копируя тоже самое, Лев Грамматик вносит маленькие варианты: "Василевс, возвратясь (из сарацинского похода), пребывал с патриархом Фотием во Влахернском храме Божией Матери, где они умоляли и умилостивляли Бога. Потом, вынеся с псалмопением святой омофор Богородицы, приложили его к поверхности моря. Между тем, как перед этим была тишина и море было спокойно, внезапно поднялось дуновение ветров и непрерывное вздымание волн, и суда безбожных Руссов разбились. И только немногие избежали опасности." Другие хронисты говорят кратко, что "руссов постиг Божий гнев." Сам патр. Фотий в своей церковной проповеди сообщает, что риза Божией Матери была обносима по стенам города. О детали погружения ее в воду патр. Фотий не упоминает, чем деталь эта ничуть не исключается. В одной из двух своих церковных бесед на эту тему патриарх с обычным византийским красноречием дает нам не мало конкретных подробностей для живого представления тревожных переживаний византийцев, причиненных им этой осадой русских варваров:

"Помните ли вы ту мрачную и страшную ночь, когда жизнь всех нас готова была закатиться вместе с закатом солнца и свет нашего существования поглощался глубоким мраком смерти? Помните ли тот час невыносимо горестный, когда приплыли к нам варварские корабли, дышащие чем-то свирепым, диким и убийственным. Когда море тихо и безмятежно расстилало хребет свой, доставляя им приятное и вожделенное плаванье, а на нас воздымая свирепые волны брани. Когда они проходили перед городом, неся и выдвигая пловцов, поднявших мечи и как бы угрожая городу смертью от меча...

Когда, воздевая руки к Богу, всю ночь мы просили у Него помилования, возложив на Него все свои надежды, тогда избавились от несчастья, тогда сподобились отмены окружавших нас бедствий. Тогда мы увидели рассеяние грозы и узрели отступление гнева Господня от нас. Ибо мы увидели врагов наших удаляющимися, и город, которому угрожало расхищение, избавившимся от разорения..." И в другой беседе п. Фотий рисует ту же картину.

"Когда мы, оставшись без всякой защиты и не имея помощи от людей, воодушевлялись надеждами на Матерь Слова и Бога нашего, Ее просили умолить Сына и милостивить за грехи наши... Ее одеяние для отражения осаждающих и ограждения осаждаемых носил со мной весь город, и мы усердно возносили молитвы и совершали литии. От того по неизреченному человеколюбию помиловал Господь достояние Свое. Поистине эта пречестная риза есть одежда Матери Божией. Она обтекала кругом стены, и неприятели необъяснимым образом показывали свой тыл. Она ограждала город, и насыпь неприятелей разваливалась как бы по данному знаку. Она покрывала город, а неприятели обнажались от той надежды, которой окрылялись. Ибо как только эта девственная риза была обнесена по стене, варвары принялись снимать осаду города, а мы избавились от ожидаемого плена и сподобились неожиданного опасения. Нечаянно было нашествие

врагов, неожиданно совершилось и удаление их. Чрезмерно негодование Божие, но неизреченна и милость. Невыразим был страх от них, но презренно было и бегство их."

Из тех же бесед патр. Фотия мы узнаем о множестве диких жестокостей над населением, оставшимся за стенами города, и о беспощадном погроме высадившихся варваров. Академик Ламанский говорит, что "беседы патр. Фотия имеют значение моментального фотографического снимка и составляют один из мрачнейших документов и вместе достовернейших источников нашей первоначальной истории."

Во второй своей беседе патр. Фотий дает чрезвычайно любопытные для нас детали о том русском народе, который вдруг как бы из политического небытия сложился в государственную и военную силу, способную вдруг нанести такой опасный удар самой столице мировой империи. Фотий пишет: "Народ неименитый, народ не считаемый ни за что (ἀνάριθμον) народ, стоящий наравне с рабами, неизвестный, но получивший имя со времени похода на нас, незначительный, но получивший значение, униженный и бедный, но достигший блестящей высоты и несметного богатства. Народ, где-то далеко от нас живущий, варварский, кочующий, гордящийся оружием, неожиданный, незамеченный, без военного искусства, так грозно и так быстро нахлынул на наши пределы, как морская волна."

Кто эти руссы, нападавшие на Царьград при патр. Фотие? Предшествующие эпизоды набегов руссов на византийские пределы дали нам право видеть в них военные кучки, исходившие из прибрежных областей северного Черноморья. В цанном случае сама Летопись, правда взятая со всеми ее нарощениями уже к XVI в., связывает данный поход с князьями Аскольдом и Диром, возглавлявшими около этого времени Киевскую область, сердцевинный центр слагающегося русского государства. Но вся сумма данных позднего летописного текста, говоря о походе Аскольда, все-таки ничего не говорит о последовавшем за ним крещении. Из летописи мы узнаем только о смерти Аскольда и Дира от руки нового вождя, пришедшего с севера, Олега (по летописной хронологии около 882 г.).

И у византийских историков, в отличие от этого загадочного молчания Киевской летописи о крещении вождей, хотя и кратко, но многократно повторяется сообщение о мирных переговорах только что воевавших с Византийцами руссов, о принятии ими крещения, епископа и заключения союза с Византией. Имена вождей опять не упоминаются. И Киевский летописец совсем не знает этих кратких, но ясных сообщений греческих хронистов о крещении руссов. Наш старый историк Е. Е. Голубинский поэтому и утверждает, что набег русских при патр. Фотии не имел еще, по примеру предшествующих случаев, прямой связи с княжеством Киевским. Голубинский находит неестественным и отсутствие прямого Киевского предания о христианстве Аскольда и Дира. Ему ничего не говорит тот факт, что на холмике, прозывавшемся Аскольдовой могилой, уже после св. Владимира, благочестивый боярин Олма (очевидно из варягов) построил церковь имени святителя Николая. Обычно историки предполагают, что это свидетельствует и о христианстве Аскольда и даже о том, что его крещальное имя было Николай. Вот свидетельство летописи: "И убиша Асколда и Дира. И несоша на гору, и погребоша и на горе, еже ся ныне (т.е. уже в конце XI в.) зоветь Угорьское, где ныне Ольмин двор. На той могиле поставил церковь святаго Николу. А Дирова могила за святою Ориною." Для чего боярин Олма, уже христианин конца XI в. (время составления летописи) поставил церковь? Не для посрамления же язычества Аскольда, что через 100 лет практически не интересовало уже крещенных киевлян. Конечно, для почтительной памяти об Аскольде, как христианине. Также и нахождение могилы Дира сзади церкви св. Ирины говорит об излюбленном месте погребения почетных христиан. Толкование

Голубинского в обратном смысле, "что как раз по указанию кн. Владимира в миссионерских целях храмы строились точно на местах бывших языческих жертвенников, чтобы затушевать язычество в памяти народа," нам кажется одним из гиперкритических "перегибов" в догадках Голубинского.

Искусственны и натянуты придирки Голубинского, но вот в чем его правота и критическая заслуга, это - в установлении точной даты данного похода руссов на Царьград, независимо от имени его вождей. Помещение похода под 866 г. есть ошибка нашей Летописи. Это Голубинский доказал блестяще. Его доказательства затем были столь же блестяще подтверждены одним открытием бельгийского византолога Франца Кюмона. Аргументы Голубинского таковы: 1) Симеон Логофет пишет, что руссы напали на Царьград в 10-й год царствования Михаила. Следовательно: в 860 г. 2) Никита Пафлагонянин в житии патр. Игнатия рассказывает о нашествии руссов между 859 и 861 гг. Сообщая о соборе в мае месяце 861 г., он говорит, что собор был "немного опустя после нашествия." 3) В Хронике Иоанна Диакона Венецианского рассказ о нападении руссов помещен между 860 и 863 годом: "В то время полчища норманнов с 360 кораблями дерзнули напасть на КПль. Но так как не могли нанести вреда неодолимому городу, то, предавшись буйному грабительству предместий и нещадно избив очень многих, с добычей отступили во свояси."

А вот детали из Никиты Пафлагонянина. Сообщая о помещении узника, патр. Игнатия, на острове Теревинте, Никита продолжает: "тут же приключилась святому мужу и другая беда. В то время злоубийственный скифский народ, называемый русы ρώς, через Евксинское море прорвались в залив, опустошили все населенные местности и монастыри, разграбили всю утварь и деньги. Умертвили всех захваченных ими людей. Врывались и в патриаршие монастыри с варварской пылкостью и страстью. Забрали себе все найденное в них имущество и, захватив ближайших слуг в числе 22-х, на корме одного корабля всех их изрубили топорами на куски." Увидели они и самого Игнатия, маленького ростом, тщедушного, скопца и потому бледного, в морщинках, вообще имевшего вид не от мира сего. И не тронули его.

Старый академик Куник упорно не соглашался с Голубинским в его хронологических выводах, но был посрамлен фактическим открытием отрывков новой греческой хроники, где дата похода указана точно: 18-го июня 860 года: μηνί Ιουνίφ ΙΗ' [ίνδικτιώνος] Η', έτους ΣΤΞΗ. τφ έτει της επικρατείας αύτοΰ (т.е. 18 июня 860 г.). Fr. Cumont. Anecdota Bruxelliana. Chron byzant. K. De Boor. Der Angriff der Rhos an Byzanz. Bys. Ztschr. 1894.

"Но," - говорится в греческой хронике, - "по молитвам всепетой Богородицы... (руссы) силой "были побеждены и улетучились" (Οι δια πρεσβειών της πάνυ μνητου Θεοτόκου... κατά κράτος ήττήσθησαν τε καΐ ήφανίσθησαν).

Однако Голубинский, ясно распутав хронологический вопрос, не уяснил вопроса о самих руссах. Как и побежденный им академик Куник, Голубинский выходил из ложной предпосылки о преувеличенной ценности системы хронологии в нашей начальной летописи. Между тем, после капитальных исследований академика Шахматова, мы рассматриваем теперь нашу начальную летопись, как наслоение многих документов и работу многих авторов, а систему ее хронологии в первых ее частях, как совершенно искусственную..

Принимая летописную хронологию, как обязательную, Голубинский рассуждал, что в 860 г. Аскольд (и Дир) еще не приходили на Русь, а потому и на Царьград в 860 г. нападали не киевские русские, а азовско-черноморские. Значит и последовавший затем эпизод

крещения руссов к Киеву не относится. Мы с этим не согласны. Рассмотрим византийские свидетельства о факте крещения руссов.

Все тот же патриарх Фотий в своем знаменитом Окружном Послании 866-867 г., говоря о крещении болгар, пишет: "И не только этот народ (болгары) променяли "прежнее нечестие на веру во Христа, но даже и многие многократно прославленные (пресловутые) и в жестокости и скверноубийстве всех оставляющие за собой так наз. руссы (το... 'Ρώς) которые, поработив находящихся около них и отсюда возмнив о себе высоко, подняли руки и против Ромейской державы. А в настоящее время даже и они променяли эллинское (языческое) и нечестивое учение, которое содержали прежде, на чистую и неподдельную христианскую веру, с любовью поставив себя в чине подданных и друзей наших, вместо ограбления нас и великой против нас дерзости, которую имели незадолго пред тем. И до такой степени разгорелись у них желание и ревность веры, что приняли епископа и пастыря и лобызают верования христиан с великим усердием и ревностью."

О том же факте крещения тех самых руссов, которые нападали на Царьград, хронограф Кедрина коротко сообщает, что после неудачной осады греческой столицы "пришло от руссов в царствующий град посольство, просившее сделать их участниками божественного крещения, что и было." Более пространно говорит о крещении Константин Порфирогенит: "И народ россов, воинственный и безбожнейший, император щедрыми подарками золота, серебра и шелковых одежд привлек к переговорам и, заключив с ними мирный договор, убедил их сделаться участниками божественного крещения и устроил так, что они приняли епископа." Дальше рассказывается, как князь руссов собрал народ и пригласил его принять греческую веру. Старшины народные соглашались, но требовали чуда, чтобы книга Евангелие была брошена в огонь и не сгорела. Опыт был сделан, чудо совершилось, и народ крестился.

Косвенным подтверждением того, что мир и союз с греками, как результат этой сделки, были известны в Киеве русским, служит формула Олегова договора с греками 911 г., написанного "на удержание и на извещение от многих лет межю христианы и Русью бывьшюю любовь." Явный намек на договор 860 года.

А что к этому причастны и Киевские князья, косвенно подтверждает отрывок из какой-то древней летописи, взятый в позднюю московскую редакцию летописи (так наз. Никоновскую): "Роди же нарицаемии Руси, иже и Кумани, начаша пленовати страну Римлянскую. Поидоша же на Царьград, но обратишася тщии князи их Аскольд (и Дир)." Тут характерно указание на руссов, живущих в Черноморско-Приазовском крае вместе с Куманами, т.е. тюркскими народами, жившими в Кубанской области. Характерно и объединение последних с Киевскими князьями. Так оно и могло быть. Военная масса была сборная, а команда принадлежала "варягам," в данном случае Киевским.

Итак, в этом событии становится ясным многое: 1) Дата - 18,VI,860 г. (до начала летописной даты рождения русского государства). 2) Народ - Русь, та варяжско-славянская, черноморская и вместе южно-русская сложная народность, которая в эти годы выходила из-под власти хазар и отдавалась под водительство варягов. 3) Обстоятельства мирной сделки и некоторые интимные переживання (чудо разгрома под КПлем), побудившие Русь креститься. 4) Возможное отношение всего этого к Киеву.

Но все-таки не легко связать это столь важное событие в начальной истории русского христианства с общеизвестной историей крещения Руси. Как будто все, что сообщают нам греки, совершилось где-то вне времени и пространства и в нашу Киевско-Русскую историю не входит. Так думает, напр., проф. Мошин.

Неожиданный свет на эти события может пролиться из давно известного источника, в котором прежние ученые, не русские в особенности, и доныне не видят ничего, касающегося нашей русской истории. Разумеем классический источник: Паннонские жития свв. братьез Константина и Мефодия и то толкование, которое придает им академик В. И. Ламанский в своем исследовании; "Славянское Житие св. Кирилла, как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник" (Журн. Мин. Нар. Просв. 1903-1904 гг. и отдельно в изд. проф. Ястребова).

Тенденциозность Паннонских Житий большинством ученых признана бесспорной. В них много сфальсифицировано, чтобы, в угоду моравско-паннонскому патриотизму, скрыть начало миссионерских подвигов в родной Константину и Мефодию Македонии и представить дело так, будто все ими сделано только для моравов и только в Моравии. Отсюда много темных, бестолковых, явно искаженных мест. К числу этих мест относится и все то, что проливает свет на русское крещение 860 года.

Гипотеза Ламанского в этом отношении очень остроумна, и русским следует ее знать. Блатодаря ей темная и загадочная Хазарская миссия свв. братьев становится более ясной, а текст Паннонских Житий из сумбурного становится осмысленным. По фразеологии Жития трудно отличить повод к Хазарской миссии от исполненной уже молодым Константином миссии Сарацинской. Представляется, что сарацины хулили Св. Троицу и вызывали греков спорить о вере. О политических и прочих делах умолчание. Также и от хазар является посольство и испрашивает у греков знатока, который бы помог им, как компетентный арбитр, разобраться в интересуюших их религиозных спорах, возникающих у них внутри разноверного и разнонационального населения. Послы докладывают цареградскому правительству: "Мы исперва Бога знаем и кланяемся ему на Восток. Но, держась студных обычаев (т.е. стыдных, противных религии), иудеи привлекают нас в свою веру, а сарацины с своей стороны, предлагая нам мир и дары, уверяют нас, что их вера наилучшая. Живя с вами - греками, в мире и дружбе, зная, что вы великий народ и царство от Бога держите, обращаемся к вам и просим вашего совета. Пошлите нам мужа книжного. И, если вы переспорите иудеев и сарацин, мы примем вашу веру. Тогда царь послал за философом, передал ему хазарскую просьбу и объявил: иди, философ, к этим людям "и сотвори слово и ответ о Св. Троице, с помощью ЕЯ. Ин бо никтоже не может достойно сего творити."

Странный повод и странное представление о хазарах! Хазары были давно известным Византии народом. Император Константин Копроним (+ 775 г.) был даже женат на хазарской княжне. Сын ее, преемник на троне, даже и назывался Лев-Хазар. Хазары были в большинстве иудейского исповедания, частично и мусульманского. А язычниками оставалась меньшинство простонародья. В Паннонском Житии представляется наоборот, будто правящему языческому большинству предлагают как бы вновь принять и иудаизм и ислам. Такая позиция приличествует только неправящей национальности, а низовой народной языческой группе, например русско-славянской. Будущие славяно-русские племена в III и IV веке были покорены Готами. На южно-русской равнине было Готское государство. Готов сменили в V-VI веке Авары. После их "гибели" в VII-VIII веках хазарские каганы были господами над нашими предками и собирали с них дань. Таким образом зарождавшаяся русская государственность прошла несколько фаз инородного засилия: 1) государство греко-римское, 2) готское, 3) аварское, 4) хазарское, 5) варяжское и только 6-е) свое, русское. Вот из под этого хазарского господства и выбилась и выросла Русь под водительством варягов - руссов, причерноморских. Официально св. Константин шел в Хазарское государство, к Хазарскому правительству, а реально и конкретно с положительными миссионерскими задачами - к русской части народонаселения Хазарии, к части de facto не только автономной, но почти уже и независимой. Примечательно, что

тут сказано, что для эгой миссии во всей Византии нет другого пригодного лица, кроме Константина. Намек на язык проповеди.

Еще ярче русский характер этой "хазарской" миссии св. Константина сказывается в следующем свидетельстве Жития. Биограф пишет очень кратко, часто прибегая к словечку "абие." Константин "абие" отправился в путь. Дойдя до Херсонеса "абие научился жидовстей беседе и книгам," т.е. еврейской живой разговорной и письменной речи, "преложив осмь частей грамматики, и оттого получив разумение." Уразумев еврейский язык, Константин "абие" постигает и самаританское его наречие. "Самаринян некой ту живеаше. И, приходя к нему, стязаше ся с ним и принесе книги самарянския и показа ему. И испрошь я у него, философ затвори ся в храмине и на молитву ся преложи. И от Бога разум прием, чести начат книгы без порока. Видев же самарянин, възъпи великим гласом и рече: воинстину, иже в Христа веруют, вскоре Дух Святый приемлют и благодать. Сыну же его абие крьщьшоу ся и сам ся крьсти по нем. И обрет же ту Евангелие и Псалтирь роушькими письмены писано, и человека обрет глаголюща тою беседою. И беседовав с ним и силу речи пріем, своей беседе прикладаа различии письмен, гласнаа и согласнаа, и к Богу молитву дрьжа, и вьскоре начат чести и сказовати. И дивляху ся ему, Бога хваляще."

Тут обрисованы целых три поразительных чуда - якобы мгновенного изучения трех языков философом Константином. Такое нагромождение чудес без нужды в стиле язычества, не соответствует христианскому учению о чуде. Стало быть и мы обязаны истолковать их не буквально, а как легенду, творимую около замечательных событий. К чему же реальному приросли эти сказания? К необычайной филологической учености Константина Философа. Он знал еврейский язык, знал и самаританское наречие (прочитал в архиве Св. Софии самарянскую надпись на блюде). Наконец, он знал по рождению в Солуни с детства язык славянский. Потенциально - не только македоно-болгарский, но и все другие наречия. в том числе и русско-славянский. Потому естественно он и посылался во все эти миссии, что мог рассуждать по первоисточникам с иудеями, а вероятно и с мусульманами, ибо арабский родной брат еврейского. Арабский мог он в некоторой степени знать, как всякий семитолог, раз он знал и самарянское наречие.

Но что это за русское евангелие и русская псалтырь? И что это за русские письмена? И почему эти русские письмена попадаются повествователю на язык, когда он ведет речь о хазарской миссии? Еврейский язык в Хазарии к месту, а русский как будто ни к чему. В этом месте жития составитель - фальсификатор текста - что-то хочет скрыть, но вместе с тем явно и проговаривается.

Ученые слависты об этом тексте написали тысячи страниц, толкуя его самым причудливым образом. Дело в том, что под языком "русским" в эти годы по традиции мог разуметься в точности язык германского корня, язык варягов, прозывавшихся руссами. Но в этот же переходный период славянские наши предки у Черноморья и в Киевщине начали слыть за "Русь" и за "русских." И их язык мог быть назван тоже "русским." Перевода Евангелия и Псалтири на германский, т.е. на варяжско-скандинавский язык история не знает. Но всем известен готский перевод. Голубинский в этом смысле и толкует данное место. Якобы тогда по соседству жизни двух народов "русское могло называться готским и готское русским." Вот аргументация Голубинского: "В половине IX века могло еще оставаться живым богослужение на готском языке. Тому отвечает Валафрид Страбон, западный писатель именно половины IX века (+ 849 г.). Он говорит о богослужении на готском языке в его время: Studiosi illius (готского) gentis divinos libros in suae locutionis proprietates transtulerunt, quorun adhuc monumenta apud non - nullos habentur, et fidelium fratrum relatione didicimus, apud quasdam scytharum gentes, maxime Tomitanos, eadem

locutione divina hactenus celebrari officia." Долгое богослужебное употребление готского текста, дожившее даже до X века, никоим образом не доказывает, что его можно было назвать русским. А вот название славянского языка "русским" это - факт общеустановленный. Тот же Голубинский приводит документ X века, где "русское" однозначно со "славянским." Это - булла папы Иоанна XIII чешскому князю Болеславу об учреждении Пражской епископии 967 г.: ad ecclesiam vero Sti Georgii congregatis sancti monialim verumtamen non secundum ritus aut sectam Bulgariae gentis vel *Rusciae aut Slavonicae linguae,* sed magis sequens instituta et decreta apostolica.

В 1924 г. наш отечественный ученый Г. А. Ильинский ("Slavia" t. III p. 45-64." Прага) высказал гипотезу, что "роушькими письмены" - это описка, вместо "фрушькими," т.е. "фряжскими или франкскими," что означает: "готскими." Якобы готы тут названы франками. А сербская форма "фряжский" звучит, как известно, "фрушки." Известная "Фрушка Гора" около Карловцев. Эта гипотеза основана на ничтожном основании якобы описки. Между тем слово русский в форме "рушький" встречается и в других случаях, одной опиской необъяснимых. Например в Прологе XIII-XIV века (Румян. Музей №) сообщается: "обновися в рушьстей земли крьст от Ольги благоверные." Здесь уже явно не может быть речи о "франкской" земле. Но мы видели, что по существу в этом месте жития чудо изучения св. Константином якобы готского языка было и ненужно и нелепо, ибо ему не предстояло просвещать издавна христиан-готов, а какой-то другой языческий народ. Просто отбрасывая все славянофобские мудрствования западных славистов, надо взглянуть прямыми честными глазами. И в "русском" евангелии и псалтыри Паннонского Жития узреть простой факт нахождения в этот момент в руках у св. Константина его собственного славянского перевода евангелия и псалтыри, нужных ему в данной миссии и для данной русской цели.

Что же это за цель и почему она "русская"?

Задача хазарского посольства была прежде всего государственная, но она существенно включала в себя предприятие церковно-миссионерское. Все это проступает сквозь напускной туман житийного изложения. Прения о вере в "стране хазарской" описываются в таких чертах, которые не вяжутся в большей их части ни с обстановкой столицы и каганского дворца, ни с характером учености спорщиков (книжников иудейства и ислама), ни с самохарактеристикой спорщиков, ни с выводами, заключающими этот спор. Как будто две разных миссии в двух различных средах слиты в одну и смешаны до непонятности. Как будто декорации меняются иногда невпопад, и вдруг говорят не те лица, которым полагалось бы говорить по ходу драмы. А именно: как будто все должно происходить во дворце в присутствии самого кагана. Между тем мы вдруг чувствуем, что споры происходят под открытым небом, на лоне природы, в простонародной толпе. И диалог ведется не с учеными книжными начетчиками, не с иудеями и мусульманами, а с неграмотными язычниками и даже врагами ученых и грамотных. Все это не подходит к хазарам. От лица этих язычников возражателем выступает некий "муж лукавый" и говорит: "вы (христиане), книги дрьжаще в руку, от них вся притьча глаголете, мы же не тако. Но от прьсий вься мудрости, яко поглъщьше я, износимь, негрьдяще ся о писании." Тут оратор толпы трактует христиан, как таких же чужих ему гордецов, как и свои тоже "книжники" иудейской и мусульманской веры. А вот они - это простонародье, не гордясь никакой "книжностью," свою религиозную мудрость почерпают в глубине своего сердца, в своей груди, вынося ее оттуда на свет, как из богатого источника

Затем как будто сценарий меняется: "Седьше же паки с каганом, рече философ," и далее идут разные богословские рассуждения. Затем снова каган исчезает со сцены и собеседниками являются какие-то "людеи." Идет длинная беседа по текстам Ветхого

Завета. Вдруг связь речи внезапно обрывается, и автор Жития поясняет: "от многа же убо се мы укращьше вмале положихом селико, памяти ради, а иже хощет съвршенных сих бесед искати истых, в книгах его обрящет я, елико преложи учитель наш архиепископ Мефодие, разьделя на осмьо словес, и ту оузритъ словесную силу..."

Т.е. К. Философ написал отчет о своей хазарской миссии византийскому правительству, св. Мефодий перевел его на славянский язык, и автор Жития этим переводом пользовался. Характерно, что заключение прений Философа совсем удаляет нас из среды правящего хазарского класса куда-то в гущу народной массы, противопоставляющей себя чуждым ей сарацинам и иудеям. Тут уже не дворец, а поле. Старшие только вожди народа, а не каган: "начельные мужи" и "советники."

"Начальные же мужие, сладкаа его и подобнаа словеса слышавше, рекоша к нему: Богом еси Самом послан на създание наше, и вся книгы от Него навык. Вьсе еси по чину глаголал. Досыти вьсех ны наслаждь медоточных словес от святых книг. Нъ мы есмы некнижнаа чадь (значит ни иудеи, ни мусульмане хазарские). Семуже веру имем, яко ты от Бога еси. Паче же аще хощеши покой обрести душам нашим, вьсяко исправи притъчами... и тако разыдошася почити."

При описании собрания, бывшего на другой день, наряду с фигурирующей на первом месте "некнижной чадью" мелькают и эти меньшинственные на данной территории представители "книжников," то иудейских, то мусульманских. Но сговор идет явно не с ними, а с местным большинством, местными язычниками. Последние довольно ревниво отмежевываются от чуждых им по вере собеседников. Именно они ведут спор и делают выводы, а "книжники" только мешают, перебивают. Эти язычники обращаются к Философу: "покажи нам, честный муж, притчами и умом веру яже есть лучьши всех." Философ развивает свои "притчи," а его нетерлеливо прерывает один из слушателей, "сарацинскую злобу добре ведый" и, по-видимому, известный толпе с этой стороны, как соблазненный и колеблющийся. Он придирается к Философу: "как же вы (греки) Магомета не держите?" Это взрывает толпу, уже отдавшую симпатию проповеди Константина. Слушатели переходят на его сторону и начинают высказываться сами беспощадно и отрицательно и об иудеях, и о сарацинах: "Что говорил Даниил, то говорил Духом Божиим. Магомета же все мы знаем, что он лжив, пагубник общему спасению... А первый советник у них сказал приятелям сарацинским: Божиею помощью гость этот низверг на землю всю гордыню жидовскую, а вашу на тот берег реки перебросил (на он пол реки превръже) как скверну." Сарацины, т.е. хазары мусульманской веры здесь являются только "приятелями" (т.е. союзниками) тому народу, который здесь склоняется на сторону христианства. И обращаемые не без торжества язвят "приятелей," что Философ и жидовство разгромил и ислам, как скверну, отшвырнул за реку. Дело происходит где-то у реки, может быть у притоков Дона, или Днепра, или на самом Днепре? Как бы здесь, по эту сторону своя земля, а там за рекой, там "ваш" мусульманский Восток. Решение этих обращенных в христианство людей было таково: "Мы себе не вороги, но помалу кто может, так велим, да крестится волею, кто хочет от сего дня. И кто из вас на запад кланяется, или по-жидовски молитву творит, или по-сарацински, веру держит, скоро смерть приимет от нас." Житие констатирует, что после этого народ разошелся с радостью. Если бы это было в столице и при Дворе самого кагана, это означало бы революцию в государстве, и при том неосмысленную. Ибо решение принять христианство тут необязательно, а "волею," для желающих. Тогда как господствующие религии правящего большинства - и иудейство и ислам, отныне караются смертью. Все невероятно! В истории Хазарии такой революции не бывало. Стало быть все происшедшее относится не к столице, а к какой-то провинции хазарской, где иудейство и ислам были чужими и даже вражескими религиями. Там даже и вне факта перехода

некоторых в христианство местные власти своим непосредственным подданным впредь запрещают под страхом смерти не только заново переходить в иудейство и в ислам, но и продолжать впредь исповедывать эти две чужих религии. Терпимость применяется только к своей национальной языческой религии и вновь допускаемому христианству.

Но вот опять начинается смешение двух планов и путаница. Что касается положительного миссионерского итога, то на деле тут же крестилось довольно скромное число из народной массы. Это было до "двухсот чадий," т.е. семейств. Эти семьи "отвергли мерзости языческие и женитьбы беззаконные." Строгие церковные требования канонического моногамического брачного союза, очевидно, были не легко применимы к языческому и полигамическому быту племени. Это дает указание на большой успех миссии в принципе. Опять здесь речь идет об особом народе, а не о хазарах. Но дальнейшая речь жизнеописателя переходит к подведению итогов посольства. И здесь опять выводы, вытекающие из чрезвычайного акта крещения народа, делает "каган." Следовало бы думать, что это каган хазарский, т.е. монарх всей страны. Но по существу дела мы видим, что все положительные дружественные выводы, вытекающие из акта крещения, не имеют смысла в приложении к подлинно правительственной верхушке Хазарии. И, наоборот, осмысливаются только в применении к тому западному, задонскому племени, среди которого Философ имел миссионерский успех. Самый термин "каган," как мы знаем, впоследствии прилагался и к нашим киевским князьям. Очевидно, тенденция украшаться этим библейско-теократическим титулом (библейское "коген" буквально "священник") проявляется и здесь для обозначения вождя главы новокрещенного племени, который и скрепляет возникший из акта крещения договорный союз с греческой империей. Вот текст письма, которое пишет каган (какой?) византийскому василевсу: "Ты послал нам, владыко, такого мужа, что он разъяснил нам веру христианскую словом и делом сущую святую. И уверившись, что то вера истинная, повелели мы креститься добровольно. Надеемся и мы достигнуть того же. И все мы приятели твоему царству. И готовы на службу твою, куда нас потребуешь." При проводах Философа "каган" дает ему большие дары, а Философ отказывается принимать их со словами: "Дай мне сколько имеешь здесь пленников. Это мне больше всех даров." Собралось таких пленникоз до 200, и они отпущены были с Философом на родину. Такой результат для правительства хазарского кагана есть чистый абсурд. Явно мы здесь имеем дело с длящимся недоразумением, с фальсификаторской путаницей в тексте. Тут "каган" обещает всеобщее крещение своего народа и не только союз с Византией, но и покорную службу ей "по ее первому требованию." Это совершенно не подходит к независимой гордой Хазарии, с которой Византия никогда не воевала, с которой она была в династически родственных и взаимно почетных отношениях. Наоборот, все это вполне подходит к малому и зачаточно-государственному народу, каковыми были банды русских варягов. Какие могли быть пленники-греки у хазар, с которыми Византия не воевала? А у руссов были как раз свежие византийские пленники от последнего набега на Царьград в 860 г.

Таким образом, хазарская миссия в центр страны, в столицу, к кагану, не исключала для Константина Философа, а включала в себя и его особую "провинциальную" миссию в русскую часть Хазарии, к тем руссам, которые недавно нападали на греков, а сейчас слали к ним послов, ища мира и даже единоверия.

Из рассказа Гавдерика, епископа Веллетрийского, "о перенесении мощей папы Климента" (так наз. "Латинская Легенда"), мы узнаем более точно, что дело идет на этом месте Паннонского Жития не о крещении самих хазар в точном смысле этого этнографического имени. Когда свв. братья Константин и Мефодий были в Риме, там видел их Гавдерик и, конечно, как жизнеописатель папы Климента, интересовался обстоятельствами

нахождения его мощей Константином в Крымском Херсонесе. Хотя сухой полуотвлеченный стиль Гавдерика не утоляет нашето любопытства, однако он вновь подкрепляет действительность факта совершенной Константином русской миссии.

От текста Гавдерика остается впечатление, что он читал или упоминавшийся посольский отчет свв. братьев о хазарской миссии, или, вернее, уже данное Паннонское Житие. В нем тоже смешение миссии государственной с миссией крещальной. Гавдерик рассказывает, что пришли послы от "хазар" и просили у василевса послать им ученого мужа для наставления в неложной кафолической вере; что их - хазар стараются обратить в свою веру то иудеи, то сарацины. "Но мы, не зная к чему склониться, решили спросить совета о вашей вере и спасении у верховнейшего и кафолического василевса, полагаясь на вашу верность и старинную дружбу. Тогда василевс, посовещавшись с патриархом, призвал к себе упомянутого Философа и с величайшей честью отправил его туда с хазарскими и своими послами, в полной надежде на его благоразумие и красноречие." Далее Гавдерик рассказывает об усилиях и успехе Константина в открытии мощей на дне морском под Херсонесом. Из славянского слова самого Константина на обретение мощей мы узнаем, что это произошло 31-го января 861 г. Следовательно, свв. братья прибыли в Крым в конце 860 г., по нашему январскому счету. Уже после этого открытия (значит в течение 861-го январского года), по рассказу Гавдерика, св. Константин идет далее "к хазарам." Опять ставим вопрос: к каким "хазарам"? Вот текст Гавдерика: "После сего (т.е. после открытия мощей в Херсонесе) Философ отправился в путь и, прибыв к тому народу, к которому был послан (ad gentem illam, ad quam missus fuerat, veniens), при содействии Искупителя всех Бога, проповедью и убедительностью своего красноречия отвратил от заблуждений всех тех, кого пленило неправоверие как сарацин, так и иудеев (... convertit omnes illos ab erroribus, quos tarn de Saracenorum, quam de Judeorum perfidie retinebat). Утвержденные в кафолической вере и наставленные они с великой радостью благодарили Всемогущего Бога и Его служителя Константина Философа. Сверх того они послали императору письмо, благодаря его, что он постарался обратить их к истинной и кафолической вере и утверждая, что они за это всегда останутся вернейшими подданными его власти (affirmantes se ob cam rem imperio ejus eempersubditos et fidelissimos de cetero velle manere). Отпуская Философа с великой честью, они принесли ему драгоценные дары, которых он, как истинный Философ, не принял, а просил вместо всех даров отпустить с ним, сколько есть чужих для них пленников. Это тотчас было исполнено."

Итак, к хазарам, давним союзникам и друзьям Византии, все эти речи неприложимы. Ни патр. Фотий, современник такого события, ни другие хронисты ничего не говорят о крещении хазар в это время. Христианство в Хазарии имело миссионерские частичные приобретения и раньше этого столетия. В списке епархий VIII в. (де Бора) упоминаются в пределах Готской "епархии" (т.е. митрополии) следующие епископии, или точнее епископы: δ Χοτζίρων, ό'Αστήλ, δ Χουάλης, ό Όνογούρων, ό 'Ρετέγ, ό 0ύννων, ό Τυματάρκα.

Это епископы большей частью не по имени городов, а по имени народов, т.е. епископы подвижные - миссионеры. Астил можно отождествить с Итил, бывшей столицей Хазарии, Хуалис - это Хвалисское, позднее Хвалынское, т.е. Каспийское море, прибрежье его. Оногуры и Гунны это племена, жившие в Хазарии. Таким образом, на территорию Хазарии распространялось христианство из Византии уже в иконоборческую эпоху. Но, повидимому, бродячее состояние народов Хазарии не могло дать опоры для устойчивых епископских кафедр. Миновало столетие, и следов этих миссионерских епископий мы не видим. Даже при ученике и преемнике Фотия на КП-льской кафедре, при патриархе Николае Мистике (901- 915 гг.), хазары рисуются еще некрещенным народом. Какая-то группа их обращается к патр. Николаю, и он поручает миссионерскую заботу о них епископу Херсонисскому, т.е. коренному и устойчивому центру.

Византийская церковь, особенно со времени своих восточных по крови и культуре династий - Исаврийской, Амморийской (т.е. с 710 г.), отрываясь через иконоборчество от Рима и Запада, усиленно развивала христианско-имперскую миссию на своем ближнем Востоке (от Дуная через Черноморье и Кавказ до Волги). Понятно, что великий столп греческого и восточно-церковного патриотизма, патриарх Фотий, горячо иитересовался этой миссией. Он радовался ее успехам и эту идею внушал иерархам его партии. В своем письме к епископу Воспора (т.е. Керчи) Антонию патр. Фотий пишет, что теперь, благодаря крещению разных народов Черноморья, это море, некогда бывшее Αξεινος, т.е. "негостеприимным," стало Эвксинос - εὔξεινος, т.е. "гостеприимным" (Игра слов в иазвании: "Понт Эвксинский") и даже более - Эвсевис - ευσεβής т.е. "благочестивым" (Migne P. Gr. t. 102 p. 828). На созванный Фотием КПльский собор 879-880 г. являются епископы: Лука Воспорский и Павел Херсонисский. Несколько позднее Николай Мистик миссионерствует у Авазгов и Алан, т.е. у Осетин, продолжая традицию Фотия.

Хотя при таких обстоятельствах появление христиан и на самом хазарском троне и возникновение богословских диспутов при дворе каганов является вполне мыслимым и косвенно подтверждается некоторыми арабскими источниками X-XI в. (Ф. Дворник "Le Schisme de Photius" Paris, 1950 p. 121), однако детали славянского жития св. Константина - Кирилла, как мы уже заметили, не подходят к такому представлению. Неестественны хазары, просящие послать им "мужа книжна, да аще препрете евреа и сарацины, вашу веру приимем," но особенно не подходят детали отношений сарацын к этим "хазарам." "Сарацыны... мир дающе и дары многи стужають ны глаголюще: яко наша вера добрейши есть въсех язык." Арабам, невоевавшим с хазарами, не было повода говорить о "мире." И хазар неуместно было подкупать, как некую банду, "дарами многими." Между тем к варяго-руссам все это подходит. Они, как бродячие кондотьеры, нанимались воеватъ в войсках разных стран. Их можно было покупать "дарами." И понятно, почему это могло иметь место в данном случае. Нападение на КПль в июне 860 г. было предательски устроено как тыловый удар царскому войску, отправившемуся на малоазийский фронт против арабов (сарацин) - абассидов. Союзниками абассидов были их братья, арабы - омайяды, владевшие о. Критом - Кандией, с которого арабы делали грабительские набеги на острова Эгейского моря и помогали славянам Пелопонеса бороться с греками. Отсюда у них связь и с славянами русскими. Как бандиты по ремеслу, они легко сговорились с бандитами варяго-русскими для общей стратегии против Византии. И те исполнили задание: напали на Константинополь. Но этот "орешек" оказался им "не по зубам," и они, морально разложившись, унесли ноги восвояси. И переменили союзников. Мир с сарацинами променяли на мир с греками. Арабы, завлекая руссов в свои союзники против греков, конечно, хотели склонить их и к Исламу. Но это не удалось. Эти "хазары" (руссы) предпочли крещение.

Византия нуждалась в разведке, в расследовании через посольство своих сведущих людей: что за новая нация образовалась в дружественной им Хазарии? Как могла сложиться такая неожиданная ударная сила с этой стороны? Нужно было сговориться с хазарским правительством, чтобы впредь можно было совместными усилиями обеспечить Царьград от таких неожиданных набегов, чтобы возложить на хазар, насколько можно, задачу обуздания этих буйных хазарских вассалов. Мотивы политического посольства таким образом понятны. А церковная сторона посольства имела в виду не самую державу хазарскую, а как раз этих ее вассалов. Интересы политики и миссии вполне совпадали. Константин Философ тут нужен был не только как знаток иудейства, но и как славянский миссионер, в руках которого уже был свой перевод евангелия и псалтыри на славянский язык. Потому и сопровождал Константина брат его Мефодий, т. к. он был губернатором славянской провинции. Славянский язык полезен был для миссии и при Дворе хазарском. По свидетельству арабских историков, по-славянски говорили "многие из племен севера:

русы, печенеги, хазары." Но специфическое применение славянского языка, конечно, полностью объясняется, если тут дело шло о русских, нападавших на КПль в 860 году.

И что в Хазарии свв. Константин и Мефодий делали дело именно славянской миссии, это ясно сказано в так наз. "Итальянской Легенде," которую, как принято думать, писал Гавдерик еп. Веллетрийский. А последний, по письму Анастасия Библиотекаря к Гавдерику, виделся лично с свв. братьями и от них лично же мог узнать многое. Гавдерик пишет, что Моравский князь Ростислав, audiens quod factum fuerat a philosopho in provincia Chazarorum, т.е. услыхав о том, что сделано было Философом в Хазарской провинции, gentis suae consulens, т.е. совещаясь со своим народом, отправил послов к императору говоря, что народ его оставил идолопоклонство и желал бы соблюдать христианский закон. Но они не имеют такого учителя (verum doctorem talem non habent), который бы научил их читать и обучил совершенно закону (qui ad legendum...). Именно грамоты - письменности у них не было, хотя, конечно, крестившие их немецкие миссионеры объясняли новую веру на разговорном славянском языке, но как только приступали к грамоте, переходили на чтение по латыни (- qui ad legendum eos et ad perfectam legem ipsam edoceat, т.е. "чтобы научил их этому самому закону в совершенстве или - полностью). И Ростислав просит императора, чтобы тот направил в его края такого челозека, который бы сумел вполне показать этому народу веру и порядок закона Божественного и путь истины (qui pleniter fidem et ordinem divinue legis et viam veritatis populo illi oslendere valeat)."

*** Очень прозрачно, что дело идет о живом народном славянском языке. Таким образом автор Паннонского Жития - моравaнин отлично знал этот факт. Но его узкий патриотизм побудил его затуманить ясное сообщение первоисточника (может быть, греческого подлинника дневника Константина). Ламанский пишет: "Славянские Евангелия и Псалтырь он превратил в русьские, а это прилагательное (русьскими письмены) ему было подсказано встреченным им в первоначальном тексте Жития. Словом, рус или русин обратился у него в человека, беседовавшего не славянской беседой, которой были написаны имевшиеся при Константине Философе славянские Евангелие и Псалтырь, а русской беседой. Константину Философу было важно знать, в какой степени славянское наречие хазарских славян был близко к славянской речи славян македонских. Вникая в произношение знавшего по-славянски руса, Константин Ф. скоро уразумел отличительные особенности (гласных и согласных) русско-славянского языка. Таким образом, "русьские письмена" служат уликой и доказательством, что Константин Ф. с Мефодием, отправляясь в Хазарию, ехали по благословению патр. Фотия к той Руси, которая нападала на КПль и затем просила о посылке к ним христианского учителя."

Что переводы были сделаны до Моравской миссии (до 863 г.), об этом свидетельствует самое древнее (почти современное факту) показание Черноризца Храбра о создании славянских письмен Кириллом Философом. Это показание по всем признакам написано в 887 г., т.е. более, чем через год по смерти св. Мефодия. И сообщает нам даже год изобретения славянских письмен: "во времена Михаила царя греческаго и матере его Феодоры, иже правоверную веру утвердиста и поклонение честных икон и первую неделю святого поста православиую взакониста [ПО СЕМ СОБОРЕ (т.е. после собора 843 г. - торжества Православия) **М Д** (44) ЛЕТА] в лето от создания миру 6363." Тут нескладное нагромождение двух дат. Изображенная крупным шрифтом дата должна быть выделена из текста и поставлена строкой ниже, как дата, относящаяся совсем к другому факту. После слова "взакониста" нужно прямо читать: "в лето от создания миру 6363." За вычетом 5508 лет до Р. Х., это равно 855-56 г. Итак этот год (855) и есть по Черноризцу Храбру памятная дата изобретения славянского письма. До Моравской (863 г.) и даже до Хазарской (861 г.) миссий. А уже когда-то после этих событий, самим Черноризцем

Храбром или его учеником и переписчиком, приписано это явно нескладное вставочное дополнение, как бы личное размышление летописца, в связи с упоминанием о достопамятной дате торжества православия в 843 г. при царях Михаиле и Феодоре: "вот теперь идет уже 44-е лето от года торжества празославия," т.е. 843+44=887-й г.

Но, возражают, что кроме КПльского летоисчисления в 5508 лет до Р. Х. есть еще Александрийское в 5500 л. Вычитая эту цифру из 6363, получим 863 г., т.е. как будто славянские письмена (а с ними и все дело перевода библейско-церковных книг на слав. язык) были изобретены в самый год и момент Моравской миссии. Нелепость по существу такого предположения будет ясна из последующего. А в данном месте оно опровергается упоминанием совместо с Михаилом и соправительницы и матери его Феодоры. Между тем Феодора уже в 856 г. была свергнута с престола и заточена в монастырь. Упоминать ее имя в 863 г. для целей летоисчисления неуместно, да и политически недозволительно.

Эта же дата (855 г.), как дата начала славянской литературы, повторяется и другими славянскими летописцами. Например, в Хронографе № 453 Румянц. музея (1493 г.) на листе 439 об. читаем: "при сем царствии (Михаила), в Е лето царства его, крещена бысть земля болгарьская и преложиша книги от греческаго языка на словенский язык. Кирилл Философ с Мефодием, а в лето 6363 (т.е. 855 г.) при Борисе Българстем."

Если мы теперь обратимся к тексту Паннонских Житий о самой миссии Моравской, то и там увидим истину затушеванной, но неудержимо проступающей сквозь язык изложения. Всякий нынешний непредубежденный читатель увидит в нижеприводимом тексте, что святые братья потому и позваны были в Моравию, что в их руках был уже готовый аппарат славянских переводов. Житие повествует: "веселящу же ся о Бозе Философу, паки другаа речь приспе и труд немьний прьвыих. Ростислав бо Моравьский князь, Богом устим, съвет сьтвори с князи своими Моравяны, и посла к царю Михаилу глаголя: людям нашим поганьства ся отвръгшиим, и по християньски ся закон дрьжажиим, учителя не имамы таковаго, иже ны бы в свой язык истинную веру християнскую сказал, да ся быша и ины страны зряще подобили нам. Да посли ны, владыко, епископа и учителя таковаго. От вас бо на вься страны добр закон исходит.

Собрав же собор царь, и призва Константина Философа и створи и слышати речь и рече: вем тя трудна суща, философе, но потреба еснть тебе тамо ити. Сию бо речь не может ин никтоже исправити, якоже ты. Отвещав же философ: и труден сый и больн телом, с радостию иду тамо" (Аще имають боуквы в язык свой? Глагола же царь к нему... "аще ты хощеши, может сие тебе Бог дати... Шьдь же философ, на молитву ся положи... Вскоре же ему Бог яви, послушая молитвы своих раб. И абие сложи письмена, и начать беседу писати евангельску: испрьва бе слово и слово бе у Бога, и Бог бе слово и прочее...).

Даже удивительно, как автор ухищряется затемнить азбучные истины, которые вынужден упомянуть в рассказе о начале Моравской миссии. Мораванам нужен не только миссионер и учитель-катехизатор, но и епископ, т.е. совершитель богослужения на славянском языке. Рим этого не дает, а вот из Византии "на вься страны добр закон исходит." Значит, что мораване испрашивают себе не греческого катехизатора вместо латинского и не в греческом языке состоит "доброта закона, исходящего от греков на все страны." Что дело идет о продолжении уже начатой Византией славянской вероучительной и богослужебной миссии и только о приложении ее к новой территории и новому народу. Молва об этом стала известна в Моравии, и ни о чем другом мораване и не имели нужды ходатайствовать в Византии. Друтими словами: святые братья Солунские уже стали всему славянскому миру известными. Потому-то и имп. Михаил, обращаясь к К. Философу, так прямо и говорит, что дело славянской миссии у них в Византии новое и уникальное. Других

миссионеров для славян нет: "сию бо речь (это древне-славянское слово равно латинскому res в смысле предмета, а не слова только или названия предмета) не может им никтоже исправити, якоже ты." И дальше становится понятным, что больной и слабый Константин на эту миссию с самоотвержением и энтузиазмом отзывается: "с радостью иду тамо." И вдруг после этих прозрачных предпосылок всей миссии как продолжения и лишь нового приложения, того, что уже начато, вдруг детски-нелепый вопрос: "а есть ли у славян буквы?" Букв, повидимому, нет. Константин по слову императора, как чародей языкознания, должен получить от Бога чудесную помощь. И дальше все многолетнее дело перевода Библии и богослужения осуществляется в одно мгновение перед отправкой в Моравию. Выдумка искусственного чуда. Узкий националист мораванин думает украсть примат великого подвига славянских апостолов во славу своего племени.

Когда дальше передается содержание ответного письма импер. Михаила к кн. Ростиславу, автор тоже, вероятно, немало слов и фраз искалечивает во имя своего национального тщеславия. Но все же истина снова выступает на первый план. Мораване опять выявляются как лишь вторичная точка приложения уже до них сложившегося в Византии дела славянской миссии. Императорское письмо звучит так: "Бог, иже велит всякому дабы в разум истинный пришел... Видев веру твою и подвиг, сътвори ныне в наши лета, явль буквы в ваш язык, его же не бе испрьва было, "о токмо в перьвая лета (как будто намек на дату Храбра об изобретении письмен в 855 г., когда Михаил еще царствовал вместе с Феодорой, с 842 г. по 856 г.) да и вы причьтетеся великих языцех, иже славят Бога своим языком. И пути послахом, ему же я Бог яви, мужа честна и благоверна и книжна зело Философа, и сь прими дар больший и честнейший паче всякаго злата и сребра и камения драгаго и богатства преходящаго. И подвигнися с ним спешно. Утверди речь (res, т.е. самое дело) всем сердцем взыскати Бога.., И память свою оставляя прочиим родом, подобно великому царю Константину." Опять ясно, что вручаемый дар состоит не в одной азбуке и не в одних первых строках перевода евангелия Иоанна, а в целой национальной литературе.

Если бы дело шло, как хочется мораванскому фальсификатору, о смелой выдумке князя Ростислава и первой только готовности Константина Философа послужить этой выдумке, то святые братья ехали бы в Моравию почти с пустыми руками и, проповедуя там устно, были бы еще беспомощны наладить школу, ибо не было бы еще текстов для обучения учеников и детей. Между тем жизнеописатель не стесняясь говорит нам, что как только Константин доехал до Моравии, так тотчас поставил на ноги многолюдную школу и развернул перед ней широкий круг богослужебных книг:

"Дошедши же ему Моравы, с великою честию прият его Ростислав. И ученики собрав и выдаст их учити, вскоре же весь церковный чин приемь, научи я утреницы и часовом и вечерни и павечернице и тайней службе... Отврьзошася по пророческому словеси ушеса глухых, услышаша и поспеша..."

Тенденциозное в этом духе моравское сказание было под руками и у нашего киевского летописца. Мы узнаем текст этого сказания по пергаменному списку XV в. в рукописи Троиц. Серг. Лавры: "Се слышав царь Михаил и созва философы вся и сказа им речи вся словенских князь. И реша философи: есть муж в Селоуне, именем Лев, суть у него сынове разумливы, языку словенску хитра, два сына у него философа..." "Сима пришодьшема, начаста съставляти письмена азбуковная словиньски (вариант: азбуки писанныя и истолкованья словеньскы) и преложиста Апостол и Еуангелье..." Здесь тенденция доходит до того, что, признавшись в начале, что солунские братья словенскому языку "хитра," все-таки составление азбуки и начала переводов перенесено автором уже на моравское время. Но и этому фальсификатору было трудно затушевать общеизвестный факт, что солунские

братья как почерпнули свое знание живого славянского языка из местного македонского источника, так и сделали из него естественно первое миссионерское употребление тут же, у себя дома, среди македонцев. Но мораванский фальсификатор, пересадив самое начало всей славянской миссии к себе в Моравию, переместил также и факт македонской миссии после своей, моравской. Он утверждает, что, уже, поработав в Моравии, "Костянтин возвратися въспять и иде учить болгарьскаго языка, а Мефодий оста в Мораве." Итак, даже моравский патриот volens-nolens, но вынужден признать исторический факт о первенстве македоно-болгарской миссии. Оно и быть иначе не могло, если солунские братья, уже начиная с 855 г., имели какую-то часть сделанных ими переводов с очевидной миссионерской целью. Они не могли не делать в этом направлении ближайших опытов, и болгарское предание глухо упоминает о крещения св. Константином македонских славян "на реке Брегальнице."

В русском пергаменном прологе, переданном из вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря в библиотеку СПБ Дух. Академии, под 11 апреля (лист 106) читаем: "преподобнаго отца нашего Мефодия, епископа Моравьска, оучителя руськаго..." "Кирил же умоли брата своего Мефедь итти с собою (в Хазарию) яко умеяше язык словеньск." И далее с проложной краткостью повторяется о Кирилле, что он "извыче словеньскому языку и словеса буковьна сложиста с братом." Переписчик пергаменного пролога начала XV века списал с какого-то древнего оригинала это убеждение древне-русских книжников, что моравский епископ Мефодий был по началу учителем "русским," ибо, по настоянию своего младшего брата, он был привлечен в общее предприятие так наз. хазарской миссии специально для осуществления крещения и наставления в вере русских славян, самих просивших Византию об этом.

Косвенным подтверждением изначальности миссии македонской, а потом русской, является и путанное агиографическое сказание на латинском языке хорвата Бандурича, так наз. "Банруриево сказание." Оно прямо рассказывает о том, что крестителями русских были ученые изобретатели славянской письменности Кирилл и Афанасий, которые посланы были императором Василием Македонянином (867-886 г.) к варварскому русскому народу по его просьбе научиться христианской вере и креститься. Именно потому эти два благочестивых мужа и были изобретателями славянской письменности. В этом сказании смешиваются два императора Василия. Иногда подразумевается и Василий II (976-1025 гг.), современник крещения кн. Владимира, смешиваются две эпохи и два русских крещения. Но сказание это упорно твердит об одном: - о самоличном крещении русских славянскими первоучителями. Бандуриев текст звучит так: "Приняв с радостью посланных оттуда мужей, василевс послал им некоего архиерея, славного благочестием и добродетелью и с ним двух мужей, Кирилла и Афанасия, также добродетельных и весьма разумных и мудрых, которые были ислолнены не только знания божественного писания, но хорошо научены были и внешней мудрости, как достаточно свидетельствуют об этом изобретенные ими письмена. Они отправившись туда, всех научили и крестили и привели к благочестию христиан. Видя же, что народ этот совершенно варварский и невежественный, названные ученые мужи не находили возможным научить их двадцати четырем буквам эллинским. Посему, чтобы опять не отклонились они от благочестия, начертали им и научили их тридцати пяти буквам, которые называются: ας, μπούκη, βεδτ, γλαώδ, δομπρώ... и проч. Таковы суть тридцать пять букв росов, которые и до сих пор изучают все и хорошо знают благочестие."

Как мы увидим вскоре, не только паннонско-моравский национализм, но и другие политические причины благоприятствовали удалению со страниц истории не всем приятного факта. А именно: - быстрого перехода новосозданной миссионерской литературы на славянском языке ко всем решительно славянам Востока. На Востоке не

было латинского фанатизма монополии священного языка. Но запечатлению в официальной и летописной письменности естественного факта начала "русского" христианства от самих славянских первоучителей противились сначала княжившие над русским народом варяги-язычники, а затем и сами греческие киевские митрополиты. Последние противопоставили бунту против них св. кн. Владимира официальную концепцию, что только со времени вел. кн. Ярослава (1037 г.) началась канонически регулярная жизнь русского христианства. Но искусственно замолчанная историческая правда все равно проступает во множестве мелочей.

Греческая просветительная миссия не могла не развиваться на территории строящегося русского государства при непрерывных сношениях Византии военных и торговых с новоявленной Русью. Восток был хаотичен, неустойчив, с быстрыми передвижениями на нем народов. А Византия сама не была систематичной и настойчивой в своей христианской миссии. Передвигались границы народов и государств, менялись в связи с этим без борьбы и миссионерские центры и миссионерские епархии Византийской церкви. Но раз попавшие в каталог греческих миссионерских завоеваний имена епархий, митрополий, городов, точнее - просто территорий, продолжали уже числиться в "юрисдикции" Царьградского патриарха, хотя бы только титулярно и формально. В таком порядке мы находим в (Noticiae episcoporum) τακτικά имп. Льва Мудрого (881-911 г.) невысоко, правда, поставленное, на 61-е место имя "митрополии русской." Отмечают это А. В. Горский и Geltzer, но De Boor считает это позднейшей припиской. Существовала ли открыто и непрерывно основанная в 861-62г. славянскими первоучителями епископия русская, с какой территорией и с каким городом она была связана, это в точности нам неизвестно. Но, несмотря на искусственную затушевку этого факта, он снова и снова проскальзывает в житийной, летописной и канонической литературе.

Так неточно внесенный в текст Киевского Летописного свода 862-й год, как год якобы основания русского государства, скорее оправдывается памятью духовенства и первых русских христиан о том, что в этом году начала свою историю первая русская епископия, а не династия и не государство.

А летописцы монахи XI и XII в., собирая предания о крещении Руси при кн. Владимире, привлекают имя Кирилла Философа, как, якобы, личного наставника самого кн. Владимира. Напр., в житийном отрывке Сборника XV в. № 1450 Новг. Соф. Б. (СПБ. Дух. Академии) л. 234 об. читаем: "Сих же стихов (т.е. еврейского и самаританского письма) никтоже мог протлъковати, но протлъкова токмо иже древле приходи в Русь философ учити Владимира, ему же имя КYрилл." Смешение двух крещений Руси (IX и X вв.), а через это и подтверждение первого из них продолжается и позднее. В Софийской Кормчей XIII в. начало Устава кн. Владимира имеет такой вид: "Се яз, князь Василий, нарицаемы Володимер, сын Святославль, вноук Игорев, Блаженныя княгини Ольги, восприял есмь святое крещение от грецькаго царя и от Фотия патриарха царегородьскаго."

Итак, 862-й год не год начала русского государства, а год начала русской церкви с епископом во главе. Началу этому не было обеспечено мирного благополучного развития. Киевские династы брали решительный верх над землями, населенными русскими славянами. И укрепляли свою власть под знаменем язычества. Под этим же знаменем они вели и свои грабительские набеги на Византию.

Олег (882-912 г.).

Пришедший из Новгорода и убивший Аскольда и Дира Олег был активным врагом проникшего в Русь и даже организованного в епископию греческого христианства. Христианство ушло "в подполье" в формах свойственных тому времени и той обстановке. Повидимому, прежде всего пришлось сделать начавшемуся гонению ту уступку, чтобы исчезла с горизонта провоцирующая фигура греческого епископа, представителя враждебной державы, с которой велись постоянные войны. Обезглавленные христиане становились менее опасной сектой. Так новорожденная маленькая русская церковь еще в своей исторической колыбели уподобилась гонимой церкви первохристианской. Но культура всегда сильнее варварства. Великая держава сильнее анархической мелкоты взаимно борющихся национализмов. А варяго-русским варварам в своих предуказанных экономической необходимостью сношениях с Византией пришлось постепенно прозреть и неумную военную сторону своих походов в Византию отбросить, как устаревшую, развивая лишь единственно разумную - торговую. На фоне последней совершилось и неизбежное усвоение варварами высшей христианской религии. Даже один простой наглядный опыт, простое видение красот и величия Византии перерабатывало психологию варваров. Об этом свидетельствует наивный рассказ нашей летописи об Олеговых походах и их последствиях. А Олегу, между тем, принадлежит невысокая честь чистки летописных записей о совершившемся в Киеве, особенно о ненавистных ему деяниях Аскольда и Дира.

Два Олеговых торгово-военных похода на Царьград, в 909 и 911 гг., раздуваются в казенной летописи как бы в нечто героическое, но получается отталкивающая картина диких разрушений и грабительских погромов. Завершающий их договор с греческим правительством мог бы быть еще лучшим в смысле взаимной выгоды и без военных жестокостей. В высоком стиле нашей летописи до сих пор чувствуются следы того богатырского эпоса, который до письменности и параллельно с ней в былинных поэмах и песнях прославлял на придворных пирах все эти устаревающие, выходящие из моды, богатырские подвиги конунгов. Летопись говорит о войске Олега, как состоявшем из "варяг, словен, и чуди, и кривичей, и мери, и полян, и северы, и древлян, и родимичей, и хорватов, и дулебов и тиверцев." "С ними всеми поиде Олег на конех и в кораблех." Хотя и повествует самохвальный рассказ о технических ухищрениях для осады самых стен КПля, а именно об использовании силы ветра и парусов с подведением колес под некоторые корабли, чтобы этим способом подкатывать к стенам стенобитные тараны, но все это было, конечно, покушение с негодными средствами. Отсталым дикарям приходилось излить свой бессильный гнев на беззащитное окрестное население. "Много убийство сътвори греком, и полаты многы разбиша, а цръквь пожгоша." Жителей расстреливали, рубили и бросали в море. "И ина многа зла творяху русь греком, елика же ратнии творять." Незадолго пред тем в 904 г. Фессалоника-Солунь осаждалась арабами, а византийцы отказались ей в эту минуту помочь. Солунянам этот эгоизм казался столь возмутительным, что они говорили, что св. Димитрий, покровитель Солуня, обязательно накажет за это византийцев. Свой грех сознавали и сами жители КПля и теперь вслух говорили: "Это не Олег нас громит, а сам св. Дмитрий, посланный на нас Богом." При таких настроениях византийское правительство не могло подвергать своих беззащитных граждан длительному мучению и пошло на деловой сговор с варварами. Олег за перемирие потребовал солидный выкуп из расчета по 12 гривен на живую голову и единицу своего войска. Всего кораблей у него было до 2 000 и на каждом было по сорока человек. Повидимому, или наличными или частично товарообменом, но Олег эту миллионную цифру гривен от греков получил. Сделка состоялась. В нашей летописи мы имеем тексты договоров Олега с греками 907 и 911 гг. Грекам эта сделка была и неприятна и унизительна. И греческий летописец, продолжатель Феофана, хотя и враждебно настроенный к лицу императора Льва Мудрого, молчит об этом горьком деле. А русская летопись трубит и трубит на русско-славянском языке. Что это значит? Это

значит, что запрещенная в своем открытом существовании именно Олегом новорожденная русская церковь, лишенная даже епископского возглавления, в течение пятидесятилетия со времени ее создания славянскими апостолами, уже культурно завоевала весь русский народ, и его государственную головку. Хотя большинство имен, подписавших договоры представителей Олегова войска и звучат чисто по-скандинавски, а не по-славянски, и по безграмотности большинства из них подписи сделаны руками писарей, а собственноручные подписи отмечены оговоркой: "подписал своею рукою," но государственным языком и разговорным и письменным уже является литературный язык, подаренный русскому народу в 861-862 гг. святыми Солунскими братьями. Через это духовная власть церкви над начавшейся историей русской государственной культуры складывается со всей исторической наглядностью. Варяги ославянивались, язычники охристианивались, варвары цивилизовались. Олег еще не понимал, что его игра в язычество безнадежна, как безнадежна была его демонстрация при отступлении от стен КПля. Отступая от нераскрывшихся для него ворот столицы, он приказал прибитъ к ним свой щит. Вероятно, сей трофей был сброшен негодующим населением при первой же возможности, как только враг отплыл от берега и ворота отворились. Греки сознавали превосходство и чары своей культуры даже для варваров, а потому с законной гордостью и показывали их варварским посольствам. Наша летопись говорит, что в 911 году при подписании договора "царь Леон почти послы русскые дарами: златом и паволоками и фофудьями и пристави к ним мужи свои показати им церковную красоту, и полаты златыа и в них сущее богатство: злато много и паволоки и каменье драгое, и страсти Господни, и венец, и гвоздие и хламиду багряную и мощи святых, учаще я к вере своей и показующе им истинную веру."

Итак, факт водворения с этого момента в Киевской Руси русско-славянской письменности не может быть объяснен немецким разгромом в последних десятилетиях IX века Кирилло-Мефодиевского богослужебного языка в Моравии и Паннонии и даже неисключенным прибегом каких-нибудь из учеников святых братьев в Русь Киевскую. Во-первых, эти грамотные единицы были бы только каплей в русском Киевском безграмотном море. Да и этого ничем нельзя доказать. У беглецов из Моравии и Паннонии было естественное убежище в крещенную уже Болгарию, где они, как известно, и укоренились и процвели. Укоренение славянской письменности в Киевщине единственно объяснимо тем, что она не нуждалась в насаждении от грядущей беженской волны из Моравии, а росла здесь на своем собственном корню, посаженном св. Константином в 862 г. С водворением славянской письменности и русского языка, как языка государственного, несмотря на официальное язычество правительственного возглавления, весь чтомый и просветительный, и школьный материал неудержимо, вместе с обучением чтению и письму, притекал из родственной Болгарии, сближение с которой у Киевских князей все возрастало. Эта связь с христианской, родственной по языку Болгарией в значительной степени объясняет нам разлитие христианства в широкой низовой народной массе, естественно усиливавшей крещенный элемент в войске и даже в командующем классе и в грамотных слоях, служивших писарями во всем правительственном аппарате. Это разрастание христианства, параллельное усилению грамотности, ярко открывается нам в следующее же за Олегом княжение Игоря.

Игорь (912-942 г.).

От времени княжения Игоря наша летопись сохранила нам текст договора киевского князя с греками, датированный 944 г. Договор дает нам картину за 30 лет очень повысившегося уровня грамотности и процента христиан в правящем классе. Настолько, что мы имеем

основание заключать даже о большинстве христиан среди правящего класса. Еще по договору с Олегом греки довольствовались приложением представителями малограмотной нации их "печатей." Теперь уже другое положение. Греки требуют и русские соглашаются впредь вручать своим послам и купцам письменные доверенности в том, что миссия данных лиц не военно-заговорщицкая и не шпионская, а мирная: "иже посылаеми бывают посли и гостье, да приносят грамоту, пишючи сице, яко послах корабль селико. И от тех да увемы и мы, яко с миром приходят." Текст договора написан так, что вершителями всего дела являются христиане, как представители государственности и грамотности, а язычники упоминаются на втором месте с оттенком некоторого пренебрежения, как невежды. "Иже помыслит от страны русския разрушити таковую любовь, и елико их крещение прияли суть, да приимут месть от Бога Вседержителя, осужденье на погибель и в сий век и в будущий. И елико их есть не хрещено, да не имут помощи от Бога, ни от Перуна..." Клятвенные ручательства в конце договора построены также в духе первенства христианского большинства: "а иже преступит се от страны нашея, или князь или ин кто, ли крещен или не крещен, да не имут помощи от Бога и да будут раби в сий век и в будуший." Тон ручательства при повторениях их усиливается: "аще ли же кто от князь или от людий руских, ли хрестеян или нехрестеян, преступит се, еже есть писано на харатьи сей, будет достоин своим оружьем умрети, и да будет клят от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву." Далее рассказывается в том же тексте договорного документа, что договор скреплен двойной религиозной церемонией. С русско-христианской стороны - принесением клятвы в церкви Илии пророка, которая уже была как бы национальной посольской церковью в КПле для торговой и деловой колонии русских. Почему и была не только церковью интимно домовой, но даже "приходской." Летопись, поясняя преимущество и первенство принесения клятвы христианами уже в "своей, русской" церкви в Царьграде, поясняет: "Се бо бе съборная церкы, мнози бо беша варязи хрестеяни." Так как с момента примирения с греками Аскольда и Дира варяги, принявшие христианство, остались на службе Византии и составляли целый особый полк, то неудивительно, что КПльская русская церковь пророка Илии приобрела характер уже церкви "приходской." В отличие церквей только домовых, такие церкви по-гречески назывались "кафолики," по-славянски "соборная." А может быть эта церковь называлась соборной уже и потому, что ее прихожанами были православные болгары, почти сто лет тому назад крестившиеся и культивировавшие славянскую богослужебную письменность. И так как русская миссия, христианизуя русский народ, истолковывала его простонародные верования в библейско-христианском смысле, в частности приравнивая образ пророка Илии к традиционному образу Перуна (бога громовержца), то и принесение в данном случае клятвы послами-христианами в Ильинской церкви облегчало понимание этого акта для языческой группы русских, клявшейся именем Перуна. В тексте договора о присяге послов в КПле записано так: "Мы же, елико нас хрестилися есмы, кляхомся церковью св. Ильи в съборней церкви, предлежащим честным крестом и харатьею сею, хранити все, еже есть написано на ней. А нехрещеная Русь да полагают щиты своя и мечи своя и обручи своя и прочая оружья, и да клянутся о всем, яже суть написана на харатьи сей." Наш составитель "Повести временных лет" в начале XII века дает такое толкование тексту договора 945 г.: "Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, где стояще Перун, и покладоша оружие свое, и щиты, и золото. И ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси. А хрестьянскую Русь водиша роте к церкви св. Ильи, яже есть над ручаем, конец Пасынъче беседе в Козаре. Се бо бе сборная церкы, мнози бо беша варязи хрестеяни. Игорь же, утвердив мир с греки, отпусти слы." Таким образом, в Киеве обряд клятвы был повторен как бы ради греческих послов, но уже с подчеркиванием здесь первенства языческой стороны. Открывается и любопытная подробность, что в параллель "соборной" церкви в КПле, посвященной пророку Илии здесь в Киеве, в знак солидарности киевских христиан-варягов с цареградскими единоплеменниками и единоверцами, и здешняя церковь "приходская"

(греч. кафолики) посвящена тому же имени св. Ильи. Христианство при Игоре, таким образом, уже не гонимо и де факто, благодаря своей грамотности, даже занимает передовое место. Киевская атмосфера на самых верхах христианизуется. Активным спутником этого процесса христианизации является выдающаяся ло своему государственному уму супруга сравнительно рано погибшего Игоря (+ 945 г.).

Княгиня Ольга (945-969 гг.).

Так как Игорь имел уже наследника в лице сына-младенца Святослава (род. в 942 г.), то мать последнего, Ольга, узаконена была в положении правительницы до совершеннолетия наследника. По всем признакам, начиная с самого ее имени, "Ольга" она была родом варяжка, канонизованная впоследствии и через это сугубо "обрусевшая" в памяти предания. Ольга житийно превращается в уроженку псковской земли, славянской крови и языка. Но самое имя ее, графически точно отраженное в греческих мемуарах Константина Порфирогенита, лично ее принимавшего, как Έλγα, что точно передает широко известное древне-скандинавское имя Helgi - Хельги. В Житии, в Четьих Минеях Макария и в Степенной Книге Ольга рисуется местной уроженкой "рода не княжеска и не вельможеска, но от простых людей," "от веси Выбутския": - Выбуты, Лыбуты, Лабутино, в 12 верстах от Пскова по реке Великой. Житие утверждает, что это было время до построения города Пскова: "еще граду Пскову несущу." Игорь, уже утвердившийся, как единодержавный князь всей Русской земли, женился на этой, будто бы крестьянской, чуть не чернорабочей, хотя бы и красивой женщине в 903 г. Житие рассказывает об идиллической работе Ольги, как перевощицы на лодке или на пароме через реку Великую. Для нас ясно, что это легендарное искажение признака высокого социального положения Ольги-варяжки. Заведывание переправой через реку Великую, входившую в систему знаменитого военно-торгового "пути из Варяг в Греки," не могло быть в руках частного, бесконтрольного местного селянина (безразлично - славянина или финна-чудина). Это был стратегический tkte de pont под командой варяжского полковника или генерала. Хельга - Ольга, как "генеральская дочка"- варяжка, говорившая и по-варяжски (по-скандинавски) и по-славянски ("по-русски"), была социальной "ровней," вполне подходящей невестой из того же правящего класса, как и сам полубродячий викинг - Игорь. Это был брак аналогичный браку отца Константина Великого, будущего императора, на Елене, дочери смотрителя почтовой станции. Из правительственной деятельности Ольги мы выбираем только цепь фактов, интересующих историю церкви.

По страницам летописей греческих, западно-европейских, и, конечно, русских, как некий тихий гром прокатывается весть, что эта русская княгиня, попечительница киевского трона, путешествует в КПль и там торжественно принимает крещение в 955 г. Наш отечественный свидетель, монах Иаков, дает ту же дату. Говоря о смерти Ольги в 969 г., Иаков считает, что она "пожила в христианстве 15 лет." Все как будто ясно и просто. Но вот даже и наша Повесть Временных Лет вскрывает кричащую шероховатость в этом для нашей истории великом событии. Летописная редакция такова: "В лето 6463 (955 г.). Иде Ольга в Греки, и приде Царюгороду. Бе тогда царь (Костянтин, сын Леонов). И приде к нему Ольга. И видев ю добру сущу зело лицем и смыслену, удививъся царь разуму ея, беседова к ней и рек ей: "Подобна если царствовати в граде с нами." Она же разумевши рече ко царю: "аз пагана есмь. Да аще мя хощеши крестити, то крести мя сам. Аще ли ни, то не крещуся." И крести ю царь с патреархом."

"Просвещена же бывши, радовашеся душею и телом. И поучи ю патриарх о вере и рече ей: "Благословенна ты в женах русских, яко возлюби свет, а тьму остави. Благословити тя

хотять сынове рустии и в последнии род внук твоих." И заповеда ей о церковном уставе, о молитве и о посте, о милостыни, о въздержании тела чиста. Она, поклонивши главу стояше, аки губа напаяема, внимающи: "Молитвами твоими, владыко, да охранена буду от сети неприязньны." Бе же речено имя ей во крещеньи Олена, яко же и древняя цариця, мати великаго Костянтина." И благослови ю патриарх и отпусти ю."

"И по крещении возва ю царь и рече ей: "хощю тя пояти собе жене." Она же рече: "како хощеши мя пояти, крестив мя сам и нарек мя дщерею, а в хрестеянех того несть закона, а ты сам веси." И рече царь: "Переклюкала (нем. klug) мя еси Ольга." И дасть ей дары многи, злато и сребро, паволоки и съсуды различныя и отпусти ю дъщерью себе. Она же хотящи домови, приде к патреарху, благословенья просящи на дом и рече ему: "людье мои пагани и сын мой, дабы мя Бог съблюл от всякаго зла." И рече патреарх: "Чадо верное! Во Христа крестилася еси, и во Христа облечеся. Христос имать схранити тя... и благослови ю патреарх, и иде с миром в свою землю, и приде Киеву." Далее наша летопись, не пытаясь дать никаких объяснений всей предшествующей идиллии, внезапно как бы отдергивает завесу и ошеломляет нас лаконическим и прозаическим известием, как Ольга резко и грозно устраивает дипломатический разрыв с греческим правительством, прогоняя обратно пришедшее к ней в Киев ответное греческое посольство. Вот это свидетельство Летописи.

"Си же Ольга приде Киеву. И посла к ней царь Гречьский, глаголя: "Яко многа дарих тя, ты бо глаголаше ко мне, яко аще возъвращуся в Русь, многи дары прислю ти: челядь, воск и скъру и вои в помощь." Отвещавши Ольга и рече к слом: "Аще ты, рьцы, тако же постоиши у мене в Почайне, яко же аз в Суду, то тогда ти дам": И отпусти слы, сь рекши." Совершенно ясно после этого, что предшествующая идиллия есть официальная фикция для записи в "казенный" протокол. Но что на деле поездка в КПль принесла Ольге большие разочарования в неосуществимости тех гордых замыслов, которые были свойственны ее личному характеру. Более объективным контрольным документом о действиях и переживаниях русской княгини в греческой столице служит тоже холодная протокольная секретарская запись об обстоятельствах придворного приема русской княгини. Эта запись внесена в произведение самого, лично принимавшего Ольгу, императора "Константина Порфирогенита: "De ceremoniis Aulae." Из протокола видно, что официально почтительный ритуал приема был выдержан, но ничем не отличался от столь же сухого, сдержанного приема, данного перед тем сарацинскому послу. Ольга именуется своим скандинавским именем Елга - Έγλα - Helga, княгиня русская. Прием состоялся в среду 9-го сентября 957 г. Вошедшей княгине было указано место, близкое к императору, на которое она "сев говорила с ним, о чем ей было нужно." При ней был переводчик. Ее свите розданы были денежные подарки: ее племяннику вручено было 30 милиарисиев, ее ближайшим секретарям и фрейлинам по 20 милиарисиев. Каким-то представителям несовершеннолетнего, опекаемого князя Святослава, "людям Святославовым" - по 5 милиарисиев. Кроме династической свиты, Ольгу сопровождало и многочисленное "общественное" представительство от самой русской нации. А именно: 20 послов и 43 чиновника. Эта группа в 63 человека получила по 12 милиарисиев каждый и два их переводчика тоже по 12 мил. Очень показательно, что не в ряду переводчиков и не в толпе прочих депутатов фигурирует и "пресвитер Григорий," которому византийский двор дарит сравнительно грошевую сумму: 8 милиарисиев, ниже переводчиков и прочих послов. Ему выплачена сумма, равная тем подачкам по 8 м., которые были розданы 18 служанкам Ольги, тут же на последовавшем дессертном угощении, на котором самой кн. Ольге поднесено 500 милиарисиев. Явно, что скромная, но подчеркнутая фигура в свите Ольги священника свидетельствует или о том, что Ольга была уже крещена и Григорий был ее духовником и придворным капелланом, или это был только ее катехизитор, а Ольга лишь демонстрировала этим свою готовность немедленно креститься.

Что весь этот церемониал не дал Ольге и всему посольству желанного результата, видно было из того, что, спустя больше месяца, 18-го октября, в воскресенье, перед самым отъездом русских торговых караванов обратно на Русь, состоялся второй чиноприем кн. Ольги с некоторыми вариантами, как бы увеличивающими честь, воздаваемую варварской княгине, но в то же время выдерживающими и стиль казенной сухости. На этот раз Ольгу император угощал в хрисотриклине (в золоченой столовой) и ее свиту в пентакувуклии св. Павла. А денежные подношения были такие: самой княгине 200 м., племяннику ее 20 м., 18-ти фрейлинам-служанкам по 6 м. Национальные представители - 22 посла получили по 12 м. и 44 чиновника по 6 мил., два переводчика, как послы по 12 м. Все эти затраты Двора - есть только показная форма взаимно выгодных товарообменных операций. Ольга и вместе с ней вся русская торговая компания снабжала Византию обильными количествами натурального ценного сырья (мед, воск, меха и рыбы). За эти же натуральные ценности русский караван накупал себе предметы высокой византийской индустрии и византийского искусства. Высокопоставленные лица русского торгового каравана этими, здесь приобретенными предметами техники и искусства и расплачивались в нужных случаях. Так документально известно, что кн. Ольга за все эти показные милиарисии, поднесенные ей и свите, с избытком расплатилась перед византийским правительством. Новгородский архиепископ Антоний, посетивший в конце XII и начала XIII в. Царьград и оставивший нам свой "Цареградский Паломник," сообщает нам, что в его время в храме св. Софии он видел "блюдо велико злато служебное Ольги русской, когда взяла дань, ходивши Царюграду. Во блюде же Ольжине камень драгий. На том же камени написан Христос. И от того Христа емлют печати людие на все добро. У того же блюда все по верхови жемчюгом учинено." Из этого видно, что Ольга достаточно роскошно "отдаривалась" за официальные дары Двора ей и ее свите.

Итак Ольга весь сезон от апреля до октября 957 г. проболталась с своим караваном на водах Босфора и Золотого Рога, и никакой выдержкой и долготерпением не добилась все-таки от гордых "порфирогенитов" того, чего искала. Из нашей летописной фикции достаточно ясно вырисовывается претензия обрусевшей варяжки. Она мечтала о том же, чего определенно добивался потом князь Владимир: о брачных связях своей варварской династии с порфирогенитами, дабы раз навсегда выйти из черного тела "варваров" и стать династическими аристократами. На мировой политической бирже того века были единственными бесспорными аристократами "кесарями-августами," только византийские василевсы. Не исключено, что вся легенда о крещении ее в Цареграде самим патриархом при императоре восприемнике и есть конкретный план, из-за которого Ольга ездила в КПль. И терпеливо, месяцами переносила унизительное выжидание. Неполучение от византийского двора ожидаемой чести не изменило внутренней серьезности принятия Ольгой крещения. Но это лишило ее лишних шансов на победу над языческой партией своих киевских варягов, ожидавших со дня на день взятия власти под флагом подраставшего и угодного им по языческим вкусам Святослава. Может быть Ольга в КПле и предлагала Двору дать в жены Святославу византийскую принцессу и в этих пределах и самой стать свойственницей византийского двора. При глухоте и слепоте этого двора к христианским возможностям нового великого народа, Ольга могла отомстить грекам только бессильным выгоном их послов из Киева, к сожалению на радость языческой партии, окружавшей Святослава. Неудивительно поэтому, что в окружении Ольги среди варягов, уже охристианившихся, были и их родичи, послы и гости из районов Западной Европы, христиане латинского, римского патриархата, которые искренне приходили к мысли, что, если греки так горды, то Киевской Руси можно принимать крещение и иерархию из Западного папского района. Там тоже с момента коронации в 800-м году Карла Великого, царствовали миропомазанные папами "императоры," ревниво миссионерствующие от юга до севера Европы и ликвидирующие повсюду языческое варварство. Для Ольги этого было мало. Она знала, как низко котируется при

византийском дворе вся помпа Западной империи. Она мечтала о приобщении не к компании "узурпаторов," а к достоинству единственно подлинных царей всего православия. Но не все в ее свите с ней могли быть согласны. Люди западной комбинации могли надеяться, что, если они привлекут в Киев западных миссионеров и епископов, то и Ольга преклонится пред совершившимся фактом. И эти мечтатели из окружения Ольги задумали тайком создать такое положение. Пользуясь непрерывно существующими организованными коммерческими и политическими сношениями с западно-европейскими государствами, эти варяжские элементы очередных посольств задумали предпринять нечто на свой страх. А именно: злоупотребляя своим посольским положением, выдать свой авантюрный план за прямое поручение княгини Ольги. Они даже торопились, ибо наступил уже срок конца опекунского положения Ольги над властью Святослава, знаменоносца язычества. Русская летопись об этой бесславной авантюре хранит скромное молчание, а западные летописцы громко кричат.

Так называемый "Продолжатель Регинона" (половины X-го века), современник, под 959 г. сообщает: "Пришли к королю (Оттону I Великому), как после оказалось, лживым образом послы Елены, королевы Ругов (Helenae reginae Rugorum), которая при КПльском императоре Романе крестилась в КПле, и просили посвятить для этого народа епископа и священников."

Под 960 г. идет продолжение о том же: "Король праздновал праздник Рождества Христова во Франкфурте, где Либуций из братии монастыря св. Альбана (в Майне) досточтимым епископом Адальдагом посвящен в епископы Ругам (genti Rugorum)."

Под 961 г. читаем: "Либуций, которого в прошедшем году некоротые дела удержали от путешествия, умер 15-го марта сего года. В преемники ему посвящен Адальберт из братии монастыря св. Максимина в Трире. Его (Адальберта) благочестивейший государь, с обычным ему милосердием, снабдив щедро всем нужным, отправил с честью к Ругам."

962 г.: "В этом году возвратился назад Адальберт, поставленный в епископы для Ругов, ибо не преуспел ни в чем том, зачем был послан, и видел все свои старания напрасными. На обратном пути некоторые из его спутников были убиты. А сам он с великим трудом едва спасся" (Pertz. "Monumenta Germaniae" I p. 624 sq.).

Продолжателя Регинона буквально повторяет летописец Саксонский, (Annalista Saxo, XII S. Acta SS Болланд. Junii t. 4 p. 32).

Летопись Гильдезгеймская (конца X в.) под 960 г. повествует: "К королю Оттону пришли послы русского народа (Rusciae gentis) и просили его, чтобы он послал им одного из своих епископов, который показал бы им путь истины. И говорили, что хотят отстать от своего язычества и принять христианскую веру. Король внял их просьбе и послал по вере католического (fide catholicum) епископа Адальберта. Но они, как показал исход дела, во всем солгали" (Ibid. t. V. p. 60).

Эту летопись буквально повторяют, с некоторыми добавлениями: летопись Кведлинбургская (XI в.) и Ламберт Ашаффенбургский (XI в.). Летопись Кведлинбургская после слов "во всем солгали" добавляет: "потому что и сам указанный епископ не избежал смертельной опасности от их коварств ((ibid. p 60)." Летопись Корвейская пишет под 959 г.: "Король Оттон по прошению русской королевы послал к ней Адальберта инока нашей обители, который впоследствии стал первым епископом в Магдебурге."

Дитмар Межиборский (Мерзебургский, + 1018 г.) об Адальберте Магдебургском сообщает, что раньше он был посвящен в предстоятеля Руси - Rusciae, но оттуда был изгнан язычниками" (Chron. lib. II, c. 14). В указе императора Оттона о поставлении Адальберта в архиепископы Магдебургские тоже упоминается, что раныше он был назначен и послан в проповедники к Ругам (Rugis olim praedicatorem destinatum et missum. Pertz, Ibid. IV, 561).

Император Оттон Великий в истории западных европейских миссий представляет собой памятную фигуру по его активности. Он увлекался даже насильственным обращением Полабских славян (река Эльба по-славянски Лаба). В этой области Оттон учредил целых шесть миссионерских епископий во главе с Магдебургской митрополией, которою и был награжден вернувшийся из своей неудачной Киевской миссии Адальберт.

Уже если летописцы-современники и близкие к ним панегиристы успехов западной миссии сами свидетельствуют, по свежим следам происшествия, что все это приглашение якобы самой Ольгой иерархии от Оттона есть чистая фикция и авантюра лукавых послов, то нам нет решительно никаких оснований допускать даже коварное попустительство во всем этом деле самой княгини Ольги. Нет нужды ограждать память св. кн. Ольги и той любопытной справкой, которую откопал Карамзин, что около этого времени одна из династических родственниц императора Оттона, а именно Hroswita Helena von Rossow в монашеском чине побывала в КПле, где выучилась греческому языку, что она именно, миссионерствуя на о. Рюгене, обитатели которого назывались "Руянами," приглашала туда миссионеров. И что якобы там, на Рюгене, и потерпел крах Адальберт. Явное искажение очень точных летописных строк во имя одного гадателъного сходства имен.

Бурная, темпераментная и предприимчивая до мегаломании кн. Ольга тем и замечательна в своей христианской программе и в своем христианском поведении, что она не превратила своих христианских убеждений, своей миссионерской и церковной программы в программу политического переворота и захвата власти. Она и к главному виновнику неудачи всей ее жизни, к своему сыну Святославу и к его законным правам наследства поставила себя в подвижническое и духовно-красивое положение и любящей матери, и подлинной христианки. Наша летопись формулирует это так: "Живяще же Ольга с сыном своим Святославом и учашеть и мати креститися. И небрежаше того ни во уши приимати. Но аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому. Неверным бо вера хрестьянска уродьство есть...." "Яко же бо Ольга часто глаголашеть: "Аз, сыну мой, Бога познах и радуюся. Аще ты познаешь, и радоватися почнешь." Он же не внимаше того глаголя: "како аз хочю ин закон прияти один? А дружина моя сему смеятися начнуть." Она же рече ему: "аще ты крестишися, вси имуть тоже створити." Он же не послуша матере, творяше норовы поганьские."

Итак Ольге не удалось использовать срок своего регентства (до 952 г., это первый этап до 10-летия Святослава, ни следующий этап с 952-957 гг., до 15-летия Святослава) для проведения общего крещения Руси без насилия сверху и революции. Не успев в своем последнем предприятии провести крещение всего народа под знаком династического союза с Царьградом, Ольга должна была удовольствоваться уже тем эволюционным результатом, что самого Святослава, ведомого языческой партией, она воспитала в духе полной толерантности к тому неограниченному росту христианства в населении, которое мы зафиксировали к концу жизни Игоря. По летописи, никаких препятствий ни в военной, ни в служилой среде, близкой к княжескому двору, принимать христианство не было. Надо было иметь только мужество выносить насмешки отныне самоуверенных язычников - соправителей Святослава. План официального введения христианства по возвращении из КПля для Ольги закрылся. Но, сойдя со сцены правительственной, Ольга по ее заслугам

имела привилегии отставной возглавительницы государства и автономной хозяйки в своих частных дворцовых имениях. И здесь имел свободу приложения ее миссионерский активизм. В этом смысле надо понимать фразу монаха Иакова, что по возвращении "в землю русскую" из Цареграда, Ольга "требища сокруши." Разумеется, полностью она могла проводить это только в пределах своих личных дворцов и поместий. Так надо толковать и рассказ Жития в Степенной Книге: "Ольга прибыла в место близь реки Великой, где был тогда большой лес и многие дубравы. Здесь, увидев видение, она предрекла построение г. Пскова и в нем храма Св. Троицы. Возвратившись в Киев, "посла много злата на Плескову реку на создание церкви Св. Троицы," Ольга стремилась воплотить наглядно христианизацию страны в храмосоздательстве. На такое обобщение наталкивает запись в одном пергаментном Апостоле нач. XIV века: "в тьже день (11 мая) священие святыя Софья Кыеве в лето 6460 (=952 г.)." В самом Киеве, где-то на своей территории Ольга сочла нужным освятить церковь во имя мировой славы - Цареградской Софии. Это гармонирует с известным теперь нам большим замыслом Ольги. В глубокой старости, за 80 лет, Ольга скончалась и была на указанном ею месте погребена по христианскому обряду. Летопись завершает повесть об Ольге тирадой, подобной художественной лирике богослужебных стихир:

"По трех днех умре Ольга. И плакася по ней сын ея и внуци ея и людье вси плачем великим. И несоша и погребоша ю на месте. И бе заповедала Ольга не творити тризны над собою. Бе бо имущи презвутер, сей похорони блаженную Ольгу. Си бысть предътекуши крестьянстей земли, аки деньница пред солнцем и аки зоря пред светом. Си бо сьяше аки луна в нощи, так и си в неверных человецех, светящися аки бисер в кале. Кальни бо беша грехом, неомовени крещеньем святым. Си бо омыся купелью святою и совлечеся греховныя одежа ветхаго человека Адама и в новый Адам облечеся, еже есть Христос. Мы же рцем к ней: радуйся русской земли познанье к Богу. Начаток к примиренью быхом. Си первое вниде в царство небесное от Руси. Сию бо хвалят рустии сынове аки начальницю ибо по смерти моляше Бога за Русь."

Святой Владимир, создав Десятинную церковь, перенес сюда останки Ольги и положил их в каменной гробнице. При монгольском разрушении храма в 1240 г. мощи могли быть совершенно разграблены и уничтожены. Но ставший через 400 лет митрополитом Киевским энергичный Петр Могила, при реставрации запущенных и злостно разрушенных Киевских храмов, открыл, по его убеждению, останки Ольги. Однако, в XVIII веке, под цензурным давлением правительства, Синод скрыл эти останки, не ручаясь за их подлинность.

Святослав (945-972 г.).

Официально язычествующий Святослав, если бы даже и хотел, политически не мог быть гонителем христианства. С 964 г. он до своей смерти (972 г.), отсутствовал из Киева, строя на территории Дунайской Болгарии новый центр великого славянского государства со столицей в Предславе (Переяславец) и увлекаясь мечтой всех славян - овладеть Цареградом. В отсутствие Святослава, старший сын его Ярополк, воспитываемый бабкой Ольгой, слагался в князя-христианина и будущего крестителя всего народа. Все этому способствовало. Даже брак на красивой гречанке-христианке, бывшей монахине или послушнице монастыря, которую Святослав в качестве балканской пленницы послал, как достойную невесту, в Киев сыну Ярополку. Соединенное влияние Ольги и жены-гречанки ставило на очередь вопрос о крещении Ярополка, о чем уже и шли слухи в Европе и в Риме в частности. Особенно, когда из своих авантюр на Балканах Святослав не вернулся

живым. Он был убит в 972 г. у Днепровских порогов Печенегами. С этого года Ярополк стал полноправным князем Киевским (972-973 гг.).

Князь Владимир. Его обращение и крещение.

Настал критический момент, когда языческие силы антихристианской реакции решили смести со своего пути грозный призрак принятия греческой веры и морального подчинения грекам, а не наоборот, как понимала варяжская реакция: - под знаком праотеческих богов завладеть Цареградом, его культурными богатствами и силами, и так решить вопрос о синтезе религии и передовой европейской культуры. Выполнителем этого наивного плана победы над греческим христианством языческая партия избрала Владимира, младшего сына Святослава, от другой его жены - Малуши. Владимир сидел на Новгородском столе. Руководившие им дружинники и вся атмосфера Новгорода благоприятствовали этому конфликту с сильно уже христианизованным Киевом. Киев, по своему географическому положению на пути "из варяг в греки," притягивал к себе завоевательные аппетиты князей-варягов. Как в свое время Олег под знаменем языческой реакции захватил стол Киевского князя Аскольда, принявшего греческое христианство, так и теперь эта история повторяется. Провинциальная новгородская группа быстро ославянившихся варягов, с молодым князем Владимиром во главе, руководимая, по-видимому, его дядей Добрыней, вновь намечает овладение Киевом под тем же, как и при Олеге, антигреческим знаменем праотеческого язычества. Интрига военного похода не могла, конечно, укрыться от Киевского правительства. Рискованно было и для Владимира открыто мобилизовать население для похода на Киев. Для надежности предприятия князь Владимир и Добрыня удалились к своим родственникам варягам в Западную Скандинавию и оттуда уже, навербовав достаточную армию чужаков, начали наступательное движение на юг. Надо было сокрушить лежавшее на пути самостоятельное Полоцкое княжество. Мирная союзническая сделка не удалась. Гордая варяжка, Полоцкая княжна Рогнеда, не захотела пойти в жены Владимира, назвав его "робиничем," т.е. сыном не скандинавской аристократки, а славянки - Малуши. Малуша, впрочем, имела и варяжское имя Мальфреда. Эти двойные имена были обычными для данного поколения князей-варягов, одинаково владевших двумя языками: русско-славянским и русско-варяжским. Но Рогнеда, конечно, точно знала, кто какой крови, невзирая на имя и разговорный язык. Варяжское двуязычие в ускоренном темпе приходило к своему концу. Если уже Олеговы договоры 60 лет тому назад писаны на русско-славянском языке, то тем более теперь скандинавская языковая безлитературность не могла не уступить место почти монопольному господству русско-славянской письменности на всем поле молодой государственности. Полоцк Владимиром был завоеван. Рогнеда была взята в плен гарема многоженного Владимира, и завоевательный план продолжался. Ярополк в Киеве не устоял против Владимира и в конце 978 и начале 979 г. потерял голову. Владимир завладел и троном и женой убитого им Ярополка - христианкой. Началось неистовство языческой реакции. Правительство Владимира, в расчете на сочувствие народных масс, решило организовать традиционные культы богам, отчасти варяжским, а в большей части местным - славянским и финским. По словам Летописи, "нача княжити Володимер в Киеве един. И постави кумиры на холму вне Двора теремного: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат. И Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху им, наричуще я боги. И привожаху сыны своя и дщери. И жряху бесом и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холм тот." Конечно, весь этот будто бы благочестивый пафос питался демагогией противогреческой и противохристианской. Как ни редка была практика человеческих жертвоприношений, но правительство Владимира сочло нужным навинтить

толпу и на эту жестокость. В жертву намечена была христианская семья, может быть купеческого сословия из византийцев, переселившихся в Киев. Угодливые жрецы-волхвы заявили, что жребий пал именно на эту христианскую семью, на отца по имени Феодора и сына - Иоанна. Они были убиты и сожжены в честь "национальных богов." Казалось, малокультурная, полуфинская, новгородская окраина Руси религиозно победила столичный огречившийся Киев. Но эта искусственная победа отсталых провинциалов оказалась бессильной изменить властный ход истории. А история всей Европы, и Западной и Восточной, предписала: - покориться благородному наследию средиземноморских культур и укрепившейся в них высшей богооткровенной религии. Владимир, благодаря первым своим победам казавшийся себе великим, вдруг оказался маленьким, ибо неумным. Его подлинное, не мнимое величие доказано тем, что он это свое заблуждение способен был понять и принять. Владимир сломился. Как это произошло? Того никогда в точности не в силах объяснить нам история. В самой глубине духа это останется навсегда тайной личного обращения, подобной чудесной тайне превращения Савла в Павла. Но поиски историков дают некоторое удовлетворение нашему законному любопытству, собирая крохи многообразных, облеченных в легендарные и сказочные формы, небезынтересных фактов.

Большим препятствием к реалистическому постижению обращения кн. Владимира является та житийная легенда, которая вставлена в состав летописного киевского свода под 988 г., на месте других более ценных для нас кратких сведений, истребленных официальной цензурой греческой церковной власти первого греческого киевского митрополита Феопемта, поставленного во главе русской церкви в 1057 г. уже при князе Ярославе Владимировиче.

Данный этой вставной повестью материал об обстоятельствах религиозного переворота у князя Владимира представляется совершенно неудовлетворительным, ни логически, ни психологически. Владимир - неистовый фанатик, вдруг становится каким-то апатичным, почти индифферентным искателем вер. И даже не сам лично торопится исследовать их, а посылает в разные страны своих послов на подобие коммерческих агентов или политических разведчиков. Это - ненатуральная сказка для детей. Но сами по себе факты посольских от кн. Владимира и обратно к нему сношений с окружающими и отдаленными народами это - фон событий бесспорно реалистический. Оценка Владимиром различных вер и культов носит опять былинно-сказочный и даже юмористический характер. Но в этом фольклоре преломляется тот сложный факт, что таинственный и центральный пункт обращения самого Владимира ко Христу не мог не повлечь для него, как мудрого правителя, большого и сложного вопроса: как, после всего периода его языческого безумия, ему наиболее целесообразно перевести в эту, еще вчера гонимую им веру, весь свой народ? Тут получают смысл и сложные разведки, и переговоры, и посольства. Владимир как бы говорит своей дружине: "Я убежден, идите, посмотрите собственными глазами, расследуйте и убедитесь и вы." Еще такой смысл житийного рассказа может быть гипотетически принятым. Но никоим образом не тот противоестественный, почти бессмысленный, который дал повод Голубинскому почти с возмущением критиковать этот житийный материал. Критический анализ материала и Голубинским, и акад. Шахматовым, убедительно доказал, что вся ненатуральность основной концепции этой житийной повести проистекает из искусственной и ультра-дипломатической ретушировки всего сложного факта первоначального устройства русской церкви князем Владимиром в борьбе и формальном разрыве с греческой церковной Цареградской властью. Владимир, из-за вероломства греков, поставил новооснованную им национальную русскую церковь в каноническую зависимость от церкви фактически автокефальной, Болгарской Архидской архиепископии. Как увидим ниже, греки были виноваты в этом резком повороте против них кн. Владимира. Когда, при сыне Владимира, Ярославе, мир с греками, и политический

и церковный, наладился, то и все житийные и летописные тексты были тенденциозно переработаны и приспособлены к официальной версии, будто от начала все шло просто и гладко. Владимир сам мирно обратился к греческой вере, дал срок своей дружине столь же мирно, изучив разные веры, согласиться с Владимиром, что лучшая из них - греческая. И сразу после этого князь-новатор приказал новокрещенную русскую церковь считать канонической частью церкви Цареградской. Правда, не все уложилось складно в эту фиктивную рамку. Искусственность ее выдается каким-то необъяснимым эпизодом Владимировой войны с греками за город Корсунь, за невесту - греческую принцессу Анну, и загадочным отсутствием в летописи имен первых возглавителей русской церкви, греческих митрополитов, вплоть до первого имени Феотемпта только уже при Ярославе в 1037 г.

У русских писателей XI века, близких ко времени всеобщего крещения Руси, мы находим драгоценный и подлинно-исторический материал, необходимый для объяснения происшедшего на Руси великого исторического переворота. Все в этих свидетельствах чуждо аляповатой сказочности, напускной наивности, все серьезно, психологически натурально и надлежаще духовно-таинственно. Возьмем знаменитое похвальное слово митр. Илариона (половина XI века) кагану Владимиру. Автор потрясен глубиной и загадочностью обращения Киевского князя, гонителя веры Христовой, в пламенного ее апостола. Он не допускает и мысли о какой-то внешней, анекдотической разведке о верах, о внешних культовых и бытовых мелочах. Он весь переворот в душе Владимира объясняет его духовной талантливостью и благодатным озарением от Духа Божия. В свете Иларионовой похвалы Владимиру греческий фальсификат, вставленный в летопись, является каким-то унижением всего величественного образа князя Владимира. Приводим слова митрополита Илариона в прекрасном переводе с языка XI столетия на язык половины XIX столетия, сделанный в 1840-х годах профессором протоиереем А. В. Горским. Митр. Иларион риторически обращается к кн. Владимиру, над гробом которого в Десятинном храме он произносит это слово, в присутствии сына его Ярослава и супруги последнего Ирины (норвежки Индигерды):

"Как ты уверовал? Как воспламенился любовию Христовою? Как вселился в тебя разум, высший разума земных мудрецов, чтобы возлюбить невидимое и стремиться к небесному? Как взыскал ты Христа? Как предался Ему? Скажи нам, рабам твоим, скажи нам, учитель наш, откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Кто дал тебе испить от сладкой чаши памятования о будущей жизни? Кто дал тебе вкусить и видеть, яко благ Господь? Не видел ты Христа, и не ходил по Нем: как же стал ты учеником Его? Другие видев Его, не веровали, а ты не видев уверовал! Не видел ты апостола, который бы, придя в землю твою, своею нищетою и наготою, гладом и жаждою преклонил твое сердце к смирению. Не видел, как изгоняли бесов именем Христовым, возвращали здравие больным, как прелагался огонь в холод, воскресали мертвые. Не видев всего этого, как же ты уверовал? Дивное чудо! Другие цари и властители, видя как все сие совершалось святыми мужами, не веровали, но еше самих их предавали страданиям и мучениям. Но ты, о блаженный, без всего этого притек ко Христу. Руководствуясь только своим добрым смыслом и острым умом, ты постигнул, что Един есть Бог, Творец невидимого и видимого, небесного и земного, и что послал Он в мир для спасения Своего Возлюбленного Сына. И с сими помыслами вступил ты в святую купель. Таким образом, что другим казалось безумием, то было для тебя силою Божией..." В том же слове митр. Иларион не огрубляет никакими второстепенными утилитарными политическими мотивами обращения князя Владимира. И повторно бьет в ту же точку таинственного, лично свободного, бескорыстного, благодатного переворота в духе Владимира. "Пришло на него," говорит Иларион, "посещение Вышнего, призрело на него всемилостивое око Благого Бога, и воссиял в сердце его разум. Он уразумел суету идольского заблуждения и взыскал Единого Бога,

сотворившего все видимое и невидимое. А особенно он всегда слышал о православной, христолюбивой и сильной верою земле греческой, как чтут там Единого Бога в Троице и поклоняются Ему; как творятся там силы, чудеса и знамения; как церкви там полны людей; как в селениях и городах благоверных все прилежат к молитве, все предстоят Богу. Слыша все это возгорелся он духом и возжелал сердцем быть христианином и обратить всю землю в христианство."

О тех же глубоких мотивах обращения Владимира свидетельствует и другой писатель конца XI века, мних Иаков: "Владимир слышал о бабке своей Ольге, как она съездила в Царьград и приняла там святое крещение." И вот под влиянием этого факта "разгорашеться Святым Духом сердце Владимира, хотя святаго крещения. Видя же Бог хотение сердца его, провидя доброту его и призри с небесе милостию Своею и щедротами и просвети сердце князю русскыя земли Володимеру приати святое крещение."

Третий русский писатель второй половины XI века еще более одухотворяет мотивы крещения Владимира. Разумеем преподобного Нестора, участника в составлении Киевского Летописного Свода. В его "сказании" о мучениках Борисе и Глебе преподобный Нестор, чуждый всяким утилитарным мотивам обращения князя Владимира, центр тяжести переносит в область мистическую, чудесную. "Бысть бо рече князь в тыи годы, володый всею землею Русскою, именем Владимир. Бе же муж правдив и милостив к нищим и к сиротам, и ко вдовицам, елин же верою. Сему Бог спону некаку наведы и створи быти ему крестьяну, якоже древле Плакиде. Бе бо Плакида муж праведен и милостив, елин же верою, якоже в житии его пишется. Но егда виде явльшемуся ему крест Господа Нашего и Христа, тогда поклонися ему глаголя: Господи, кто еси и что велиши рабу твоему? Господь же к нему: Аз есмь Христос, Его же ты не ведый чтеши, но иди и крестися. Он же ту абие, поим жену свою и детища своя, и крестися во имя Отца и Сына и Святаго Духа. И наречено имя ему бысть Еустафей. Такоже и сему Владимиру явление Божие быти ему крестьянину створися. Ему же наречено бысть имя Василий."

Итак, близкие ко времени Владимира писатели, почти его современники, ищут серьезных глубоких причин его религиозного кризиса и тем спасают достоинство его биографии от плоского, принижающего и ничего не объясняющего уровня официальной легенды. Наш умный богослов подцензурного времени первой половины XIX века, преосвященный Филарет (Гумилевский), в своей Истории, не унижаясь до летописной сказки, так реконструирует внутреннюю логику духовного кризиса Владимира: "ужасное братоубийство, победы, купленные кровью чужих и своих, сластолюбие грубое - не могли не тяготить совести даже язычника. Владимир думал облегчить душу тем, что ставил новые кумиры на берегах Днепра и Волхова, украшал их серебром и золотом, закалал тучные жертвы перед ними. Мало того - пролил даже кровь двух христиан на жертвеннике идольском. Но все это, как чувствовал он, не доставляло покоя душе - душа искала света и мира." К разгадке обращения Владимира может служить то общее соображение, что Владимир был носителем "широкой русской натуры," которая стала потом типичной для русского темперамента, от одной крайности кидаюшегося в другую. В этом отношении сказочные черты официального летописного жития Владимира до безмерности подчеркивают и его сладострастие, превосходящее гаремы Соломоновы. И будто бы еше сверх того он безудержно посягал на целомудрие силой приводимых к нему девиц и жен. Порок этот во Владимире был всему свету известен. Современник его, польский летописец Титмар Межиборский, называет Владмира "блудником безмерным и жестоким." И преп. Нестор влагает в уста кающегося Владимира такие слова: "аки зверь бях, много зла творях в поганьстве и живях, яко скоти, наго." Но эта-то крайность, может быть, и была спасительным толчком в обратную сторону. Сын Владимира, Святополк, был рожден им от той пленной монахини гречанки, которая была женой Ярополка уже в

период христианского настроения последнего. Кто знает: не она ли, захваченная, как военная добыча Владимиром, лично послужила делу его обращения? Летописец под 980-м годом рассуждает: "Володимер залеже жену братню грекиню, и бе непраздна, от нея же родися Святополк. От греховнаго бо корене зол плод бывает, понеже бо была мати его черницею. А второе - Володимер залеже ю не по браку, прелюбодейчич бысть убо. Тем же и отец его не любяше, бе бо от двою отцю - от Ярополка и от Володимера." Таково гадание летописца. Но множество исторических примеров подтверждают положительное миссионерское влияние христианских жен на мужей язычников. Вот обобщение Голубинского: "Женщинам вообще усвояется весьма немаловажная роль в распространении христианства в Европе. Обращение франкского короля Хлодвига приписывается его супруге, Бургундской Клотильде. Обращение англосакского короля Этельберта - его супруге, франкской принцессе Берте. Обращение современных Владимиру венгерских королей Гейзы и Ваика (Стефана) приписывается их супругам: сестре польского короля Адельгейде и сестре императора Гизле. Чехиням, супругам Владимира, кто бы они ни были, конечно, было известно о поведении и об успехе Домбровки в Польше." Голубинский разумеет крещение Мечислава польского под влиянием его жены Домбровки, дочери чешского короля Болеслава. Упомянув о двух женах Владимира-язычника чешках, Голубинский рассуждает: "может быть одна из этих чехин была даже рода княжеского и приходилась Домбровке близкой родственницей. Если отдана была княжна за язычника Мечислава, то могла быть отдана и за Владимира. В сем последнем случае княжне младшей естественно было видеть как бы свое призвание в том, что удалось сделать княжне старшей (Домбровке)."

Кроме брачных влияний, обращение Владимира к христианству должно было наступить с его возрастом и ликвидацией его юных мальчишеских безумий. Наша летопись помнит о том, что Владимир выделялся из ряда других князей своими широкими реформаторскими государственными планами: "И бе Володимер думая (с дружиной) о строи замленеи и уставе земленем." Его пиры с дружиной, прославленые в былинах - есть только прикладная и видная толпе сторона его совещательных собраний с своими мужами совета.

Связи Владимира с его скандинавскими родственниками и другими европейскими (варяжскими) дворами также использовались им в целях реформ и строительства своего Киевского государства. Туманным, но может единственным в своем роде, отражением этих иностранных связей и влияний специально в деле перемены Владимиром государственной религии служит одна из скандинавских саг на исландском языке об Олаве Триггвесоне. Олав - сын Норвежского конунга Триггве. Жена Триггве Астрида, спасаясь от дворцового переворота, бежит в Гардарикию (т.е. буквально в "Страну городов - гардов" - обычное имя в сагах для севера русской земли). В Гардарикии живет брат Астриды, Сигурд, у конунга Вальдамара. Олав вырастает при дворце Вальдамара, как любимый приемный сын, на попечении супруги Вальдамара, Адлогии, "умнейшей из всех жен конунга."

Олав, как подобает юному викингу, пускается в дальние авантюрно-военные странствия. Там он переживает начало своего духовного перелома от язычества к христианству. Снова приезжает в Гардарики к почти родному Вальдамару и проводит у него с своей дружиной целую зиму. Тут, видимо, вопрос о перемене веры захватил его глубоко, ибо на эту тему Олав видит даже видение. "Небесный голос призвал его для познания истинного Бога отправиться в Византик." Он отправился к грекам. Там он наставлен был в христианской вере выдающимися учителями и крестился. По крещении Олав приглашал епископа Павла ехать с ним в Гардарики. Епископ, "великий друг Божий," согласился, но просил Олава ехать вперед и уговорить правительство конунга Вальдамара разрешить ему насаждать в Гардарики христианство.

Крестившийся Олав, возвратясь к Вальдамару, стал убеждать его и его супругу принять христианство. Вальдамар сначала решительно воспротивился изменить вере отцов. Но жена Вальдамара вняла истине и переубедила его. Умирающая старуха-мать Вальдамара предсказала, что Олав окончательно обратит Вальдамара в христианство. В этих деталях, чуется, мы приближаемся к конкретной исторической реальности. По мнению академика Шахматова, мать Владимира, жена Святослава, Малафреда (Малуша), уже была христианкой. По саге, епископ Павел был приглашен и крестил и конунга и его народ.

Все эти злементы саги не противоречат точной истории. Действительно, Олав (Триггвесон), король Норвежский, в эти годы (993-995 г.г.) крестился и крестил народ свой по возвращении из долгих странствий по чужим землям. И нельзя отрицать, что будучи в Гардарики, т.е. на Руси, он мог действительно быть одним из личных миссионеров, повлиявших и непосредственно на Владимира, и через какую-то из его жен.

Таким образом, во всей совокупности русских источников (в отличие от летописной повести), обращение князя Владимира к христианству произошло по многим внутренним и внешним побуждениям, а не вследствие какой-то внешней и как бы случайной информации и предложения вер со стороны иностранных посольств. Очень важный затем момент: те же русские источники опровергают букву "повести" о крещении князя Владимира в Корсуне. Пункт, особенно ярко внушенный ходячими житийными и школьными рассказами о крещении русской земли. Сама летопись дает основание сомневаться в точности рассказа "Повести." Даже летописец-компилятор, вставляя "Повесть" в текст летописи, не скрывает, что кроме рассказа "Повести" в русской среде о tom же факте крещения князя и народа ходят разнообразные предания. Редактор, оправдывая вставку "Повести" в текст летописи, отвергает другие предания, но, к счастью, не таит их от нас. Сообщая о личном крещении кн. Владимира в Корсуне, автор добавляет: "се же, не сведуще право, глаголют, яко крестился есть в Киеве. Инии же реша: в Василеве. Друзии же инако скажуть." Василев - Васильков в 36-ти верстах к юго-западу от Киева на речке Стугне. В то же время он был личной дачей Владимира. Что Владимир лично крестился раньше своего народа и чуть не за три года до корсунской войны, это было общеизвестной истиной для русских духовных писателей XI в., в частности для мниха Иакова, который в конце похвалы кн. Владимиру дает нижеследующую связь событий: "Тако же пребываюшу князю Володимеру, в добрых делех, благодать Божия посвещаше сердце его, и рука Господня помогаше ему, и побежаше вся врагы своя и бояхуться его вси. Идеже идяше, одолеваше. Радимице победи и дань на них положи. Витичи победи и дань на них столожи на обоих. И Ятвягы вся. И Серебряныя Болгары победи. И на Козары шед победи и дань на них положи. Умысли же и на гречьский град Корсунь. И сице моляшеся князь Володимер Богу:

"Господи Боже, Владыко всех! Сего у Тебе прошю, даси ми град, да прииму и да приведу люди крестьяны и попы на свою землю, и да научат люди закону крестьянскому." И послуша Бог молитвы его, и прия град Корсунь. У взя сосуды церковные и иконы, и мощи святаго священномученика Климента и иных святых.

В ты дни беяста царя два в Цареграде: Константин и Василий. И посла к ним Володимер, проси у них сестры оженитися, да бы ся болша на крестьянский закон направил. И даста ему сестру свою и дары многы присласта к нему, и мощи святых даста ему. Тако добре поживе благоверный князь Володимер и скончя житие свое в правоверней вере о Христе Иисусе Господе нашем...

По святом же крещении поживе блаженный князь Володимер 28 лет. На другое лето по крещении к порогом ходи. На третье лето Корсунь город взя. На четвертое лето церковь

камену Святыя Богородица заложи. А на пятое лето Переяславль заложи. В девятое лето десятину блаженный и христолюбивый князь Володимер вда в церкви Святей Богородици и от имения своего."

Из этих дат Иакова вытекают хронологические выводы для исправления искаженной хронологии летописной "Повести." О дате смерти князя Владимира нет споров. Она падает у всех согласно на 1015 г. По дате Иакова Владимир по крещении прожил 28 лет. Вычитая 28 из 1015 получаем 987. Это - год личного крещения Владимира по мниху Иакову. Тот же год для крещения Владимира дает нам и преп. Нестор в житии Бориса и Глеба. В самой древней пергаментной рукописи жития это место имеет такой вид: "се бысть в лето SУЧ е" Буквально это значило бы 982 г. Явное недоразумение: переписчик последнюю четвертую букву даты SУЧ = е принял не за цифру 5, а "за окончание порядкового числительного, т.е. "лето.."." ое," такое то. Очевидно это тот же 987 г. крещения Владимира, как и у мниха Иакова.

Итак, по свидетельству писателей XI века, близких ко времени князя Владимира, последний лично крестился еще в 987 г. и, вероятно, у себя дома, в Василеве. А Корсунь город взял "на третье лето по крещении," т.е. минимально "через другой год в третий," в 989 г. Следовательно, крещение киевлян не могло совершиться в 988 г., а лишь позже взятия Корсуня, т.е. или в 990 или 991 г.г.

Внерусские, греческие и арабские свидетельства.

Довольно длинный ряд свидетельств подтверждает и уточняет хронологические данные наших высокодостоверных писателей XI в. вопреки запутавшей ясный ход событий тенденциозной, вставленной в летопись, "Повести," Особо обстоятельным, наиболее объективным, беспристрастным в сравнении и с греческими, тоже по-своему тенденциозными свидетельствами, является повествование арабского летописца Яхъи Антиохийского. В оригинале и в русском переводе, с обстоятельным ученым комментарием, мы находим его в исследовании академика барона В. В. Розена (Император Василий Болгаробойца. СПБ, 1883 г.). Вот это свидетельство: "И взбунтовался открыто Варда Фока и провозгласил себя царем в среду, день праздника Креста, 14 Айлуля (сентября) 1298 (987 г.). И овладел страною греков до Дорилеи и до берега моря. И дошли войска его до Хрисополя нынешний Скутари). И стало опасным дело его. И был им озабочен царь Василий по причине силы его войск (очевидно войск бунтовщика В. Фоки) и победы его (Фоки) над ним (т.е. Василием). И истощились его богатства (т.е. ц. Василия) и побудила его нужда послать к царю руссов - а они его враги - чтобы просить их (руссов) помочь ему (византийскому василевсу) в настоящем его положении.

И заключили они между собою договор о свойстве: и женился царь руссов на сестре царя Василия, после того как он (т.е. ц. Василий) поставил ему (Владимиру) условие, чтобы он крестился и весь народ его стран, а они - народ великий. И не причисляли себя тогда руссы ни к какому закону и не признавали никакой веры.

И послал к нему (Владимиру) царь Василий впоследствии митрополитов и епископов. И они окрестили царя и всех, кого обнимали его земли. И отправил к нему (Владимиру) сестру свою. И она построила многия церкви в стране руссов.

И когда было решено между ними дело о браке, прибыли войска руссов. Они соединились с войсками греков, которые были у царя Василия, и отправились все вместе на борьбу с В. Фокой, морем и сушей в Хрисополь. И победили они Фоку." Сообщается дальше, что сам Фока был убит в решающем сражении, в переводе с арабской даты на византийскую, в субботу 13 апреля 989 г. "И завладел царь Василий приморской областью и захватил все суда, которые были в руках Фоки." Несмотря на этот нелепый семитический стиль, все время забегающий в рассказе значительно вперед и потом отступающий назад, чтобы пояснить, как и почему это произошло, данное свидетельство антиохийского араба Яхъи для нас является истинным кладом, как раз открывающим всю рациональную и логически естественную связь событий дипломатически прикрываемых и Киевскими и Цареградскими летописцами, каждым по своим мотивам.

Совершенно тожественные сведения о причинах обращения императора Василия II к киевскому князю Владимиру за военной помощью и об условиях отдачи за русского князя-язычника замуж сестры императора, принцессы Анны, мы читаем также (между 987-989 г.г.) и у последующего арабского историка (XII в.). Эльмакина. Тожественные по существу краткие сведения издавна известны были ученому миру и из хронистов византийских. Так, Кедрин между 15 августа 987 г. и апрелем 989 г. сообщает: "император Василий много убеждал патриция Дельфину, соучастника в бунте В. Фоки, отступить от Хрисополя и не мог убедить. Изготовив ночью суда и посадив на них руссов - ибо он успел призвать их на помошь и сделать их князя своим зятем (χηδεστήν), женив его на сестре своей Анне, неожиданно переправляется с ними. И, напав на врагов, легко овладевает последними." Тоже повторяет и Зонара: "Когда Дельфина стал лагерем у Хрисополя, император внезапно напал на него с народом русским, ибо, вступив в родство с князем русским Владимиром, через выдачу за него сестры своей Анны, он легко завладевает противниками." Повторяется эта версия и Михаилом Пселлом.

Во всех этих сжатых сообщениях и обобщениях не находит себе объяснения крупный военный инцидент, превративший полезного и ценного для Византии союзника - Киевского князя, на несколько месяцев, а может быть и на целый год, из друга - в военного врага. Византийцы стыдливо замалчивают причину молниеносной метаморфозы Владимира из союзника в завоевателя Херсонеса. Но чужой западный хронист, живший в Византии, не имел мотивов скрывать этой войны Владимира против своих вчерашних союзников. Иоанн Диакон Венецианский описывает метеорологические знамения, переживавшиеся константинопольцами в 989 г. Это была яркая комета и какие-то огненные столбы в северной части неба, может быть северное сияние. Иоанн Диакон говорит, как публика толковала эти знамения применительно к переживаемым военным неудачам для византийцев, что явление кометы и огненные страшные столбы, виденные ночью на северной части неба, предвещали завоевание Херсонеса Тавроскифами (т.е. русскими) и взятие Веррои Мисянами (т.е. болгарами).

Итак остается разгадать лишь немногое, т.е. причины осады и завоевания Владимиром Херсонеса - Корсуня. Тут на помощь к нам приходят и чисто русские известия, которых не могла оскопить и греческая дипломатическая цензура Ярославова времени. Все эти свидетельства кратко осмысливают Корсунский поход, как завоевание Владимиром себе в невесты византийской принцессы Анны. Типичным для этих житийных свидетельств является житийное сказание в Прологе XV века (Румянцевского Музея № 306): "Како крестися Володимер возма Корсунь." Тут с любопытными деталями кратко сообщается: "Шед взя Корсунь град. Князя и княгиню уби. А дщерь их за Ждьберном. Не распустив полков посла Олга воеводу своего с Ждьберном в Царьград просити за себе сестры их."

Итак, это звено цепи событий становится бесспорно ясным. Киевский князь буквально спас византийский трон. Но византийцы обманули и предали князя Владимира. Конечно, психологический мотив был очень благовидный и болезненный. Принцесса Анна была не вещью, а свободным человеком. Ее слезы перед браком без любви, утилитарно политическим, вполне естественны. Но столь же естественно и возмущение этим вероломством самого Владимира. Ведь он-то свое условие выполнил. Он крестился обдуманно, решил крестить и всю Русь. И требовал для полноты связи с единоверной отныне Византией поднятия достоинства своей варварской викингской династии до уровня родства с "голубой кровью" единственных в мире "порфирогенитов." Лишь это родство открывало надежды на получение от Византии всех благ и секретов ее первенствующей во всем мире культуры и прочного вхождения проснувшегося русского варвара в круг равноправных членов христианской семьи народов. Взятием Корсуня и вероятными затем угрозами самому Цареграду в союзе с теми же "Мисянами" - Болгарами, Владимир достиг своей цели. Царевна Анна была послана. Брак спешно и с возможной торжественностью немедленно был по церковному совершен в самом Корсуне, и в дальнейшем Владимир уже перешел к выполнению своей христианизаторской задачи во всенародном масштабе. Ему, уже крещеному, не было нужды самому креститься перед свадьбой в Корсуне. Но его дружина, вожди и войсковая масса должны были по приказу свыше и на утешение скорбящей невольницы, царицы Анны, парадно и демонстративно креститься в Корсуне с тем, чтобы в Киев вернулась уже победоносная голова государства в лице войска и всего правящего класса, как уже крещеная и как повелительный пример всему народу - также креститься.

Осмысление "Повести."

При такой схеме событий весь тот детальный и картинный материал, который перед нами развертывает внутренно неосмысленный фильм "Повести," получает свой смысл и иное трезво-реальное истолкование.

Так целая серия посольств в Киев - это было не анекдотом о выборе вер, а действительной серией оживленных посольств, направлявшихся к Киеву со всех сторон света. В этом, можно сказать, нашествии посольств на Киев и отчасти в обратных ответных посольствах кн. Владимира сливались два потока фактов внутренних и внешних, переплетавшихся и влиявших взаимно один на другой. С одной стороны - вырастание буйного, но гениального недоросля Владимира в "мужа совершенна." "Воссиявший в сердце его разум" помог ему "уразуметь суету идольского служения" и "с сими помыслами войти в св. купель." Это диалектика интимная и духовная. Но вот внешние толчки: влияние из среды жен Владимира. Жены христианки, гадательно две чешки, несомненно жена Ярополка, затем - "мудрейшая из жен" Адлогия и сама мать Владимира, Малуша - вся авторитетная женская половина дома властно твердила зарвавшемуся, но преуспеваюшему Владимиру: "довольно мальчишеских глупостей, пора взяться за ум, послушать и посмотреть что творится кругом во всем мире, как народ за народом крестятся и становятся порядочными и уважаемыми." Роль Олава Триггвесона, достоверного свидетеля о том, что творится на белом свете, должна была быть исключительно убедительной. Но раз Владимир уязвился "умом Христовым," то в ту самую минуту он ощутил и глупость язычества. Найдя истину, постиг и где ложь. Иначе в природе вещей не бывает. Потому-то и нелепа концепция "Повести," что она представляет неестественной и неумной самую личность кн. Владимира: будто он сначала потерял старую религию, а на ее опустевшее в душе место начал неспеша, исподволь подыскивать какую-нибудь новую. Именно "воссиявший в сердце его разум," как восходящее солнце,

тем самым прогнал тьму язычества автоматически. При свете солнца ей просто нет места. Так и в душе Владимира: поздно "искать" свет веры, если он уже воссиял. Поздно "выбирать" веры, если одна из них, вошедшая в душу, как открывшаяся истина, уже прогнала ложь других.

Но материал сказки, хотя и в преломлении, все-таки отражает историческую быль. И в данном случае, противоестественный для самого кн. Владимира "выбор" религии мог иметь значение для его "дружины," для людей инертных, с психологией не вождей, а ведомой другими толпы. Их нужно было толкнуть, заставить "посмотреть, сравнить и подумать," хотя бы и без полного понимания, "в кредит" последовать за своим смелым князем. Для них бессмысленный сам по себе осмотр вер, даже внешний, был учебой, школой, полезной для их безболезненного отрывания от старины и назревшего для "вождя" перевода народа под новое знамя. Это школьное исследование вер и культур, эту общую перековку" мировоззрения кн. Владимир считал полезным продолжать и после акта всеобщего крещения. В Никоновской летописи под 1001 г. значится: "того же лета посла Володимер гостей своих (т.е. буквально коммерческих агентов), аки в послех, в Рим, а других - в Иерусалим и во Египет и в Вавилон, соглядати земель их и обычаев их." Это было нечто подобное переработке москвичей в европейцев, которое систематически проводил Петр Великий, посылая юношей в иностранные школы.

Наконец, Киевский сценарий толпящихся в передней Владимирова дворца посольств не по вопросу о биржевом состязании вер, а по вопросам чисто политической злобы дня, есть также факт достоверно исторический, особенно характерный для этих 986-989 гг. В эти годы вдруг зашатались подножия византийского трона. Македонскую династию в лице двух братьев Василия и Константина задумал свергнуть сначала главнокомандующий малоазиатскими армиями генерал Варда Склир. Уже он для обеспечения себя союзниками с тыла начал переговоры с арабскими халифатами, с Абассидами и Омайядами, с Армянами и Хазарами. Когда для борьбы со Склиром цареградские василевсы послали в Малую Азию Варду Фоку, то последний изменил василевсам, сговорился с В. Склиром и продолжал его повстанческое дело. Положение василевсов становилось отчаянным. У них не было союзников. Восточному союзу В. Склира и В. Фоки нужно было противопоставить коалицию союзников с запада и севера. А у византийцев шла с ними война. Болгары только что (986 г.) побили византийцев в Родопских проходах Балкан. А с болгарами в тот момент союзничали и войска Владимира Киевского. Недаром Яхъя Антиохиец говорит о русских в тот момент по отношению к императору: "а они его враги." Но момент был спешный, "пожарный." Гордыню побоку. И надо было идти на поклон к врагам. Надо было спешно какими-то привлекательными предложениями оторвать их от растущей коалиции бунтовщиков. Иначе КПль был бы взят в клещи со всех сторон, т.е. и с запада и севера. Болгарам уступаются их завоевания, а у киевских руссов испрашивается прямая военная сила. За какие блага и выгоды? К Владимиру уже приходили зазывания (через Кавказ и Хазарию) со стороны византийских повстанцев. Но неожиданный "поклон" самого Цареграда и его легальной династии был лестным и почетным для Владимира и - главное - дающим то, чего не могла дать ему связь с византийскими бунтовщиками. Разумеем: - брачной связи с единственной в мире по тогдашним понятиям подлинно-царской, "ромейской" династией. Через это новый родственник приобщался бы к высшему классу мировых династов. Для реализации этой мечты, прежде всего нужно было кн. Владимиру быть уже христианином. И вот тут возникает не только хронологический, но и существенный вопрос. Крестившийся около этого времени кн. Владимир (986-987 г.), крестился ли он ad hoc, ради контрактного выполнения поставленного условия для династического брака, или он был уже крещен? Предшествовал ли акту крещения утилитарный момент, или эти два факта были только хронологически взаимно близкими, но независимыми друг от друга? Никаких

принудительных документальных данных для того или иного утверждения у нас нет. А потому мы предпочитаем утверждать, во славу нашего крестителя, нечто лучшее. А именно, что его внутренний процесс, стимулируемый Св. Олавом, уже привел к его личному крещению, причем все византийские предложения упали уже на благоприятную почву, и Владимир соединял с ними так много светлых надежд и планов. Выбор союзников, между Склиром и Фокой с одной стороны и царями Василием и Константином с другой, не составлял для Владимира уже никакого вопроса. Толчея многочисленных посольств туда и обратно кончилась, и Владимир с наилучшими надеждами отправил свой экспедиционный корпус в Царьград и лично проводил его до Порогов.

Таким образом, многочисленные посольства в Киев и из Киева, соединенные отчасти и с вопросом о вере, дают достаточный материал, чтобы впоследствии, уже после крещения киевлян в Днепре, могло легко возникнуть вульгарное представление, что вся промелькнувшая серия посольств и имела своим предметом именно эту, поразившую народное воображение, перемену веры. Картину политических связей и сношений кн. Владимира давно представил проф. Киевской Духовной Академии В. В. Завитневич в своей работе к юбилейному году 900-летия крещения Руси: "Св. кн. Владимир, как политический деятель." Киев 1888 г. Опираясь на представленное освещение смысла данных посольств, мы являемся апологетами исторической ценности всех материалов летописной "Повести," за исключением главной тенденциозной ее идеи о нелепом внешнем выборе вер.

Но уже никак нельзя быть апологетом этой "Повести в ее сознательно лукавом умысле: - стереть со страниц истории и изгладить из русской народной памяти некрасивую попытку византийцев - не выполнить условий договора с их спасителем, Киевским кн. Владимиром. В пылу понятного негодования Владимир manu militari добился своего: завоевал брак с царевной Анной. Но... уже и отомстил не без достоинства вероломному Цареграду. Он не ввел вновь воссозданную им русскую церковь в юрисдикцию Константинопольского патриархата. После своего внутреннего переворота, т.е. решительного и сознательного перехода в христианство, Владимир, как глава народа и государства, не мог не учесть самоочевидной ценности, и с миссионерской и с патриотической точки зрения, того редкостного и огромного факта, что принимаемая им и для его народа новая вера, к счастью, имеет уже и привлекательное национальное языковое обличье. Недостатком вообще античного греко-римского христианства было то, что оно долго и неподвижно заковывало себя в гордые ризы двух имперских классических языков. По доброму инстинкту и без ясного еще миссионерского сознания греческое христианство уступило самочинному захвату евангелия и культа в национальные сети языков сирского, коптского, армянского, эфиопского и грузинского. Римское же христианство, по национальному бессилию древних и новых, подчинившихся ему инородческих племен, упорствовало с государственной жестокостью в формулировке евангелия и культа исключительно только на имперском латинском языке. Восточная эллинская сестра римской империи в своем сознательном языковом аристократизме почти не разнилась от своей западной римской половины. И как в древности, как бы по недосмотру, завоевала себе меньшинственное место практика подчиненных национальных языков, так и в IX-м столетии совершенно незаметно, спонтанно, как бы по недосмотру, по миссионерскому вдохновению людей высокой эллинской культуры, не без сопротивления, возражений и споров, выступил на сцену истории широко и богато развернутый аппарат церковной литературы на славянском языке. За одно столетие он дал по широте объема почти еще небывалую полноту переводов и Библии, и круга богослужебных книг, и канонических, и систематически-богословских, и учительных и назидательных книг. После злого изгнания латино-немцами этого Кирилло-

Мефодиевского славянского христианства из Моравии, Паннонии и Далмации, оно быстро укоренилось и процвело на территории новоустроенной славянской Болгарии, в союзе с которой Владимир как раз воевал против греков. Сам в эти годы, независимо от всяких утилитарных целей, Киевский князь не мог не понимать простейшим здравым смыслом, что христианизовать свой славянский народ легче и естественнее всего можно и должно, конечно, не загоняя его в рамки чужого непонятного языка - греческого. Как князь славянского народа, он при всех условиях, даже и при греческой юрисдикции, все равно потребовал бы принятой на Балканах славянской языковой оболочки культа. А после греческого вероломства в столь важном для него и лично, и политически и канонически деле, он не мог не использовать легально открывавщейся ему возможности, через постановку русского христианства в каноническую независимость от Цареграда, и замену ее канонической зависимостью от автокефальной же Ахридской архиепископии. Эта архиепископия в тот момент составляла сердцевину и возглавление всей Болгарской церкви, находившейся в границах независимого Болгарского государства. Разумеется, такой проигрыш престижа вселенского престола был горек греческому патриотизму. А Владимир в нем упорствовал до конца своей жизни, т.е. до 1015 г., и передал по инерции это положение дел и сыну Ярославу. Ярослав не раз воевал с греками, но в конце концов, после захвата греками Болгарского царства и упразднения автокефальных привилегий Архидской кафедры, должен был в 1037 г. признать юрисдикцию КПля. Но этот конфуз для греческой амбиции требовалось как-то затушевать в русской летописи. Действительно, имена первых русских киевских митрополитов Ахридской юрисдикции отсутствуют в нашей летописи. Тенденциозная "Повесть" закрывает своим многословием эти годы жизни русской церкви при кн. Владимире, но по крайней мере не пытается никак подделать эту историю. Случайно мы узнаем об именах некоторых возглавителей русской церкви этого болгарского периода из других источников. Но пробел на этом месте и немота летописи оставляют недоуменное впечатление у всякого непредубежденного читателя. Ниже мы скажем подробнее об этом вопросе, а теперь перейдем к более или менее ясной и бесспорной миссионерской работе кн. Владимира после его триумфального Корсунского похода.

Крещение Киевлян.

Итак, внешне яркий и для непосвященной в политику толпы почти ошеломляющий факт, что Киевская армия, отправленная в поход на завоевание Корсуня у греков, вдруг каким-то парадоксальным образом сама, так сказать, "огречилась." Сам великий князь торжественно обвенчался в завоеванном городе с греческой принцессой, причем и все дружинники и вся армия и весь народ in corpore превратились в христиан, с целым лесом икон и хоругвей прибыли в Киев и приступили к такому же поголовному крещению народа. Что Владимир лично крестился еще раньше, эта деликатная тайна для толпы закрылась шумным демонстративным переворотом, опрокинувшимся на Киев как некая лавина из Корсуня. Церемония церковного брака Владимира в Корсуне отражалась в сознании народном как его крещение там же. Формула летописной повести звучит так: "Крести же ся в церкви святаго Василья. И есть церкы та, стоящи в Корсуне граде на месте посреди града, идеже торг деют корсуняне. Полата же Володимера с края церкве стоить и до сего дня, а царицина палата за алтарем."

"Володимер же по сем, поемь царицю и Настаса (разумеется пресвитер Анастасий, который предательски помог Владимиру взять Корсунь) и попы корсуньски, с мощьми св. Климента и Фива, ученика его. Поима съсуды церковные и иконы на благословение себе. Постави же церковь в Корсуне на горе, идеже ссыпаша среде града крадуще приспу. Яже

церкы стоить и до сего же дне. Взя же ида медяне две капищи и четыре кони медяны, иже и ныне стоять за святою Богородицею. Якоже неведуще мнять я мрамаряны суща. Вдасть же за вено греком Корсунь опять царице деля. А сам приде Киеву." В Никоновской летописи читаем вариант для термина "капищи": - "два болвана медяны," а в летописце Переяславском пояснено: "яко жены образом медяны суше." Закрепив некоторыми памятными сооружениями свою победу в Корсуни, Владимир вернул город грекам по толкованию народному, как "вено," т.е. выкуп за царевну-невесту. Взял для Киева, как святыню, сравнительно недавно открытые здесь св. Константином-Первоучителем мощи св. Климента и Фива. И сверх того еще, как трофей и как новинку для Киева, подобную Венецианской квадригу бронзовых коней и две языческих женских статуи. Владимир был человек широких и решительных жестов. Киев должен был перелицеваться. Без проволочек объявлена была всеобщая мобилизация крещения в Днепре. Летопись и параллельно ей "Житие блаженнаго Володимера" говорят об этом приказе с официальным оптимизмом: "людье с радостью идяху, радующеся и глаголюще: аще бы се не добро было, не быша сего князь и боляре прияли." Несколько объективнее позднее митрополит Иларион говорит об этом: "да аще кто и не любовию, но страхом повелевшаго крещахуся, понеже бе благоверие его со властию сопряжено." Правда, и летописное сказание, противореча себе, рассказывает, что когда свергли Перуна и тащили его топить в Днепре, "плакахуся его невернии людье." Перуна нужно было на глазах народа прогнать по Днепру до самых порогов. Летописный рассказ поясняет приказ Владимира о Перуне: "пристави рек: аще где пристанет, вы отревайте его от берега, дондеже пороги проидеть, то тогда охабитеся его. Они же повеленное сотвориша: яко пустиша, и проиде сквозе порогы, изверже и ветр на рень. И оттоле прослу Перуня рень, якоже и до сего дне словеть."

Все делалось по приказу свыше. Бывший ярым язычником князь, только что размноживший места языческого культа и покрывший их идолами, сугубо старался загладить это свое нечестие заменой решительно повсюду христианскими храмами с **их** новыми украшениями. Летопись обобщает эту картину так: "Повеле рубити церкви и поставляти по местом, идеже стояху кумиры. И постави церковь св. Василия (христианское имя Владимира) на холме, идеже стояше кумир Перун и прочии, идеже творяху потребы (т.е. старые языческие требы) князь и людье. И нача ставити по градом церкви и попы и люди на крещенье приводити по всем градом и селом."

Во всех записях и преданиях подчеркивается всеохватывающий, упорный, настойчивый план крещения страны и народа, проводившийся вдохновенной волей кн. Владимира. Мних Иаков в похвальном слове многократно повторяет: "Крести же всю землю рускую от коньца и до коньца... и съкруши идолы и отверже всю безбожную лесть."

..."и всю землю русскую исторже их уст диаволь и к Богу приведе и к свету истинному."

..."и всю землю рускую крести от коньца и до коньца. Храмы идольские и требища всюду раскопа и посече и идолы сокруши... и честными иконами церкви украси."

По выражению митр. Илариона, "труба апостольская и гром евангельский огласили все города, и вся земля наша в одно время стала славить Христа." Христианизовать города значило покрыть миссионерской сетью всю землю. Жизнь селений бытовая, административная и религиозная управлялась городскими центрами. По всем признакам видно, что в распоряжении Владимира для городов было чрезвычайно мало епископов. Да при конфликте с греками и канонической административной опоре на церковь болгарскую, которая сама не изобиловала высшей иерархией славянского языка, не было и возможности получить достаточное количество епископов. В самом Корсуне, как

колониальном центре, были, конечно, духовные лица и церковно-славянского языка. Таковым был, по-видимому, и пресвитер Анастас, предавшийся на сторону Владимира. Конечно, брак царевны Анны не мог не сопровождаться хотя бы несколькими греческими священниками миссионерами. Но, при разрыве Владимира со вселенским патриархатом и по соображениям миссионерской предпочтительности богослужебного славянского языка, Владимир, конечно, пригласил возможно большее количество клириков из Болгарии. Вышли из Киевского подполья и все прежде гонимые христиане, и тоже могли поставить Владимиру некоторое количество священников-миссионеров. Рукополагались и заново все сколько-нибудь способные и пригодные к священству из новокрещеных семейств.

Из первых епископских фигур, помогавших Владимиру крестить народ, сохранено Новгородской летописью имя первого для Новгорода епископа Иоакима, которого в 991 г. послал туда из Киева князь-креститель. Летопись в былинно-эпическом стиле сообщает: "пришел в Новгород епископ Иоаким и требища разрушил и Перуна посек." И приказал стащить и бросить его в Волхов, как это было с Перуном Киевским. Для развенчания кумира в глазах толпы, над идолом издевались. Обвязав его веревками, волокли "по калу," били палками и пихали. В это время вошел в Перуна бес и начал кричать: "о горе, ох мне, достался я немилостивым сим рукам!..." По всей вероятности это восклицание громко плакавших новгородских язычников. Но миф продолжается. Когда бросили идола в Волхов и проводили его под знаменитым мостом, то Перун бросил на Волховский мост бывшую в руке его палицу и изрек: "этим будут поминать меня дети новгородские." Летописец заключает уроком морали новгородцам, учинявшим тут обычные, иногда жестокие драки партийных сторон: "безумные и ныне бияся ею утеху творят бесам." Епископ приказал, чтобы Перуна никто не спасал, а толкали бы его все дальше и дальше. И рассказывается для насмешки над Перуном эпизод, будто бы имевший место на другой день возле подгородного селения Пидбы. Местный горшечник пидблянин поутру собирался вести свою продукцию на продажу в город и вдруг увидел Перуна, подплывшего к берегу. И вот будто бы этот "высокопросвещенный" пидблянин с негодованием оттолкнул Перуна шестом от берега с упреком ему за дорогостоившие пищевые жертвы: "ты, Перунище, досыта ел и пил, а теперь плыви прочь!..." "И поплыло со света некошное" ("некошное" в противоположность "роскошное" - значить неценное, от корня "кш" - ценность, немецкое "кост").

Как увидим ниже, в Новгороде и в немногих еще местах северной русско-финской Руси не прошли эти издевательства над идолами даром. Они вызвали попытки бунтов, подавленных мечом, а кое где и огнем.

Последние, еше небывалые по широте и настойчивости русских ученых, раскопки в Новгороде пролили неожиданный свет на это летописное эпическое предание о необычайно активной языческой реакции против христианства именно в Новгороде. Несмотря на то, что по времени своего построения в качестве торгового центра, даже международного масштаба, Новгород для того исторического момента (т.е. X в.) был городом "Новым," он развернулся на месте доисторически очень старом, игравшем значительную роль в неведомой нам истории и эволюции исконной здесь языческой религии, почитавшей верховную божественность бога небесного огня - молнии и грома, Перуна. И самое место его главного алтаря и жертвенника, как некий культовый священный городок на озере Ильмени в 5-ти километрах к северу от Новгорода, и до сих пор носит древнее географическое имя Перынь (т.е. Перунье жилище). Теперь тут откопано святилище Перуна. Внешний диаметр его простирается на 35 метров. А внутренний диаметр врытого в землю кольца - на 21 метр. В центре этого внутреннего круга открыто основание, база деревянного столба скромного объема в 65 сантим. в

поперечнике. Археологи толкуют это, как центр пьедестала, на котором утверждалась статуя Перуна, очевидно уже возвышавшаяся над уровнем земли.

Русская земля еше при кн. Владимире была крещена вся и вся покрыта, хотя и малочисленной, но сетью миссионерских епархий: кроме Киева, в соседнем с ним Белгороде, на запад - во Владимире Волынском, к северо-западу - в Чернигове, Турове, Полоцке; в Новгороде и соседнем к востоку Ростове. На дальнем юго-востоке унаследована от древности епископская кафедра Тмутараканская.

Преображение самого князя Владимира.

За 25 лет своего христианского правления Владимир нашел в себе энергию не только выполнить план внешней христианизации Руси, но, что всего удивительнее, он сделал попытку реально, деятельно, можно сказать материально выполнить свое исключительное служение, как главы христианского народа, чтобы воплотить осветившее его душу евангельское откровение в собирательную социальную жизнь народа. Формы этой жизни, в отличие от жизни личной, наиболее инертны и неподатливы на евангельские призывы к любви и к самоотречению, как формы жизни космической, натуральной, близкой к жизни мертвой природы. Но Владимиру дана была душа героическая, богатырская. Из всех возглавителей древней и старой Руси эпическая память народа исключительно выделила только двух вождей: Св. Владимира, которого наименовала "ласковым князем и Красным Солнышком," любившим бедный люд и любимым им, и - грозного царя Ивана, справедливого судью, беспощадно казнившего обидчиков народа. Св. Владимир поразил народное воображение не тем только, что он, как и его предшественники, ублажал пирами своих дружинников и заслуженных сотрудников, но и заботился по крайней мере о праздничных трапезах всего бедного населения государства. Мы знаем из истории только один классический порыв христианской апостольской церкви решить вопрос социальной и материальной правды путем общения имуществ. Опыт показал, что этот порыв посилен лишь на краткое мгновение эсхатологических ожиданий, что "в долготу дний" в истории, по немощи космической и человеческой природы, он естественно переходит в фазу компромиссных достижений церковного общества, христианизующегося изнутри, неизбежно погруженного в естественную, управляемую космическими и зоологическими законами социальную жизнь человечества, обобщаемую в формах государственности. Так вопрос обычно сводится на практике к идеалу, вечно недостижимому: - союзному согласованию церкви и государства, духа и плоти, неба и земли, совершенного и несовершенного, святого и если не грешного, то естественно с дефектами. Как широкая русская натура, св. Владимир не только в деле внешнего крещения всей страны, но и внутреннего радикального изменения и обновления его социальной жизни, воспылал желанием повторить опыт первоапостольской церкви: - употребить всю силу государственной власти, все средства государственной казны на то, чтобы крещеные люди почувствовали, как говорит книга Деяний, что у них "одно сердце и одна душа," что у них "все общее." До Владимира еще ни одному главе христианского народа не приходила в голову такая мечта. Можно себе представить, какое смущение, а может быть и скрытое негодование вызвало такое "священное безумие" Киевского князя в части по долгу службы крещеного, но в душе еще языческого правящего класса! Владимир не озлоблял последний никакими ханжескими лишениями. Он хотел сохранить и расширить всеобщий пир и всеобщую радость братолюбивой христианской жизни. Сама летопись не без удивления сообщает об этих христианских пирах у Владимира каждое воскресенье. "По вся недели (т.е. воскрссенье) устави на дворе в гриднице пир творити. И приходити боляром и гридем и соцькым и десятьским и нарочитым мужем при князи и без князя.

Бываше множество от мяс, от скота и от зверины. Бяще по изобилию от всего." Особенно щедрыми пирами Владимир отмечал памятные ему дни его личного крещения у себя на даче в Василеве в день Преображения Господня и затем праздник Успения, как день всеобщего крещения киевлян. По поводу поставления в Василеве мемориальной церкви летопись говорить: "Постави церковь и сотвори праздник велик, варя 300 провар меду, и съзываше боляры своя и посадникы, старейшины по всем градом и люди многи. Праздновав князь дний 8 и възврашашеться Кыеву на Успенье Святыя Богородица и ту паки сътворяше праздник велик, съзывая безчисленное множество народа."

У Владимира дело не ограничивалось пирами только праздничными. Летопись не без удивления под 996 г. сообщает, как Владимир порывался буквально выполнить евангельский завет любви, милосердия и нищелюбия: "Бе бо любя словеса книжная. Слыша бо единою еуангелье чтомо: блажени милостивии, яко ти помиловани будуть, и паки (ряд текстов).., си слыша, повеле всякому нищему и убогому приходити на двор княжь и взимати всяку потребу - питье и яденье и от скотьниц кунами (т.е. из казны монетой). Устрои же и се рек: "Яко немощнии и больнии не могут долезти Двора моего - повеле пристоити кола (т.е. телеги) и въскладаше хлебы, мяса, рыбы, овошь разноличный, мед в бчелках, а в другых квас, возити по городу, въпрошающи: где больний и нищ, не могы ходити? Тем раздаваху на потребу."

Может показаться преувеличенным это место летописи. Но оно вполне подтверждается пространными свидетельствами и митр. Илариона, и мниха Иакова. "Кто исповесть," восклицает митр. Иларион, "многия твоя нощныя милости и дневныя щедроты, яже к убогим творяще, к сирым же и к болящим, к должным и вдовам и ко всем требующим милости! Слышал бо глагол Господень... не до слышания стави глаголанное, но делом сконча слышанное, просящим подавая, нагия одевая, жадныя и алчныя насыщая, боляшим всякое утешение посылая, должныя искупая, работныя освобождая. Твоя бо щедроты и милостыня и ныне в человецех поминаемы суть." Живописуя неслыханное и невиданное милосердие князя, митр. Иларион восклицает: "Радуйся, учитель наш и наставник благоверия! Ты был облачен правдою, препоясан крепостию, венчан смыслом и украшен милостынею, как гривною и утварью златою. Ибо ты, честная главо, был одеждою нагим, ты был питателем алчущих, был прохладою для жаждущих, ты был помощником вдовицам, ты был успокоителем странников, ты был покровом не имеющим крова. Ты был заступником обижаемых, обогатителем убогих." Илариону вторит мних Иаков: "Боле всего бяше милостыню творя князь Володимер. Иже немощнии и стареи не можаху доити княжа двора и потребу взяти, то в двор им посылаше. Немощным и старым всяку потребу блаженный князь Володимер даяше. И не могу сказати многие его милостыня. Не токмо в дому своем милостыню творяше, но и по всему граду, не в Киеве едином, но по всей земли русской: - и в градех и в селех, везде милостыню товоряше, нагия одевая, алчныя кормя и жадныя напояя, странныя покоя милостию, нищая и сироты и вдовицы и слепые и хромые и трудоватыя - вся милуя и одевая и накормя и напояя."

Мы только еше начинаем пристально вглядываться в учительный образ отца нашей нации по плоти и по духу. Только начинаем разгадывать святые заветы русского Красного Солнышка. Святой князь потряс сердца современников и, что особенно знаменательно, сердца простого народа своей сказочной щедростью. Это явление не объясняется только темпераментом, но оно обращается к нам и своей духовной стороной. "Душевен человек не приемлет яже Духа Божия" (I Кор. 2:14). Почти современные Владимиру агиологи чутко переводят объяснение его личности в область духовную. По драгоценному для нас свидетельству преп. Нестора, Дух Божий чудесным образом привел князя к святой купели. И, "отрясши в ней слепоту душевную, вкупе и телесную," св. Владимир, по слову митр. Илариона, "возгорелся духом и возжелал сердцем быть христианином и обратить

всю землю в христианство." Благодатно восхотел исполнить заветы евангельские не по имени только, но на самом деле. Все близкие свидетели в один голос говорят о чем-то в этом отношении необычайном, из ряду вон выходящем. Мних Иаков и святость князя Владимира не счел нужным доказывать от посмертных чудес - так она самоочевидна от его необычайных дел: "от дел познати, а не от чудес"!

Пусть это необычайное для наших ультра-аскетических агиографов противопоставление "дел" "чудесам" есть памятник борьбы русских национальных церковных деятелей против греческих церковных властей, сопротивлявшихся по мотивам обиженной амбиции канонизации крестителя России, но оно само по себе многозначительно, ибо и для русской богословской мысли оно ставило вопрос о сущности самой святости с новой, свежей и на опыте самоочевидной и бесспорной для русской совести стороны. Именно это звучит в принципиальном богословском тезисе, который формулирует мних Иаков: - "от дел познати, а не от чудес." И митр. Иларион, нанизывая добродетели на словесную нить панегирика Владимиру, восхваляя его филантропию, ставит наряду с ней и его функции власти, добро социальное: "правду и крепость." И самая личная филантропия князя возвышается, в уподоблении княжеским регалиям, гривнам и утвари, до формул идеальных задач его княжеского служения, по нынешнему - его правительственной программы. Действительно, то, о чем говорит летопись и цитированные авторы, это - не личная только "милостыня" князя. Это социальная помощь в государственном масштабе. Это не откуп только куском хлеба или грошиком на жалобную просьбу нищего у окна, а активное снабжение из государственного центра по столице, по городам и захолустьям срочной помощью нуждающихся, здоровых и немощных...

Наши национальные свидетели с восторженным изумлением передают не только о широте этого опыта решений социального вопроса сверху, в рамках целого государства, волей христианского монарха, но и о мотивах его, тоже потрясающих христианскую мысль. Жития святых полны изумлением пред решимостью героев духа по одному только слышанию евангельского слова в церкви - все оставить и взять крест свой. Как мы уже видели, то же сообщает летопись и о князе Владимире в объяснение его сказочной филантропии. Летописи вторит и митр. Иларион, что св. князь "не до слышания стави глаголанное, но делом сконча слышанное," т.е. не хотел слова евангелия оставить просто для услаждения слуха, на решил осуществить их на деле. Можно себе представить, как должен был поразить воображение примитивного народа этот неслыханный опыт: - во всем государстве утолить всякую нужду! Какая пертурбация должна была произойти в системе государственного хозяйства и финансов! Недаром предание и былина так запомнили щедроты Красного Солнышка. "Твоя бо щедроты и милостыня - говорит митр. Иларион - и ныне в человецех поминаеми суть."

Но вопрос благотворительности и жертвенности, любви к ближнему личной и индивидуальной и любви коллективной, социальной, при всем их различии, решается фактически как то сам собой, при интенсивности усилий к его исполнению. Но есть вопрос гораздо более сложный. Это вопрос не милосердия, не филантропии, а вопрос правды, справедливости суда власти, государственной юстиции, как и принципов самого государства вообще. Это положительно изумительно, что Владимир, по изречению митр. Илариона, "токмо от благаго смысла и остроумия разумев," захотел поставить на почву опыта применение сверхземного, евангельского идеала в отмену римско-государственного и уголовного права. Он этим поставил буквально в тупик весь соборный разум собравшейся около него иерархии. По слову Илариона, князь-креститель "часто собираясь с новыми отцами, нашими епископами, с великим смирением советовался с ними, как установить закон сей (т.е. евангельский) среди людей недавно познавших Господа." Владимир считал последовательным перейти от римского права к евангельскому

безвластию. И вот под 996 годом летопись записывает: "Живяше же Володимер в страсе Божием. И умножишася зело разбоеве и реша епископи Володимеру: се умножешася разбойницы, почто не казниши их? Он же рече им: "боюсь греха." Они же реша ему: "ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милование. Достоит ти казнити разбойники, но со испытом." Володимер же отверг виры (т.е. только денежные штрафы), нача казнити разбойников." Проникаясь духом евангельским, Владимир переживал в своей совести со всей силой нравственную антиномию государственного права и личного всепрощения. Он тяготился долгом меча казнящего, и епископам приходилось успокаивать его чуткую совесть. Поучительно, что св. Владимир, после краткосрочного опыта, не впал в сектантство, а покорился мудрым советам церкви. Церковная мудрость отвергает насильственное введение в жизнь евангельских норм, через принудительный механизм государства. Мудрый князь не превратил в мертвый закон и своих широких филантропических мер, подсказанных ему лично его горячей христианской любовью. Он не создал карикатуры "христианского государства." Он осуществил его в пределах заповеди Христовой постольку, поскольку лично ему, облагодатствованному властителю, даны были дары Духа: "вспоможения, управления" (I Кор. 12:23). В наследство своим преемникам св. Владимир не оставил никаких радикально измененных "Основных Законов," предоставляя им быть слугами Христовыми в меру их даров духовных. И святые сыновья св. Владимира - Борис и Глеб не были социальными реформаторами. Они были аскетами и молитвенниками, исполнявшими заветы Христовы в ином стиле.

Таким образом, в начале русского христианства был момент исключительного порыва к исполнению евангельского идеала, подобный порыву первобытной иерусалимской церкви к самоотверженному подвигу общения имуществ. Личным, а может быть и только единоличным, носителем этого порыва был наш исключительный князь-креститель. Аналогичные порывы у сектантов: монтанистов, павликиан, вальденсов, анабаптистов - приводили к извращениям фанатизма и деспотии, ибо выпадали из-под руководства благодатной мудрости церкви и подчинялись человеческому своеволию и гордыне. Не то было в жизни первохристианской общины и в деле св. Владимира. Это были порывы, покорные воле Духа Святого и в меру подлинной свободной любви Христовой. И, как веяние Св. Духа, эти чудесные достижения приходили и проходили, подобно видениям и обетованиям Царства Христова, не окаменевая в обманчивом насилующем законе. В первенствующей церкви была эпоха чрезвычайных дарований. И первоначальную историю Русской Церкви озарил благодатный луч царства Христова, пришедший через великое сердце Великого Владимира, великого не по человеческому только почитанию, но и по благодатному дару "вспоможения и управления" (I Кор. 12:23), ему ниспосланному. И святой князь не преткнулся на своем пути. За 1000 лет до Льва Толстого он ответственно, сидя на княжем судилище, пережил антиномию меча и принял в сердце трагедию его, по внушению церкви. Также точно за 1000 лет до новейших соблазнителей хлебами св. Владимир сделал все, что мог, для помощи меньшей братии, как устроитель и реформатор государства. И не пролил рек крови и не заковал народ во имя "равенства и братства" в цепи рабства, подобно анти-христианским "народолюбцам" наших дней.

В наши дни апокалиптических искушений мира и русского народа властью, хлебами и чудесами техники, пред русской церковью во всей неотвратимости встал мировой социальный вопрос со всеми его соблазнами. Креститель наш дал нам пример, как вести себя на этом труднейшем пути. Христианский народ, христианские деятели, христианская власть прежде всего должны сделать все возможное для проведения во все стороны жизни нации заветов любви евангельской. Организовать дело христианского братолюбия на уровне современной нам социальной техники. Но народ и власть могут праведно осуществлять это дело только в меру действительной любви Христовой в сердцах самих и творцов и исполнителей всего дела. Без этого духовного, благодатного основания, одна

механика "добра" превращается в бессильное, фальшивое и злое дело. Христианское социальное делание может быть только внутренно свободным. Так сумел вести себя не частный христианин, а государь всей земли русской. Его завет нам: христианизация общественной жизни не на путях внутреннего сектантского насилия или внешнего коммуно-подобного насилия, а на путях церковного разумения христианской свободы.

Само собой разумеется, что между примером св. Владимира и возможностью "подражания ему" в наше время лежит бездна в глубоком различии эпох. Лишь наивные люди, ожидающие в наши дни реставрации патриархальной теократии, могут мечтать пытаться повторить буквально то, что уже неповторимо в силу безвозвратности совершившейся исторической эволюции. Вопрос социальной справедливости сейчас все равно решается и будет решаться независимо от церкви на позитивных началах рационалистической культуры. Хронологически церковь опоздала взять в этом деле инициативу и водительство. Но она никогда не опоздает внести в гущу даже чужеродных ей общественных отношений свой преображающий дух, свой нравственный корректив внутренними путями: через сердца верующих, участников социального строительства, будут ли то отдельные лица, или их сообщества, или уже существующие органы церкви в виде ее иерархии, соборов и т.д. Эти пути не закрыты пред ней ни при каком строе. Даже в коммунистической тюрьме всепроникающие лучи любви Христовой, неприметно для неверующих глаз, смягчают жестокость животной борьбы за существование. Об этом нам много порасскажут новые жития новых святых, страждущих там наших братьев. Исполнение завета нашего Крестного Отца - кн. Владимира лежит на ответственности не только невероятного еще в наши дни теократического монарха, но на ответственности всех нас, членов православной церкви, при всех имеющих случиться политических и социальных режимах. При всех этих самых разнообразных возможных режимах мы - духовные дети нашего крестителя не имеем права пренебрегать заветами нашего первого христианского строителя земли русской. Мы обязаны mutatis mutandis продолжать его дело в новейших формах христианской активности.

Русская земля, а с ней русская церковь, не могут не быть носителями "великой совести." Нынешняя тирания бессовестности - лишь временное наваждение. Существующие типы рас и культур сложились еще в доисторические тысячелетия и до сих пор остаются в главном неизменными. 70 лет извращенческого перевоспитания не изменит духовной глубины русской души. Она вспомнит праотца своей культуры, человека "великой совести," св. князя Владимира и возгорится желанием исполнить его заветы.

Своих героев веры и подвига церковь венчает титулом святости. Похвальные эпитеты при этом, заимствованные из риторического византийского языка, бывают самые смелые. Например, Константин Великий, полуязычник по мировоззрению и политическому поведению, именуется "равноапостольным." Это не уравнение его духовной личности с лицами апостолов, но только сближение рода служения его делу Христову. Как те приводили к крещению целые области и народы, так и Константин поднял крест над целой империей - тогдашней Вселенной. Это подвиг равный апостольскому. И нашего крестителя богослужебный язык с тем же основанием и с тем же смыслом титулует "равноапостольным." Но не так-то легко и просто это далось вождям русской церкви вскоре после смерти Владимира. Для греческой церковной власти кн. Владимир был неприятным обидчиком, демонстрантом ее исторического греха. За канонизацию крестителя Руси русские богословы боролись с греческим саботажем целых два столетия. Лишь в момент почти бегства греческой власти от татарского нашествия, русская церковь свободно и дерзновенно канонизовала своего крестного отца.

Цитированные выше похвалы кн. Владимиру наших ранних писателей: Илариона, Иакова, Нестора, служат позрачным памятником борьбы русских с греческой оппозицией за канонизацию князя-крестителя. Улавливаем и ходячие возражения с греческой стороны против канонизации. А где же чудеса - верный признак святости? Русские апологеты возражали: чудеса не единственный критерий канонизации. Мних Иаков пишет: "Не дивимся, возлюбленнии, аще чудес не творит по смерти, мнози бо святии праведнии не сотвориша чудес, но святи суть. Рече бо негде о том святый Златоуст: "от чего познаем и разумеем свята человека? От чудес ли, или от дел? И рече: "от дел познати, а не от чудес." И Летописец и Житие Володимера упрекают своих современников, что они не воздают кн. Владимиру должного почитания за его величайшее благодеяние крещения русской земли; что забывают молиться за крестителя в дни его памяти. А по молитвам Бог и прославил бы его особыми знамениями: "Дивно же есть се, колико добра сотворил Русьстей земли, крестив ю! Мы же, хрестьяне суще, не воздаем почестья противу онаго възданью. Аще быхом имели потщанье и мольбы приносили Богу зань в день преставленья его, видя бы Бог тщанье наше к нему, прославил бы и. Нам бо достоит за ны Бога молити, понеже тем Бога познахом." В ранних житийных и проложных заметках видим старание агиографов возвысить имя Владимира до уровня царя Константина и этим перед греческой властью как бы ходатайствовать и о равной канонизации. Так, неизвестный русский агиограф заключает Владимирово Житие такими словами: "Молюся вама (царям Константину и Владимиру) и мило вас дею, писанием грамотица сея малыя, юже, похваляя ваю, написах недостойным умом и худым и невежественным смыслом... О святая царя Константине и Володимире! Помогайта на противныя сродником ваю и люди избавляйта от всякия беды, греческия и русския." В Ипатской Летописи кн. Владимир в первый раз называется святым под 1254 г. О праздновании памяти его, как святого, в Лаврентьевском списке говорится под 1263 г. Несомненно тогда уже существовала служба св. Владимиру. Признаком раннего ее написания служит наименование Владимира "праотцем" современных ему русских князей.

Западный миф о крещении Руси.

Униатские историки русской церкви, на основании своих западных житийных материалов, строят концепции создания русского христианства силами западных миссионеров.

Таково, например, сообщение кардинала Петра Дамиани (+ 1072 г.), епископа Остийского в житии св. Ромуальда (+ 1027 г.). Рассказывается о русской миссии немецкого миссионера Бруно-Бонифация: пламенея жаждой мученичества, св. Бонифатий пришел в славянские страны и в частности ad regem Russorum. Тот предложил ему испытание чудом: - пройти между двух пылающих огромных костров. Когда он прошел и поразил всех зрителей, к нему толпами бросился народ и согласился креститься. Происходит обращение и короля руссов и народа. Неверующий брат короля убивает Бонифация. Но народ его канонизует. Заключение этой сказки звучит также невероятно: "ныне русская церковь хвалится, что имеет его как блаженнейшего мужа."

Второй рассказ находим у интерполятора (XII в.) хроники, францисканского монаха Адемара (+ около 1030 г.). Говоря об императоре Оттоне III, интерполятор повествует: "у него были два достопочтеннейших епископа: святой Адальберт, архиеп. города Праги, каковой в провинции Богемии, и святой Брун." Примеру пострадавшего Адальберта следует этот Брун. "Он смиренно отходит в провинцию Венгрию... Он обратил к вере провинцию Венгрию и другую, которая называется Russia... Когда он простерся до

Печенегов и начал проповедывать им Христа, то пострадал от них, как пострадал и св. Адальберт. Тело его народ русский выкупил за дорогую цену. И построили в Руссии монастырь его имени. И начал он сиять великими чудесами. Спустя немного времени пришел в Руссию какой-то греческий епископ и обратил низший класс народа этой провинции, который был еще предан идолам, и заставил их принять обычай греческий "относительно рощения бороды и прочего." Хорошим контролером этого противоисторического изображения миссии Бруно-Бонифация, как якобы русской миссии, служит другой латинский хронист Титмар, епископ Merseburgensis = Межиборский (на Польской территории). Титмар близко знал и русские дела Киевского княжества и самого Бруно, как своего школьного товарища. Титмар знает, что князь Владимир принял христианство от греков. Он говорит о миссионерстве Бруно, но ни единым словом не обмолвился о его мнимой русской миссии. И самое время миссионерства Бруно он относит к моменту его епископства, которое Бруно получил по смерти импер. Оттона III (+ 1002 г.) при Генрихе II, т.е. когда русские уже были крещены Владимиром.

Другим контрольным документом для миссии Бруно является письмо самого Бруно к импер. Генриху II (около 1007 г.), где он сообщает, что он проповедывал в Померании, в Венгрии, Пруссии и у Печенегов. Бруно рассказывает, что для проповеди у печенегов он приезжал в Киев, был у кн. Владимира, уже христианина, и просил его сочувствия. Ласковый кн. Владимир не советовал Брунону рисковать своей головой. Но, в виду его настойчивого желания, сам проводил Брунона на юг, до границы своих владений в Половецкой степи. Брунон, после некоторых попыток проповеди, опять вернулся в Киев к кн. Владимиру и гостил у него целый месяц. Но по дороге домой, где-то в Пруссии (Литве?) был убит язычниками. Вот реальная канва для мифа о латинском миссионерстве при насаждении русского христианства.

Сношения Римских пап с кн. Владимиром.

В Никоновской летописи находим под 979 г. заметку: "того же лета придоша послы к Ярополку из Рима от папы." Это было до убийства Ярополка завоевателем Киева Владимиром в том же 979 г. Папой был Бенедикт VII. Очевидно слухи о христианских расположениях Ярополка были очень определенны. Владимир уничтожил Ярополка, но сам вступил на его стезю. И та же Никоновская летопись (а за ней и Степенная Книга), помещая на обычном месте, т.е. под 988 г., Корсунскую легенду, попутно сообщает, что ко кн. Владимиру в Корсуни "придоша послы из Рима и мощи святых принесоша." Папой был Иоанн XV. Этим папа зазывал Владимира в свою дружбу и в церковную зависимость. Очевидно Риму был хорошо известен острый конфликт Владимира с греками. Момент мог казаться благоприятным для церковного завоевания Римом под свое влияние нового народа. Разделения церквей еще не было. Для Владимира никакого вероучительного препятствия - ввести свой народ в зависимость от Римского патриархата не было. Но Владимир этого не сделал. Очевидно, и не хотел делать. Несмотря на коварство и обманы греков, Владимир искал приобщить свой народ к высшей культуре, носительницей которой тогда представлялась всему миру Византия, а не отсталый, обветшавший Рим. И после крещения народа в "греческую веру" и организации национальной русской церкви, кн. Владимир продолжал дружественные отношения с папами. Таже Никоновская Летопись и цитаты Татищева дают нам знать, что в 994 г. вернулось из Рима какое-то посольство Владимира. В 1000 г. послы папы Сильвестра II приезжают в Киев, а в 1001 г. Владимир опять отправляет своих послов в Рим. Так как кн. Владимир, уже женатый на царевне Анне, всетаки не хотел подчинять свою церковь КПльскому патриарху, а держал связь с Ахридской Болгарской епископией, то понятна заинтересованность Рима

каноническими судьбами русской церкви. Но напрасны усилия старых униатских историков и новейшего ученнейшего о. M. Jugie ("Le Schisme Byzantin," Paris, 1941) создать иллюзию будто бы изначальной канонической зависимости русского христианства от Рима.

Кто был первым русским митрополитом?

Начальная Киевская летопись (и в Лаврентьевском и Ипатском изводе) ничего не говорит о начале русской иерархии и русской митрополии. Это странное умолчание о столь важных фактах находит себе единственное объяснение в византийской цензуре, проведенной над нашей летописью в этом вопросе при Ярославе по договору с греками. Лишь после этого у летописцев "язык развязывается," и они перестают стесняться замалчивать "историю нашей церкви." Вдруг как бы случайно под 1039 г. узнаем, что освящение обновленной Десятинной церкви совершил "митрополит Феопемпт." Первое митрополичье имя! А как бы хотелось узнать: кто же еще был до него?!

Кроме подцензурной летописи другие литературные памятники не могли не проговориться по вопросу, который нас интересует. Сведения эти разногласят между собой. Одна серия свидетельств говорит, что первым нашим митрополитом был Леон или Лев. А другая, что Михаил.

Первая серия начинается весьма древним и ценным показанием "Летописи Новгородских Владык" (издана в приложении ко II-ой Новгородской летописи: "Полн. Собр. Летп. т. III). Её "списатель" был ученик второго по счету епископа Новгорода, Ефрема. А Ефрем был и преемником и учеником первого, приведенного кн. Владимиром из Корсуня, епископа Иоакима. "И бе" - пишет безымянный для нас ученик ученика Иоакимова - "в его место (т.е. Иоакима), ученик его Ефрем и благословен бысть епископом Иоакимом, иже (т.е. Ефрем) ны учаще, понеже русская земля внове крестися." Эта авторская родословная как будто гарантирует полную осведомленность. И раз тут первым русским митрополитом считается Леон, то, казалось бы, и нет более места никаким считаниям. Но слепое доверие к тексту "Летописи Новгородских Владык" совершенно подрывается введенным в его состав кричащим анахронизмом. Тут представлены совместно действующими современниками лица, разделенные целым столетием: патриарх Фотий (IX в.) и кн. Владимир (X в.): "В лето 6499 (991 г.) "крестися Володимер и взя у Фотия патриарха Царьградскаго перваго митрополита Киеву Леона и Новгороду архиепископа Якима Корсунянина. И приде в сем 6499 (=991 г.) к Новугороду архиепископ Яким." Эта путаница повторяется во многих летописных и других текстах. Для затушевывания конфузного для греков канонического бунта против них кн. Владимира им было выгодно прикрыться действительно многознаменательным фактом, что русская церковь, пусть еще малая количественно, но уже возглавляемая епископом, начало свое получила от великого патриарха Фотия и таким образом искони вошла в состав канонических дщерей Вселенского патриархата.

Если в приведенной цитате из "Летописи Новг. Владык" заподозрить сознательный тенденциозный фальсификат, то все-таки игра именами м. Леона и еп. Иоакима почти пред современным им поколением не может считаться произвольной выдумкой. Кто же эти лица?

Что Иоаким был Корсунянин и приведен был кн. Владимиром - это еще не доказательство, что он был грек. Корсунь - был торговой колонией, в которой жило много

балканских и восточных народов. Греческий разговорный язык объединял весь этот маленький интернационал. Но многие продолжали быть билингвами-двуязычными. А иные не были даже и греческими патриотами. Таков, например, предавший Владимиру Корсунь, священник Анастасий, очевидно человек славянского языка из балканцев, награжденный за это Владимиром самым почетным местом настоятеля первого всероссийского кафедрального собора в Киеве, так наз. Десятинного. Если и Иоаким и Анастасий, и другие иерархические лица, знающие два языка, взяты были кн. Владимиром на службу в русскую церковь, то, конечно, при том условии, что они шли и состояли уже в числе духовных лиц Ахридской Болгарской архиепископии, или с легкостью перешли в её юрисдикцию. Что касается Леона или Льва, именуемого здесь митрополитом Киевским, то может быть здесь опять сознательная дипломатическая неточность. Лев в те годы был главой автокефальной Ахридской митрополии и в этом смысле "возглавлял" в начале еще не сформировавшуюся миссионерскую русскую церковь. И взят был Владимиром не буквально, а лишь признан был канонически главой русской церкви в первые годы ее существования. Да, Лев был "во главе" новой церкви, но не переселялся в Киев, а сидел у себя в Ахриде. Это было временное, переходное каноническое положение. Этим временным отсутствием в Киеве фигуры местного митрополита и объясняется довольно странная при Владимире первенствующая, представительная роль Анастаса, по сану не епископа.

Тенденциозно задуманная и до известной степени себя оправдавшая путаница двух начал русской церкви: при патр. Фотие и при кн. Владимире, внесена была и в списки Церковного Устава Св. Владимира. В части этих списков кн. Владимир говорит от своего лица: "восприял есмь св. крещение от грецькаго царя и от Фотия патриарха Цареградскаго и взях перваго митрополита Леона Киеву." За этим указанием списка Устава XII в. следуют и позднейшие московские летописные компиляции: Софийский Временник, Воскресенская Летопись.

Но вот в другой серии свидетельств, начиная с другой группы Церковного Устава кн. Владимира, на том же месте, при том же анахронизме, выступает имя митр. Михаила. Имя митр. Михаила повторяется в поздних летописных московских компиляциях XVI в.: в "Никоновской Летописи" и "Степенной Книге": "Володимер посла в греки к преосвященному Фотию патриарху цареградскому и взят от него перваго митрополита Михаила Киеву." Чем объяснить этот грубый, явно искусственный анахронизм и затем раздвоение имен - то Льва, то Михаила? О таком важном вопросе, как начало христианства на Руси, существовали, помимо летописных упоминаний, еще и специальные сказания, обобщавшие картину христианизации русской земли по данным греческих хронографов - Зонары, Куропалата, Скилицы. Среди них отчетливо выделяется особое сказание о крещении Руси при императоре Василие Македонянине и патриархе Фотии (861 г.). Такое сказание включено в юго-западную Густинскую Летопись и помещено там под 886 г. (по недоразумению): "В лето 886 прииде Михаил митрополит в Русь, послан от Василия Македона, царя греческаго и Фотия патриарха, иже, уверяя Русь, вверже евангелие в огнь, и не изгоре, и сим чудом ужаси Русь и многия крести" (Собр. Летп. II т. стр. 239).

Эта подробность повторяется и в других сообщениях "о пяти крещениях русского народа": 1) при апостоле Андрее, 2) при Кирилле и Мефодии, 3) при патр. Фотии, 4) при княгине Ольге, 5) при кн. Владимире. Это мы читаем а) в предисловии к печатному Патерику Печерскому, б) в Синопсисе, в) в Палинодии Захарии Копыстенского, г) из нее в Книге о Вере д) в Никоновской Кормчей. В этих, как бы точных каталогах исторических фактов, ясно разумеется и говорится, что митр. Михаил был послан к русским от патр. Фотия, конечно, не при Владимире, а в IX веке.

Захария Копыстенский в своей Палинодии (Киев 1621 г.) совершенно точно сообщает нам, откуда он почерпнул имя Михаила. Оказывается, по византийским свидетельствам, епископ-миссионер, посланный к русским патр. Фотием, носил имя - Михаил: "Иоанн Зонарос в томе третьем пишет: царь, мовит, Василий с народом Росским примирье учениви справил, абы он в признание веры христианской пришол. И гды ся крестити обецовали, архиерея им послал Михаила митрополита" ("Палин." ч. III, розд. 1, арт. 1. "Рус. Ист. Биб." т. IV, кн. 1, стр. 975).

"Степенная Книга" (XVI в.) решила компилятивно совместить две серии свидетельств и два имени. Она поставила, одного "после" другого, двух митрополитов при кн. Владимире, сначала Михаила, потом - Льва. Так как "Летп. Новгородских Владык" поместила приход Льва (Леона) под 991 г., то автор "Степенной Книги" небольшее время до этого года (с 988 по 991 г.) отвел для Михаила митрополита. Получилось меньше трех лет. Пришлось сочинить и некое житие. Вышла бледная, безликая фигура. Митрополит Михаил является на Русь с 6 епископами. Ездит по всей Руси, крестит ее и... как бы бесследно исчезает. Затем мы кое что узнаем из совокупности других данных, как земли русские крестятся, как понемногу возникают епископские кафедры. И все это происходит независимо от мнимой генеральной деятельности мнимого митрополита Михаила. Разумеется "мнимого" только в соединении со временем св. Владимира.

Что мнтрополит Михаил сам по себе не мнимая, а реальная личность и именно первый митрополит Русский, командированный миссионерствовать среди Руси великим Фотием, патриархом Цареградским, это является для нас высоко ценным достижением научного знания. Мы знаем теперь, что та малая русская церковь, всего из 200 семейств, крещенных на Юге Руси самолично в 861 г. нашими святыми первоучителями, Константином и Мефодием, заботами патр. Фотия была возглавлена митрополитом - миссионером по имени Михаилом. И это объясняет нам факт искони чтимых мощей в Киевской Антониевой пещере митр. Михаила. Из пещеры в царствование Анны Иоанновны, в 1730 г., они перенесены были в Великую Лаврскую церковь и окружены кованной железной решеткой. В рисунок решетки включена краткая биография из поздних летописных компиляций о митр. Михаиле, как современнике кн. Владимира. Фиктивность этой биографии не мешает подлинности этих мощей подлинного митрополита Михаила, действительно 1-го митрополита русского IX столетия. Вел. Лавр. церковь была в 1942 г. при сдаче Киева немцам взорвана большевиками. Поэтому судьба гробницы митр. Михаила пока нам неизвестна. Но ясно, что это мощи действительно первого мигрополита русского, но эпохи патр. Фотия. И традиционная формула наших литийных призываний имен российских учителей и святителей - "**МИХАИЛА**, Петра, Алексия, Ионы и Филиппа" является исторически совершенно обоснованной.

Память о первом крещении русских и устроении первоначальной миссионерской церкви в связи с бывшим нападением на Царырад при Аскольде в 860 г. была затем искусственно изглажена со страниц летописи Олегом, убившим Аскольда и Дира. Этот террористический запрет, наложенный Олегом на зпизод устроения первоначальной русской церкви, и способствовал возникновению той путаницы в воспоминаниях о начале русской иерархии, которая так неграмотно смешала столетие патр. Фотия со столетием кн. Владимира.

Гонения подавляли открытую, официальную память церкви о своей прошлой истории, но они не убивали, а усиливали тайный рост церкви. Мы видели, как после Олега при Игоре, еще язычнике, христианство заняло в Киеве положение большинства в правящем классе. А если христианство подпольно росло, то вполне естественно, что киевские христиане, лишенные еще возможности открыто иметь своего епископа или митрополита,

благоговейно сохраняли могилу и бренные останки своего знаменитого именно своим первенством митр. Михаила. А когда христианство восторжествовало при Владимире и Ярославе, перенесли останки митр. Михаила в общее чтимое собрание всех святынь - в Печерскую Лавру.

Итак, мы можем указать на двух виновников затемнения истории начала русской церкви: сначала языческий фанатизм Олега в начале X века и - затем амбициозная обида греков на неподчинение св. Владимиром новоустроенной русской церкви с самого начала КПльской юрисдикции. Но евангельская истина торжествует: "нет ничего тайного, что не открылось бы."

Деление на периоды.

У прежних историков, как мы видели, уже выработался тип периодизации материалов Истории Русской Церкви, который можно считать практически оправданным в порядке научно-литературного опыта. Этот тип разделений таков: I. Киевский или домонгольский период; II. Московский период до разделения русской митрополии 1469 г.; III. Московский период до учреждения патриаршества в 1587 г.; IV. История русской Юго-западной церкви от года разделения 1469 г. - до Брестской унии 1596 г.; V. Патриарший период (1589-1700 г.) и параллельно; Киевская митрополия за то же время; VI. Синодальный период (1700-1917 г.). Теперь к этому должен быть прибавлен VII, новый период - пореволюционный (от 1917 г.).

Голубинский правильно отметил, что это деление недостаточно глубоко и принципиально. Истории церквей обычно в сильнейшей степени определяются политическими событиями. И это естественно, ибо церковь живет на земле в тесной связи с судьбами в идеале пасомых ею народов. Русская политическая и культурная история в своей принятой трактовке издавна укладывается в три периода: Киевский, Московский и Петербургский. В эти же периоды должны быть уложены и церковно-исторические материалы. In abstracto трудно против этого спорить. Но на практике сам же Голубинский отступил от этой схемы в той части работы, которую успел выполнить. Московский период он разбил в сущности тоже на два периода: на "первую половину" до эпохи митр. Макария и Ивана Грозного, в частности - до Стоглавого Собора 1551 г., и на "вторую половину" до Петра Великого, т.е. включая сюда и все время русского патриаршества. Трудно удовлетвориться таким делением и с государственной, и с церковной стороны. Потрясения Смутного времени положили новую грань в жизни погибавшего и вновь возродившегося государства. А совпавшее с этим кризисом установление патриаршества оправдывает и параллельное этому восстановлению русского государства особое изложение истории церкви под эгидой русских патриархов. И кроме этого, применяя чисто церковное мерило к ходу исторического развития русской церкви, нельзя не признать воистину "делаюшим эпоху" одно европейское и общехристианское событие половины XV века, а именно - Флорентийскую унию. Она потрясла русское религиозное и национальное сознание и породила фактическую автокефалию русской церкви. Для каждой церкви - стать автокефальной есть событие, не формально только, а и существенно важное в ее истории. Это - новая эпоха, которая означает и новый период. И начало ему в данном случае полагает событие не государственное, а чисто церковное, каноническое. Москва, почти внезапно для нее самой, в этот момент сознала себя Третьим Римом и начала с исключительным эсхатологическим вдохновением свою автокефальную церковно-национальную жизнь. Москва церковная за это самоопределение и нежелание

пассивно идти в хвосте не ею создаваемых событий заплатила дорогую цену. Она дерзнула на канонический разрыв с греческими патриархами, подписавшимися под унией с Римом. Вследствие этого она должна была совсем отказаться от управления некогда своей родной русской юго-западной Киевской половиной, перешедшей государственно в руки Польши, а церковно в юрисдикцию КПля.

Вот откуда понастоящему начинается **МОСКОВСКИЙ** период истории русской церкви. А татарское время было еще только периодом переходным: "Киево-Владимиро-Московским" (1037-1469 гг.).

Итак, практически, по вопросу о периодизации при построении истории русской церкви мы остаемся с небольшим вариантом на консервативной почве.

В новейшее время подверг пересмотру вопрос о периодизации Истории Русской Церкви эмигрантский историк И. К. Смолич в "Kyrios" (1940/41 г. Heft 1/2) "Periodisierung der Russischen Kirchengeschichte" и практически пришел к тождественным с нами выводам. Правильно отмечая формалистическую слабость канонического критерия (у Филарета и Макария) отношений русской церкви к церкви КПльской и подчеркивая значение, как определяющей силы, национализации и огосударствления русской Церкви на протяжении всей ее истории, проф. Смолич, однако, еще углубляет наростание государственного давления над церковью в Синодальный период указанием на то, что это давление иной природы, чем в период Московский. Там церковь была переплетена с родственным ей конфессиональным государством и православной царской властью в духе Третьего Рима, а теперь православное (и мы бы сказали оцерковленное) государство стало надконфессиональной империей и возобладало над Церковью, как сила соглашающая и нейтрализующая интересы разных религий, часто с утеснением интересов Православия. Проф. Смолич эту раздельность интересов церкви и послепетровской империи склонен доводить до такой глубины, что характеризует Синодальный период, как "Историю Восточно-Православной Церкви в России." Этот перегиб в его определении теперь уже достаточно изобличен интенсивно и быстро эволюционирующей историей взаимоотношений Церкви и безбожной власти в несомненно новом, пореволюционном, мученическом и рабском периоде Русской Церкви. Но в Синодальном периоде, когда церковь, живя хотя и в секуляризовавшемся государстве, все же оставалась в личной унии с ею миропомазанным православным попечителем-монархом, и свободно, на основе узаконенного господства и первенства, развивала свою миссию: - христианское воспитание народа и воздействие на всю культуру. Тогда она не только "квартировала" в Российской Империи. Нет, при всех внутренних идейных и политических диссонансах, русская церковь в Синодальном периоде жила в своем собственном народе, в своем отечестве, в своем историческом русле. И, при небольших сравнительно конституционных реформах, достигла бы канонически и жизненно совершенно нормального положения. Иное дело в совецкий период, когда она попала действительно в положение временно живущей из милости в чужой ей атеистической империи СССР. Церковь оказалась живущей с лишением существенных прав своей земной миссии, под условием рабских и лживых услуг чуждой ей интернациональной антихристианской диктатуры. Столь противоестественное положение, конечно, не могло длиться века. Но это мученичество русской церкви бесспорно есть первая глава уже безвозвратно нового периода ее истории.

Период Киевский, или до-Монгольский.

Распространение христианства.

Фактом крещения киевлян вся Русь объявлялась в принципе христианской, но нужно было еще осуществить принцип на самом деле. Русской церкви предстоял еще не короткий период внешнего миссионерства в пределах русского владычества. К сожалению, сохранившиеся у нас памятники проливают очень слабый свет на историю первоначального распространения христианской церкви по лицу земли русской, далеко недостаточный для изображения отчетливой исторической картины, и в своей совокупности выдают лишь ту общую характерную черту изучаемого явления, что крещение всего русского народа произошло сравнительно мирно и успешно. К уяснению этого факта для нас может послужить речь о той религиозной среде, в какую на этот раз вносилось христианство, о факторах его распространения и тогдашных методах обращения к новой вере.

При раскрытии вопроса об отношении древней славяно-русской религии к вновь пришедшему из Византии христианству обыкновенно ссылаются на примитивность русского язычества. Оно только еще переступало первые пороги мифологической эволюции: переходило от чистого физического политеизма и шаманизма к воплощению обожествляемых сил природы в образах животных и, наконец, человека. Недоразвившаяся зоолатрия (от которой и до сих пор сохранились петушки в русском орнаменте, конские головы в деревянной архитектуре, название "зайка" для солнечного луча, жар-птица в сказках) едва переходила в антропоморфизм. Неопределенные образы богов едва только начинали отливаться в несовершенные формы фетишей. До времени св. Владимира мы знаем о грубых истуканах только у руссов тмутараканских и об одном киевском и новгородском идолах Перуна.

Но не эта только малоупотребительность идолов сообщала нетвердость, расплывчатость, языческому миросозерцанию древне-русского славянина, а и характер его социального развития. Не было еще бытовых предпосылок для богатой организации общественного богослужебного культа. Русский народ жил отдельными волостными общинами, еще не утратившими вполне своих древнейших племенных и кровных связей. Культ поэтому носил еще отпечаток семейности, и боги предпочитали селиться по жилым углам и усадьбам. Каждая семья и родственная группа имели своих собственных совершителей богослужебных действий в лице своих старейших членов. Жрецов почти не существовало. Не существовало, следовательно, профессиональных защитников родной религии, облеченных от общества правами и властью и имевших полную возможность при случае руководить народными восстаниями против новой веры. Вместо официального служения, посредничество между Богом и людьми составляло у русских славян вполне свободную профессию довольно многочисленного класса так назыв. кудесников или волхвов, ведших свою специальную практику всего чудесного в общем изолированно друг от друга. И хотя, по чувству самосохранения, эти люди постарались, все-таки, как увидим, напомнить о себе христианской миссии, тем не менее протест их, при отсутствии у самих волхвов внешней организации и недостатке религиозно-правовых полномочий, был вовсе не опасен. Но, ссылаясь на эту благоприятную для христианства особенность славяно-русского язычества, не следует забывать и той общей точки зрения всякого язычника в области религии, благодаря которой он является здесь, так сказать, принципиальным

универсалистом. По его воззрению, заведывание всей вселенной разделено между столькими группами национальных божеств, сколько наций существует в человеческом роде. Уж если он не затрудняется приставить к каждому домашнему очагу особого бога, то тем более никак не может представить себе и клочка земного шара с его обитателями без особых богов, также истинно существующих, как и его собственные. И если нам религиозная истина представляется самодовлеющим целым, во всем объеме нам принадлежащим и, по закону противоречия, исключающим все другие религиозные формы, то язычник находит это целое лишь в сумме всех земных религий, каждую из коих он считает чьим-либо национальным уделом. Поэтому он толерантен, - не из признания за другим права иметь собственную субъективную истину, а из принципиального согласия с другим в объективной истинности его божества. Припомним римский Пантеон, или - благосклонное отношение монгольских ханов к русской церкви. Потому же самому язычество не знает в собственном смысле религиозных войн, столь характерных для носителей монотеистических религий. Язычник однакоже защищает своих богов с оружием в руках, но лишь как свое национальное достояние; он отвергает чуждую религию, но лишь как символ порабощения, и если особенно восстает против христианства, то только потому, что не может никак понять с своей точки зрения странной претензии христианства, как части, по его мнению, общечеловеческой религиозной истины, - быть каким-то всеисключающим целым, не терпит, как богохульства, отрицания со стороны христианства его национальных богов. Так было в свое время и в римской империи - откуда и гонения на христианство.

У нас введение христианства не могло возбуждать особенно сильно религиозно-национальных страстей уже потому, что приносилось оно не путем завоевания, не иноплеменной и иноязычной силой, а своим собственным национальным правительством, которое, с точки зрения массы, почему-то "огречилось" в религиозном отношении и решило тоже сделать и со всеми своими подданными. Потому там, где влияние централизующей киевской власти принималось беспрекословно, история не знает и о протестах старого язычества. И, наоборот, там, где местный патриотизм еше питал виды на независимость от Киева, новая религия отвергается, как сеть порабощения. Так было, напр., у племени вятичей и в Муроме. Ergo, объединение русских племен под единой политической властью, состоявшееся незадолго до крешения Руси, было очень благоприятно для успехов распространения христианства. Другая сторона дела, т.е. острота христианского отрицания всех других богов, у нас значительно сглаживалась указанными свойствами неразвитости русского языческого культа, при которой наиболее теряли от крещения лишь привыкшие к общественному идолопоклонству крупные города - Киев, Новгород, Ростов (в последних двух встречаем и наибольшее упрямство язычников), тогда как остальная масса могла сравнителыю легко, благодаря отмеченной широте языческой точки зрения, принять новую с благоустренным общественным культом религию, так сказать, на пустое место, не разрушая в то же время своего домашнего Олимпа. Она становится двоеверной в чистейшем смысле этого слова. Старые боги для неё не умирают, но живут возле новых и только со временем, под влиянием церковных внушений, переходят в разряд бесов: принимают темную характеристику, сохраняя однакож свое светлое имя (бес, по Буслаеву, от санскрит, корня bhas - светить).

Искать сближения в области догматики и нравственных понятий между христанством и древне-русским язычеством - годится к объяснению легкости обращения к христианству разве только сравнительно просвещенного меньшинства русского народа. Неразвитое сознание массы едва ли даже из-за культа видело вероучение новой религии, а добраться до жизненного центра христианства и не такому только сознанию не под силу.

Кроме русских славян христианской миссии того времени пришлось иметь не мало дела и с финскими племенами, обрамлявшими русскую территорию со всех сторон севера. Религия этих северян имела более развитую, чем у русских, мифологию и более влиятельный класс колдунов и чародеев, хотя в ту древнюю эпоху также не имела храмов и едва начинала вводить в употребление идолов.

Таков общий характер русской языческой среды и ее отношений к вытеснявшему ее христианству.

Что же касается благоприятных для миссии условий в том виде христианства, как оно принесено было к нам, то здесь достойно упоминания одно очень важное обстоятельство, именно: устроение на Руси церкви при помощи готового перевода славянских богослужебных книг, понятных русскому народу. Собственно говоря указывать на это обстоятельство как на какое-то особенное благоприятное условие для распространения христианства даже странно, потому что обращать какой-либо народ в новую веру - значит одержать труднейшую из духовных побед, значит не только говорить к народу на родном понятном ему языке, но и говорить как можно понятнее в широчайшем смысле этого слова. Проповедовать новое религиозное учение на чуждом народу языке это прямо absurdum absurdorum absurdissimum! Между тем история, так часто и блестяще свидетельствующая о людском неразумии, знакомит нас с этим чудовищным абсурдом, как с самым обыкновенным фактом. Не одна только западная церковь несла языческим народам непонятное латинское христианство, затрудняя тем себе успех миссии и заменяя естественное средство убеждения - огнем и мечем, но и сами греки были в значительной степени заражены "триязычной ересью," как показывает сказание Черноризца Храбра, только не проводили ее последовательно на практике. Св. Константин-философ, как человек необыкновенного ума и благородного духа, сумел возвыситься над этой узостью понятий. Его великое дело, кроме многих других благодетельных влияний на историческую жизнь славянских народов, в частности ставило сразу в нормальные условия и миссию русской церкви. Благодаря богослужению на родном языке, народная масса сравнительно скоро знакомилась с христианской религией и пропитывалась ее понятиями. Конечно, богослужение было миссионерской школой главным образом для талантливого меньшинства, которое имело любознательность и охоту ближе изучить его, но передовое меньшинство всегда руководит косной толпой. Поэтому, раз вживались в новый христианский культ и укреплялись в вере лучшие единицы, то этим они создавали около себя христианскую атмосферу для окружавшей их языческой среды. При понятном богослужении и связанной с ним учительной литературе названные единицы появились не только в высших, более или менее просвещенных, классах общества, но и всюду в простом народе. Понятный богослужебный язык обеспечивал широту миссионерских успехов, в противоположность Западу, где образованная аристократия, благодаря общецерковному и общелитературному языку латинскому, действительно быстро усвояла даже тонкости богословия, тогда как не разумевшие латыни pagani по месту жительства очень долгое время, в контраст с аристократией, и по религии были pagani.

Св. кн. Владимир, создавший великий план крещения всей Руси и приобщения ее через то к семье передовых европейских народов, принял на себя и всю заботу о выполнении его в качестве дела первостепенной государственной важности. Таким образом, миссионерское дело русской церкви в правление св. Владимира развивалось под его непосредственным руководством. После крещения киевлян - рассказывает летопись о Владимире - "нача ставить по градом церкви и попы и люди на крещенье приводити по всем градом и селом." Действительно, с привлечением из Балканских стран Священства с понятным церковно-славянским языком, Владимир получил возможность умножить количество священников-миссионеров и выступить с проповедью новой религии за пределы собственно Киевской

области, раскинув сеть миссионерских пунктов по всем областным центрам объединенного государства посредством вновь учрежденных епископских кафедр. Епархии были открыты не только в более или менее близких к Киеву городах - Белгороде, Владимире Волынском, Чернигове, Турове, Полоцке, но и на окраинах, в колониях русских среди инородцев: в Новгороде, Ростове и Тмутаракани. Если последний пункт был еще до св. Владимира уже христианским, то два первые были населены ревностными язычниками, так что по некоторым археологическим признакам, первые епископы в них жили, так сказать, на военном положении: их дома и церкви представляли особую окруженную стеной крепость[1)]. Но великий князь не оставлял епископов одинокими в их миссионерском подвиге. Прежде всего он сам лично являлся для крещения областей государства. Ежегодное полюдье давало к тому удобный повод. Некоторые малодостоверные известия приписывают ему крещение Кривицкой, Ростовской и Суздальской земель, но несомненно он был с этой целью на Волыни. Если не лично, то он действовал в этом направлении чрез своих посадников (Добрыня) и наконец чрез своих посаженых на городские княжения сыновей, которые были постепенно размещены: в Тмутаракани, Владимире-Волынском, в земле Древлянской, Турове, Пскове, Полоцке, Смоленске и Муроме. При обращении в христианство отдельных областей миссионеры несомненно начинали крещение с местного центрального города, потому что правовые традиции русских славян обязывали все пригороды беспрекословно повиноваться вечу главного города: "на что же старейшии сдумают," передает летопись, "на том же пригороди станут." Так было впоследствии и среди балтийских славян. Когда креститель лютичей и поморян Оттон Бамбергский пришел с проповедью христианства в подручный город ранее старшего города, то жители первого сказали ему: "поди ты в наш старший город; если там тебя послушают, то и мы послушаем." Такими путями за период 25-ти летнего княжения Владимира после крещения киевлян христианство было занесено во все концы русской земли. "Труба апостольская и гром евангельский огласили все города и вся земля наша в одно время стала славить Христа," говорит митр. Илларион. На том же настаивает и монах Иаков: "крести же (Владимир) и всю землю русскую от коньца и до коньца." Замечательно однако же молчание летописей об истории крещения южных и западных русских племен. Только упоминание о построении церквей свидетельствует о совершившемся факте. В Переяславле, напр., в 998 г. построена церковь в честь Воздвижения Креста Господня, в Полоцке в 997 г. уже существовала церковь Пр. Богородицы. На юге и западе крещение принималось видимо с наибольшей легкостью. Это можно объяснить, помимо тяготения к Киеву, отчасти тем, что предварительное знакомство русских с христианством до Владимира было преимущественно распространено здесь, у Тиверцев и Угличей по Днестру и Пруту и в Червенских городах Прикарпатской Руси. Все Преднепровье представляло собой международный торговый тракт, где по городам встречалось достаточное количество иностранцев и иноверцев для того, чтобы не только ознакомить массу с различными религиями, но и развить даже религиозный индифферентизм, за который впоследствии укорял киевлян автор слова "о вере крестьянской и латыньской." Наоборот, северо-восточная Русь, селившаяся в соседстве с инородцами, уже не так тяготела к Киеву, не привыкла к разноверию и, незаметно сближаясь с финнами этнографически и заражаясь их суевериями, оказалась очень неподатливой к принятию христианства. Русский север под влиянием финнов, можно сказать, кишел волхвами, которые старались поддерживать религиозное упрямство в народе. Здесь создались столкновения новой веры со старой, память о которых сохранили для нас летописцы.

Оставляя в стороне, как сугубонедостоверное свидетельство Степенной Книги о крещении многих новгородцев в 989 г. митрополитом Михаилом, нужно признать за начало крещения Новгорода только деятельность первого местного епископа Иоакима (с 991), который, по рассказу Новгородской летописи, "требища раззори, идолы сокруши и

Перуна посече." Вот эти-то действия, по Иоакимовской летописи, и вызвали бунт в народе. Тогда тысяцкий великого князя Владимира, Путята, во главе своей дружины вступил с народом в сечу, а дядя Владимиров, Добрыня поджег городские дома. Перевес остался на их стороне, и новгородцы должны были креститься. Оттого и пошла пословица: "Путята крести их мечом, а Добрыня огнем." Хотя Иоакимовская летопись представляет собой некий апокриф, но в данном случае, по мнению многих историков, ее рассказ опирается на вышеприведенную пословицу, как древнюю и подлинную; в последнем смысле цитирует эту пословицу и скептик Е. Е. Голубинский.

В Ростове - этой русской колонии среди племени Меря, христианство появилось с первым епископом Феодором, который и построил там дубовую соборную церковь во имя Богоматери. В лучшем случае миссионерская деятельность этого епископа-грека простиралась на русских горожан, не касаясь инородцев, как показывает дальнейший слабый успех христианства в Ростове. Позднейшее сказание, как о Феодоре, так и его преемнике Иларионе, сообщает, что они "не терпяще неверия и досаждения людей, избегоша."

По позднейшему также житию, в русскую колонию в Муроме христианство принес при св. Владимире посланный сюда на княжение сын его, св. Глеб. Но язычники не пустили его в Муром, так что св. князь "не возможе одолети его и обратити на св. крещение."

Насадив во всех главных пунктах тогдашнего русского государства христианскую церковь, св. Влидимир оставил своим преемникам уже более легкую задачу: утверждать ее и распространять из городов по всем самым глухим местам обитания.

До сих пор, как мы видели, в миссионерском деле русской церкви преобладающее значение имела власть великого князя и его соправителей. По смерти св. Владимира и до конца настоящего периода, на этом поприще заметнее выступают уже другие деятели, потому что христианство в той или иной мере становилось уже общественным достоянием русского народа. Подвиг апостольства начинает одушевлять отдельных частных ревнителей веры, и они принимают его на себя по совершенно свободному признанию. Таковы, напр., несколько постриженников Киево-печерского монастыря, в котором жила, между прочим, миссионерская идея, как явствует и из молитвы преп. Феодосия: "иже суть погани, Господи, обрати я на крестьянство, и ти будут наша." К тому же христианская религиозность стала такой крепкой бытовой привычкой русского народа, что неразлучно следовала за ним в его непрерывном колонизационном течении на северо-восток, вглубь финских земель. Благодаря этим двум факторам, русская церковь распространила теперь свет веры не только среди инородцев, живших внутри государственной черты, что именно и входило, повидимому, в планы св. Владимира, а и за этой чертой, к чему княжеская власть, впрочем, и не стремилась сознательно, не везде, конечно, без ущерба для себя.

В Ростове во второй половине XI в. систематически ведет проповедь Евангелия св. еп. Леонтий - печерский постриженик. По рассказу жития Леонтия (не высокой, впрочем, исторической пробы), - выжитый из города буйными язычниками, он поселяется вне его и начинает привлекать к себе ростовских детей, как русских, так, надо думать, и туземных мерянских, с целью катихизического обучения и крещения в христианскую веру. Если даже св. Леонтий и говорил на местном финском наречии, как уверяет одна поздняя редакция его жития, то, во всяком случае, при отсутствии тогда переводов учительных и богослужебных книг на инородческие языки, его катихизация должна была наполовину состоять в приучении детей инородцев к церковному языку и, может быть - грамоте. Этим трудным путем приходилось вести в то время оглашение во всех подобных случаях, что

видно из ответов новгородского еп. Нифонта, где полагается для оглашения славянина 8 дней, а для болгарина, половчина и чудина в пять раз больше. Катихизаторская деятельность св. Леонтия еще более раздражала язычников, пытавшихся даже убить епископа; но, в конце концов, они приняли крещение. Между 1072-77 г.г. св. Леонтий, по житию, "с миром к Господу отъиде," а по словам Симона Владимирского в известном послании к Поликарпу, приял мученическую кончину. В частности Симон называет Леонтия третьим мучеником за веру из русского мира после двух варягов, пострадавших при Владимире-язычнике: "ростовские, говорит он, язычники, много мучив его убили." Ключевский вслед за архиеп. Филаретом считает более вероятным известие Симона, так как "могли быть побуждения умалчивать о насильственной смерти Леонтия; но непонятно, что заставило выдумать такую смерть" (Жит. рус. святых с. 21). Голубинский, напротив, признает такой факт совершенно невероятным в виду грозной защиты, какую представляла для епископов власть княжеская.

Во время деятельности св. Леонтия в 1071 г. волхвы по случаю голода и еще по каким-то неясным основаниям подняли, особенно на севере, брожение в народе, которое попутно принимало и форму реакции против христианства. Ярославские волхвы ограничились только положительной проповедью своих суеверий, а одновременно с ними восставший в Киеве волхв вел, повидимому, какую-то проповедь отрицания существующих порядков, за что и был схвачен гражданской властью. Он предсказывал наступление через пять лет катастрофы для русской земли, и, может быть, в темной массе кудесников этот пятый после 1071-го год имел какой-то смысл, если чрез этот промежуток времени (1076) в Новгороде явился энергичный волхв, который уже прямо хулил православную христианскую веру и, к стыду новгородцев, чуть не столетие проживших в ограде церкви, увлек их всех к отступлению от греческой веры. Но волхв, появившийся в 1091 г. в Ростове, уже не имел успеха. В этом сказались плоды только что с честью оконченного миссионерского подвига преемника Леонтия по кафедре, св. Исаии, также постриженика печерского монастыря. Он нашел возможным уже выступить за пределы города и "обойти прочие грады и места, еже в Ростовстей и Суздальстей области," с тем, чтобы "неверные увещевати веровати во Св. Троицу и просвещати св. крещением." В Суздале после того встречаем церковь св. Димитрия - результат миссионерских трудов св. Исаии. Вскоре (в нач. XII в.) Суздаль получает своего удельного князя и с ним вместе, конечно, твердую опору для своего церковного благоустройства.

Мы не упоминаем о просветительной деятельности Авраамия Ростовского, потому что его жизнь следует приурочить к XIV, а не к XI в. Память св. Авраамия в святцах начинает отмечаться только с конца XV в. Тогда же было составлено и житие его. В нескольких редакциях этого жития, разгруппированных преосв. Макарием и анализированных Ключевским, достаточно ясно открывается произвольное творчество его авторов. Резкие внутренние несообразности (с одной стороны дело происходит во времена полного язычества при св. кн. Владимире и сыне его Борисе, а с другой - Авраамий является уже "архимандритом," великий князь сидит в г. Владимире-Кляземском и т. д). и противоречие другим историческим источникам (посланию Симона, житию св. Леонтия), которыми полно житие Авраамия, уже давно, начиная с Карамзина, возбуждали подозрение историков и заставляли последних отодвигать время жизни названного святого в гораздо более позднюю эпоху по сравнению в XI в. Голубинский очень остроумно отожествляет героя жития св. Авраамия с ростовским Богоявленским игуменом Авраамием, по прозванию Низким, который жил в конце XIV в. и путешествовал вместе с митрополитом Пименом в Константинополь, что и могло дать повод житийному рассказу о предстоявшем св. Авраамию чудесном путешествии в Царьград. Новейший исследователь данного жития специально с историко-литературной стороны - Кадлубовский (Рус. Фил. Вест. 1897 г. № 1-2), сходясь с Голубинским в отношении личности Авраамия (XIV в.),

весьма удачно указывает на возможные агиографические источники его жития, из которых уясняются почти все подробности последнего, как, напр., борьба Авраамия с идолом Велеса, содействие в этом Иоанна Богослова, борьба с бесом и т. п., так что на долю исторического зерна всего повествования остается только факт игуменства Авраамия в Богоявленском ростовском монастыре, его столкновение с князем, и, вероятно, какая-нибудь борьба против языческого суеверия (на подобие борьбы св. Тихона Задонского с праздником божества Ярилы); последнее обстоятельство и дало повод житийным сочинителям превратить игумена Авраамия в современного князю Владимиру крестителя ростовского.

В инородческую среду Муромо-Рязанской области христианство понемногу проникало из Черниговской земли, так что в 1086 г. мы уже встречаем в Муроме Спасский монастырь. Но, видимо, еще поле для миссионерских трудов здесь было обширное, если пришедший в этом году удельный князь Ярослав (Константин) Святославич в житии, составленном в XVI в., представлен крестителем Мурома в Оке по подобию киевского.

Гораздо более трудную задачу для миссионерства представляло обращение двух племен, по летописи - польского корня, Вятичей и Радимичей, обитавших не так далеко от Киева; в районе губерний Калужской, Орловской, северной части Черниговской, восточной части Могилевской и южной Смоленской, но оказавшихся стойкими противниками власти киевского князя. Их независимость едва ли даже окончательно сломили два похода Владимира Мономаха в конце XI в. В XII в. Печерская обитель воспитала для них апостола, может быть даже соплеменника, знавшего их наречие, судя по его инородческому имени, преп. Кукшу. Но он был убит вятичамн вместе с своим учеником Никоном. Очевидно, упорные националисты еще не хотели знать "киевской" веры. Есть сказание о крещении некоторых из вятичей только в половине XV в.! Это передается о жителях города Мценска, из коих в то время будто бы еще "мнози были неверующе во Христа Бога нашего."

В пределы инородцев зарубежных, как уже было сказано, христианство заносили русские люди путем колонизации. Из четырех видов колонизации: вольной, торговой, военной и монастырской, с какими обычно связывалась миссионерская деятельность, мы для данного периода могли бы указать целых три, если бы не сталкивались здесь с рядом довольно трудных исторических вопросов. Дело в том, что наши северные летописцы оказались большими патриотами и постарались углубить в почтенную древность начальные даты своей истории. Вот эти даты. Около 1174 г. пришли на р. Вятку новгородцы - "самовластцы," построили град "Хлынов" и "начаша общежительствовати самовластвующе." В 1212 г., по. устюжскому летописцу, в самом г. Устюге основан Архангелький монастырь. В 1147 г. пришел в Вологду киевский уроженец, инок Герасим, и основал на берегу Кайсарова ручья Троицкий монастырь. Мы не приводим здесь некоторых других совсем несостоятельных показаний, напр., о начале монастырей Валаамского и Челмогорского и др. Е. Е. Голубинский с легким сердцем отклоняет все приведенные даты, вынося отмеченные ими факты за пределы до-монгольского периода. Он признает однако существование в то время в Вологде и в Устюге новгородских колонистов, а этого для нас уже достаточно, чтобы допустить здесь и существование церквей. Новейшие исследователи местной старины севера прямо утверждают, что "двинская область начала заселяться в XI в.; в XII в. там являются села с церквами и торгами и города" (Луппов с. 7 Смирнов. Вотяки, Каз. 1890. 19-20), а в вятской области построение церквей и городов относится к началу XIII в. Таким образом, если преп. Герасим и не открывает собой еще в до-монгольский период ряд монастырских колонистов, игравших такую видную роль в миссионерской деятельности церкви

последующего периода, то мы обязаны все-таки отметить в эту раннюю эпоху миссионерские шаги торговых колонистов.

Княжеская военная колонизация несла знакомство с православным христианством к западным прибалтийским финнам и леттам. Среди финских племен к северу от Новгорода (Води, Ижоры, Корелы) существовали укрепленные пункты новгородцев с устроенными в них церквами, какова, напр., Ладога. Но о крещении самых финнов ничего определенного неизвестно вплоть до 1227 г., когда новгородский князь Ярослав Всеволодович, после совместного с корелами похода против шведов, "послав крести множество корел, мало не все люди." Эсты, жившие к западу от северной части Чудского озера, еще со времен св. Владимира состояли в даннических отношениях к Новгороду и Пскову. Вел. кн. Ярослав Владимирович построил на их земле укрепленный город Юрьев и церковь в нем в честь своего св. патрона Георгия. Но о попытках христианской проповеди среди этих данников мы опять не знаем до самого позднего времени. Характер отношений побежденных к завоевателям, - постоянно воинственный, сопровождавшийся частыми восстаниями и иногда продолжительными периодами независимости эстов от русских, не благоприятствовал духовному влиянию последних на первых. Кроме того, русские князья до самого прихода сюда немцев совсем не имели ни религиозной, ни политической ревности к обращению покоренных народов в свою веру, что и отмечает местный хроникер Генрих Леттский. "У русских князей, говорит он, - существует обычай, когда они завоевывают какой-нибудь народ, - подчинять его не вере христианской, а сбору даней и денег." Но в начале XIII в. успехи немцев в прибрежной Эстонии заставили псковичей, по их примеру, в 1210 г., при взятии главного города в приозерной (Пейпус) области Эстонии Угаунии, крестить некоторых жителей (quosdam) в православие с обещанием прислать к ним священников. Но обещание было почему-то не выполнено, и угаунцы чрез пять лет приняли крещение от латинян. Неизвестно за сколько времени ранее этого, те же псковичи совершенно мирным путем крестили латышей области Толовы, лежащей как раз южнее Угаунии на верховьях реки Аа. Это мы узнаем из характерного рассказа о крещении в латинство в 1208 г. соседних латышей, живших по реке Имере (ближе к морю); именно: "они бросали пред тем жребий, чтобы узнать, на что их боги дают свое соизволение: на то ли, чтобы они приняли крещение от русских из Пскова вместе с другими летигаллами из Толовы, или чтобы они крестились от латынян?" Великодушные боги решили дело в пользу латинского крещения. Но в 1214 г. остальная Толова, по расчетам политической выгоды, перешла в латинство. Еще ниже по низовьям Двины латышские племена уже с XI в. были в постоянном подданстве у полоцких князей. Здесь даже были два удельных полоцких княжества: Герцике и Кукенойс. В первом, по свидетельству Генриха Леттского, были православные церкви; то же было несомненно и во втором. Но бесхитростное отношение полоцких князей к религии, как к политическому средству, было так велико, что в конце XII в. только с прямого дозволения полоцкого князя Владимира августинский монах Мейнгард начал в прибалтийском крае знаменитое немецкое дело: "прибыл, по выражению хрониста, единственно для дела Христова и ради проповеди simpliciter pro Christo et praedicandi tantum causa." Этот благодушный шаг князя Владимира чрез несколько десятилетий привел к полному исчезновению его дома в Лифляндии и водворению там латинства и германизма.

Распространение православного христианства в данный период за пределы русской земли путем соседских отношений с другими народами можно указать и по всем остальным географическим направлениям.

Так, славное Галицко-Волынское княжество влияло в этом смысле на соседнюю Литву: в конце XI в. и начале XII в. там оказываются православными четыре последовательно сменивших друг друга литовско-новогрудских князя.

Южные соседи русских - половцы также принимали крещение или по случайным поводам (припомним извест. рассказ киево-печер. патерика о Никоне Сухом) или из ставших обычными брачных союзов с нашими князьями.

Соседившие с востока Камские Болгары дают пример обратившегося в православие богатого купца Авраамия, убитого ими за веру в 1229 г.[1)]. Летописцы уверяют, что этот пример не единственный, что в славной столице суздальского князя Андрея, благодаря его приветливости и стараниям ознакомить всех своих гостей с красотами православной обрядности, "и болгар и жидов и поганых крестилось не мало."

Между тем как христианство переливалось через края русского государства к другим народам, внутри самой Руси оно постепенно, с организацией епархий, умножением церквей и духовенства, становилось все более народной религией, переходило в крепкую религиозную привычку к новому культу, развивало благочестивые чувства, создавало новое религиозное самосознание, с которым она встретила азиатских монголов уже как Русь христианская под знаменем Креста.

Церковное управление в киевский период.

Приступая к истории возникновения основных форм и начал управления русской церкви, уместно вкратце вспомнить некоторые общие положения из области канонического права и его истории. Богоучрежденным и непреложным принципом организации церковного управления может считаться только то положение, чтобы церковь не была без епископа; там где есть епископ - есть и вся полнота жизни церковной, не нуждающаяся, с догматико-мистической точки зрения, ни в какой внешней санкции и контроле. Догматико-канонически церковь мыслится, как собирательная масса евхаристических общин, равных по количеству числу наличных епископов. Но на практике в таком атомистическом состоянии церковь находилась, быть может, только в век апостолов. В живом процессе развития церковь, сливаясь с жизнью народов прежде всего Римской империи, не могла не воспользоваться в своем благоустроении исторически-выработанными формами государственно-общественного управления и в частности системой административной централизации. Важно при этом помнить, что исторически сложившиеся таким образом формы церковного управления из чисто человеческих элементов сами по себе ни для какой частной церкви безусловно-обязательными быть не могут; принятие или неприятие их всецело зависит от ее доброй воли и должно основываться только на практических и условно-исторических соображениях. Само собой разумеется, что разумное уважение к историческому опыту предков и стремление к внешней гармонии всех частей вселенской церкви всегда брало и будет брать перевес при устройстве управления каждой частной церкви. Ненормальные явления в этой сфере возникали именно от забвения вышеуказанного принципиального права частных церквей на совершенную в этом отношении свободу. Поэтому все, что выработано сильнейшими и старейшими, считается обязательным для слабейших и младших. Так смотрела на дело и наша славная и великая матерь, церковь греко-восточная. Она выработала для себя, также случайно и стихийно, как происходят и все явления этого рода, как возникло и папство на Западе, систему административной централизации по образцу гражданского управления римской вселенной - οικουμένη, границы которой приблизительно совпадали с границами восточной церкви. Получалось,

таким образом, на Востоке, не столько по мотивам церковной жизни, сколько в соответствии с гражданскими диэцезами (генерал-губернаторствами), пять диэцизальных архиепископов или патриархов. Строго говоря, это явление в греческой церкви чисто домашнее, для нее одной имевшее значение, наряду с другими народно-бытовыми и государственными условиями ее существования. Но, как и следовало ожидать, греки скоро дошли до искреннего убеждения, что их пять исторических случайных патриархатов имеют непреходящее, всемирное и общеобязательное на все времена значение. "Пять патриаршеств знаем во всем мире, ибо, как тело наше управляется пятью чувствами, так и Христово тело-церковь верных управляется пятью чувствами - пятью престолами," говорит, напр., патриарх антиохийский Петр в первой половине XI в. Эту греческую доктрину высказал еще в 869 г. на КПльском соборе представитель императора в следующих словах: posuit Deus Ecclisiam suam in quinque patriarchiis et definivit in Evangeliis suis (?!) ut nunquam aliquando penitus dйcidant eo, quod capita ecclesiae sint. Отсюда следовал вывод: так как патриарх есть административный начальник своего патриархата, то все народы мира, имевшие или имеющие вступить в лоно восточной церкви, должны навсегда подпасть административно-церковной власти какого-нибудь из пяти патриархов в качестве его митрополии или епископии. Существование их вне пяти патриархатов немыслимо, как существование вне самой церкви. Поэтому, когда полагалось начало управлению русской церкви, то с греческой стороны разумелось, как само собой понятное, подчинение ее власти КПльского патриарха по территориальному соседству тогдашней Руси с границами КПльского патриархата. Дело обстояло даже еще острее в силу теократической теории православной Ромейской Империи, в которой василевс занимает место как бы светского главы церкви. Это не в протестантском понимании, которое позднее навязал нам Петр Великий, а в понимании чисто православном. Церковь кафеолическая едина, всеобъемлюща и всемирно-всенародна. Ее сосуд и броня, носитель и хранитель - это христианская Ромейская Империя, с единым и единственно-законным на всю вселенную императором, занимающим в церкви место внешнего защитника ее догматов и народного благочестия (эпистимонарх). Такой царь всего земного православия, по этой логике, мыслится церковным протектором и всех других, примкнувших к православию народов, отсюда наивная патриархальная мысль, что все православные народы, кроме самих "ромеев" (т.е. греков), суть вассалы василевса ромейского. Традиционный аристократизм эллинства, для которого все не эллины были варвары, продолжался непрерывно и в церкви и не изжит до конца даже нынешними греками, умаленными историей. Наш византинист А. А. Васильев[1)] на основании идеологии византийской литературы, доказывает определенно, что молодое крестившееся русское государство признавалось греками (не спрашивая мнения самих русских) вассальным в отношении Нового Рима-Цареграда. Известно, что в церемониальных росписях византийского Двора русскому великому князю в XII-XIV в. усвоялся лишь скромный титул: ό επί τραπέζης όφφίκιος т.е. "официант при трапезе, - стольник." "Инородцы" крестившиеся задолго до нас, со всей силой испытали на себе эти гордынные "расистские" претензии греков. И в ереси ушли в значительной мере по мотивам национального протеста: копты, эфиопы, сирийцы, армяне. Крестившиеся сравнительно незадолго до нас сербы и болгары были в напряженной вековой борьбе с греками не только за свою политическую независимость, но и за привилегии и возможную независимость своих церквей от поглощения их КПльским патриархатом.

Князья нового киевского государства прекрасно знали эту проблему. Их торговые караваны, ходившие в Царьград, проходили частично и Болгарию. Близость, почти единство языка легко открывали русским купцам и русским варягам национальную психологию и национальные интересы братского народа. Со времени крещения в 861 г. небольшой части русских самими святыми солунскими братьями стала переноситься на Русь и церковная славянская литература, выроставшая из того же солунского корня и

расцветшая уже в начале X в. при болгарском царе Симеоне. Русские знали о греческом давлении на славянские народы через церковь и, стремясь всетаки приобщиться к блестящей византийской культуре, по примеру болгар, крепко думали об устройстве своей церкви на началах максимальной независимости от греков, т.е. на началах автокефалии или, по крайней мере, автономии. Вел. кн. Ольга, как известно, была очень обижена греками, у которых она, несмотря на свое путешествие в КПль, так и не добилась, чего хотела. А хотела она, вероятно, автономного иерархического возглавления пока еще маленькой, но в ее мечтах имеющей вскоре стать общенародной русской церкви. Недаром часть ее дружинников ходила в 959 г. к императору германскому Оттону I и искала через него устроить русскую церковь в духе иерархической автономии. Но время было упущено, и к 961 г. языческая партия подрастающего Святослава захватила для него власть, отстранила Ольгу. Пришедший епископ Адальберт должен был спасаться бегством. Святослав язычествовал, но не гнал христианства. Воюя с греками на территории Болгарии и мечтая перенести на Дунай даже свою столицу, Святослав женил своего наследника Ярополка на христианке, и тот близок был потом к введению христианства в Киеве. Борьба болгар за церковную автокефалию стала одной из близких идей при дворе киевской династии. Владимир, как только повернул от своего языческого безумия к плану устройства церкви на Руси, сразу же встал пред традиционным для славян и для своей династии вопросом об автокефалии, долженствующей парировать досадные греческие посягательства на независимость даже и государственную. Вот почему он, по примеру его бабки Ольги, упорно добивается брачных связей с василевсами, воюет с ними и, по всем признакам, с самого начала не признает прямого канонического подчинения киевской церкви КПльскому патриарху.

Честь научного распутывания темного узла противоречивых известий и умолчаний официальной летописи о первоначальном иерархическом устройстве русской церкви по планам крестителя кн. Владимира принадлежит проф. С. Петербургского Университета М. Д. Приселкову, который, по внушению акад. Шахматова, развил свою остроумную гипотезу в своей магистерской диссертации: "Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси в X-XII в.в." СПБ, 1913 г. После долгого сопротивления некоторых русских ученых, гипотеза Приселкова завоевала себе права гражданства (Акад. М. Сперанский) в русской науке и, канонец, становится достоянием и науки обще-европейской (проф. H. Koch "Kyrios" Kцnigsb. Helf 4, 1938). Суть ее такова.

Кн. Владимир, болью переживавший на своем опыте то, о чем он, конечно, знал и от бабки Ольги, и от отца Святослава, и от друзей - царей болгарских, т.е. обидный и узкий аристократический деспотизм греков, даже после Корсунского мира и получения руки принкиписсы Анны, все-же не хотел церковного подчинения "царскому" КПльскому патриарху. В этом плане опорой и помощью ему оказывалась родственная по языку и независимая от греков, в тот момент еще автокефальная, болгарская церковь, возглавлявшаяся патриархом с кафисмой в Ахриде или Охриде. Туда же, на славянские Балканы русский князь должен был обратиться и за множеством священников-миссионеров, чтобы крестить свой народ, кое-чему научить его и обслужить церкви. Вся древне-русская церковная и чтомая письменность есть наглядное свидетельство этого щедрого литературно-миссионерского питания новокрещенной русской земли со стороны братской церкви болгарской. Оттуда победитель греков под Корсунем мог заимствовать и первых своих епископов: Анастаса Корсунянина для Киева и Иоакима Корсунянина для Новгорода. Стыдясь роли Анастаса, как перебежчика и предателя, Корсунская легенда и Древнейший Летописный Свод называют его то "муж Корсунянин," то просто "Анастас" ("поимши царицю и Анастаса и попы корсунскые"), то иереем ("поручив ю, т.е. Десятинную церковь, ерею Анастасу Корсунянину"). Если кн. Владимир поставил Анастаса во главе Десятинного храма - этого столичного кафедрального собора, и дал

последнему на имя Анастасия исключительную привилегию "десятины по всей земли русской," то очевидно потому, что это был "епископ" столицы, предстоятель автономной национальной русской церкви. Какого же патриарха, какой юрисдикции?

Тут показательна и символична перемена, происшедшая в 1037 г. при Ярославе Владимировиче, когда он должен был отнять первенство у кафедрального киевского храма "Десятинной Богородицы" Успения и передать этот титул новопостроенной в 1039 г. (вместе с несуществовавшей в Киеве "митрополией") церкви Св. Софии в знак наступившей связи с Св. Софией Цареградской, в знак вхождения церкви русской в юрисдикцию КПльского патриарха в качестве одной из его "митрополий." А до этого момента? До этого кн. Владимир поставил свою церковь под покровительство патриарха Болгарского (Охридского) так, чтобы он был непосредственным возглавителем кафедры киевской, как бы его ставропигии, причем Анастасий в Десятинной Церкви был как бы его викарием. И вместе с епископом Белгородским (в окрестностях Киева) и еп. Новгородским они трое могли составить сборник для хиротоний, а в момент приезда в Киев патриарха-архиепископа двое ближайших (Десятинный и Белгородский) могли бы опять-таки трое составлять такой собор. Откуда все это видно?

Видно из тех данных, которые еще Е. Е. Голубинского понудили построить гипотезу о кратковременном существовании у нас при кн. Владимире автокефалии. Целый ряд наших митрополитов как-то непоследовательно и загадочно называется "архиепископами," а это имя многозначительно. У греков были архиепископы двоякого рода: высшие и низшие по сравнению с митрополитами. Низшими архиепископами бывали немногочисленные епископы, подчинявшиеся в виде временной привилегии своему патриарху, минуя митрополичью инстанцию. Высшие по сравнению с митрополитами архиепископы были совершенно свободны от самой патриаршей власти, были автокефальны и не назывались до времени патриархами только для того, чтобы сохранить дорогую иллюзию древней, как бы вечной, несменяемой монополии титула "патриарх" лишь для 5 кафедр. Автокефальных "архиепископов" было тоже немного: Кипрский, Синайский, Иверийский, Охридский и Сербский. Такого именно архиепископа, по примеру славянских собратий, естественно было желать и св. Владимиру. Голубинский полагает, что и на самом деле князю Владимиру греки дали вначале автокефального архиепископа. Бросается в глаза словоупотребление наших древнейших писателей XI в.: неизвестного автора "Сказания" о Борисе и Глебе и преп. Нестора в его "Чтении" о тех же св. мучениках. Эти писатели митрополита Иоанна I, а Нестор и следующего митр. Георгия, именуют по преимуществу "архиепископом" и только как бы per lapsum linguae "митрополитом." Полагая невозможным толковать эту титуляцию в смысле низшего архиепископства по сравнению с достоинством митрополита, Голубинский считает ее отголоском действительно существовавшей в начале автокефалии русской церкви. Но период этой предполагаемой автокефалии Голубинский ограничивает кратким сроком святительства нашего I-го "архиепископа." Он думает, что таковым был упоминаемый в предании Лев. А дальнейшие, каких находим в литературе, а именно Иоанн и Георгий, были уже низведены на степень обыкновенных "митрополитов." Их древние писатели именуют архиепископами просто honoris causa, по воспоминанию об исчезнувшей автокефалии. Сам Голубинский в новом издании своего I тома признается, что его "предположение эпизода у нас автокефалии не имеет особенной твердости, и он не настаивает на нем усиленным образом, хотя без него и не в состоянии объяснить себе удовлетворительным образом откуда взялся у наших митрополитов титул архиепископа"? (с. 268). Нам думается, что достоуважаемый профессор пришел к своей гипотезе потому, что для него между двумя известными ему смыслами архиепископского титула tertium non datur. А между тем продолжительная история всероссийской митрополии побуждает нас признать, что на Руси, и по всей вероятности не без примера греческого, митрополиты именовали

себя архиепископами в общем и филологическом смысле "начальников над епископами." В после-монгольский период, как прекрасно известно и самому Голубинскому (с. 209), найдется этому множество подтверждений. Первый же митрополит после татарского погрома Кирилл III в послании к Новгородцам от 1270 г. выражается о себе так: "мне поручил Бог архиепископию в русской земле." Архиепископом называется русский митрополит и в Киево-печерском Патерике. Есть анонимные древние поучения с надписанием: "Поучение архиепископа митрополита." Архиепископом называет митрополита Петра (XIV в.) житие его, писанное Киприаном (XV в.). Этот же титул употреблял в применении к себе и сам митр. Киприан. Одно произведение XV в. озаглавлено: "Григория архиепископа киевского и всея Руси, слово похвальное, иже у Флорентии и у Костентии собору"; Автор его вероятно митрополит Григорий Болгарин, ученик Исидора. Во второй половине XV века называет себя "архиепископом" митрополит Московский Феодосий. В том же XV в. Пахомий Серб, пиша по заказу житие московских святителей, именует их одновременно и митрополитами и архиепископами, явно подчеркивая этим не их формально-автокефальное положение, а только почетное возглавление большой национальной церкви, по существу достойной автокефалии: "Житие и жизнь иже во свв. отца нашего архиепископа Алексея митрополита Киевского и всея Руси, списание иеромонахом Пахомием" или "составлено иеромонахом Пахомием по благословению г-на Преосвященного архиепископа Киевского и всея Руси, Ионы митрополита." Это словоупотребление лишает почвы гипотезу Голубинского, тем более, что ему никак не удалось объяснить: как и почему могла вдруг исчезнуть из русской церкви столь важная привилегия, как автокефалия?

Это наблюдение Голубинского над титулом "архиепископ" находит не обшее, а совершенно конкретное, фактическое объяснение. В 1020 или 1026 г., когда открывались мощи новоявленных русских страстотерпцев Бориса и Глеба, в Киеве выступает пред нами "архиепископ" Иоанн. Примечательно, что преподобный Нестор, почерпая в 80-х годах XI в. свой материал из современных открытию мощей записей на Вышгороде, невольно сохраняет в своих слововыражениях оттенки, неподходящие к порядку греческого митрополичьего управления, наступившему в Киеве с 1037 г. Этот "архиепископ" Иоанн призывается в Киев как бы откуда-то со стороны, свидетельствует и прославляет собственным авторитетом (не спрашивая никакого патриарха) мощи, освящает церковь, устанавливает праздник, ставит ставленников, которых, повидимому, в Киеве в тот момент некому было посвящать и, "оставивши" Киев, "отходит в свою кафоликанскую церковь": Ярослав услышав о чудесах "повеле призвати архиепископа Иоанна, тогда пасущу ему Христово стадо разумных овец его. Архиепископ же, остав, постави попы и диаконы ти тако отъиде в свою кафоликани - иклисиа." Этот термин "кафоликани" совершенно необычен, уникален. В русской церкви он совсем не употребляется. У греков иногда καθολική εκκλησία в упрощенном виде значило церковь приходскую, "общественную" в отличие от "приватной," домовой. Но в данном случае такое противопоставление не имело бы смысла. Есть другой условный смысл термина "кафоликос." Так называли и называют себя главы сирских, армянских и иверских церквей, вкладывая в "кафоликос" смысл национальной автономности или автокефальности. Этот смысл скорее подходит к данному случаю. Иоанн был действительно "архиепископ" в смысле "кафоликоса." Это был патриарх-архиепископ Охридский, переживший катастрофу разгрома болгарской державы царя Самуила в 1014-1019 г.г. греческим василевсом Василием, гордо именуемым за это Вулгароктонос - Болгаробойца. Болгария лишилась самостоятельности и присоединена была как провинция - "катепанат" к Ромейской Империи. Автокефальный архиепископат (для славян) - "патриархат" Охридский быд понижен в ранге. Патриарху Иоанну оставлен был титул "архиепископа" чести ради для самих греков кафедры Ахриды, как привилегированной по завету имп. Юстиниана. В этом, уже пониженном положении

"архиепископа" (а не патриарха), Иоанн и навестил свою ставропигию киевскую по вызову Ярослава и действовал как друг русской церкви, в отличие от последующего митрополита-грека Георгия, который в 1079 г. противился прославлению святых русских князей Бориса и Глеба: "митрополит же бе неверствуа, яко свята блаженнаа." Бывший патриарх Иоанн подчеркивал пред русскими, что, хотя он теперь (в 20-х годах XI столетия) только "архиепископ," но для болгарской церкви он попрежнему автономный глава = кафоликос со всеми древними привилегиями Ахриды и с тем же ставропигиальным протекторатом над Киевом, для которого кафедра болгарского примаса попрежнему остается, и под политической властью греков, "кафоликани иклисиа," т.е. соборной архиепископской кафедрой, юрисдикционным центром, щитом против греческого константинопольского подчинения. Исторический срок этого подчинения для русской церкви однако быстро приближался.

Болгарское поражение 1014 г. было своего рода memento mori для Анастаса. И этот несомненный карьерист заблаговременно "сменил вехи." Он убежал со Святополком (т. наз. Окаянным) в Польшу. Возвращался с ним и его тестем, польским королем Болеславом, временными победителями, в 1018 г. в Киев. А в следующем году исчез вместе с ними, когда завладел Киевом снова Ярослав. Анастас и Иоаким - оба корсуняне могли быть и болгарами, говорившими по-гречески и греками, говорившими по-славянски (население колонии херсонисской было очень смешанное из всех частей империи). Но во всяком случае для греков Анастас был изменник, и ему нужно было уносить ноги от греческой власти, ставшей с 1018 г. над архиепископом Иоанном. Последнему императорским хрисовуллом еще оставлена была тень автономии, но по смерти его в 1037 г. над болгарской церковью уже поставлен был грек - Лев. И в связи с этим пред Киевским князем Ярославом Владимировичем встал уже неустранимый факт, так сказать автоматической подчиненности русской церкви КПльскому патриарху. Посредство Ахридской архиепископии теряло свою прежнюю силу. Ярослав должен был принять каноническое грековластие. Вот почему именно в 1037 г. Киев получает своего первого митрополита Феопемпта-грека, а Ярослав впервые заложил митрополию, т.е. резиденцию митрополита, и построил первую для греков кафедральную церковь Св. Софии (как бы в подражание КПлю) с выдающимся великолепием, которое должно было затмить роскошь и славу Владимирова кафедрального храма Успения Пр. Богородицы. Для греков последний стал неприятным символом русской автономии под покровительством болгар. Десятинный храм отошел в тень и забвение, несмотря на то, что и в нем покоились останки и самого крестителя Руси, и его греческой супруги Анны, и его блаженной бабки кн. Ольги. Все как бы зачеркивалось, словно схизматическое.

Можно себе представить, что грекам были неприятны все нестираемые памятники церковной грекофобии и болгарофильства кн. Владимира. Память об этом осталась в фактах, самих по себе незначительных, но показательных. Напр., рожденные Владимиром уже по крещении, после 987 г. сыновья его носили светские имена Бориса и Глеба и церковные - Романа и Давида в знак дружбы с болгарской династией. Языческое имя Бориса повторяло имя крестителя Болгарии - царя Бориса. Имя Романа повторяло имя царевича Романа - сына царя Петра, бежавшего из КПля на родину и провозглашенного в западной Болгарии царем в период времени 976-987 г. Имя Давида носил македонский князь, герой борьбы с греками, один из создателей западно-болгарского царства, унаследованного одним из его братьев знаменитым царем Самуилом. Обычай брать имена своих политических друзей и крестителей был тогда общим. Болгарский князь Борис взял крещальное имя импер. Михаила III, с которым он подписал мирный договор. Ольга взяла имя императрицы Елены, жены Константина Порфирогонита. Владимир взял имя импер. Василия в момент заключения с ним союзного договора 987 г. Повидимому духовенство, крестившее новых сыновей Владимира, было канонически связано с болгарской

юрисдикцией, и сам св. Владимир переживал тогда период грекофобии и болгарофильства.

Греческая отныне (с 1037 г.) митрополия стала центром переработки русской летописи и литературных преданий о начале русской церкви и центром саботирования скорого прославления русских святых. Оттого мы блуждаем в каком-то преднамеренном тумане бестолковых и противоречивых сказаний о крещении Руси при кн. Владимире и о первых днях жизни и устройства Русской церкви. Акад. Шахматов остроумно доказал ("Разыскание о древнейших русских летописных сводах" СПБ, 1906), что митрополит-грек уже в 1039 г. предпринял первый летописный свод с тем, чтобы навести на молодую русскую церковь колорит ее легитимного происхождения и зависимости от царьградского источника. В него вставлена легенда об обращении в христианство болгарского князя Бориса греческим философом, переделанная на имя кн. Владимира. Затем непонятный поход на Корсунь, брак с царевной Анной, неясное назначение Десятинной церкви, неясная фигура Анастаса (не явно отрицательная). Затем все как то внезапно обрывается. "Почему"? - фигура умолчания: скрыта вся болгарская война, упразднение болгарского патриаршества: все переговоры с Киевом и т. п., и вдруг: "В лето 6545 (1037) заложи Ярослав град великий, у него же града суть Златая Врата, заложи же и церковь св. София, митрополию..." И сразу после этого ряд общих утверждений, оставляющий впечатление, как будто до этого момента и совсем не было христианства на Руси, как будто церковная жизнь только что начала делать свои первые шаги. "И... нача вера християнская плодитися и расширяти, и черноризцы почаша множитися и монастыреве починаху быти. И бе Ярослав любя црьковная уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризце... И собра письце многы и прекладаше с ними от грек на словеньское письмо, и списаша книги многы... Ярослав же книгы многы написав, положи в святей Софьи церкви, юже созда сам; и украси ю златом и серебром и сосуды церковными... И иныя церкви ставляше по градом и по местом, поставляя попы и дая им от именья своего урок... и умножашася презвутери и людие християнскии. И радовашеся Ярослав зело, а враг сетовашеся, побеждаем новыми людьми християнскыми."

Картина такова, будто ранее за 50 лет, начиная от крещения Владимирова на месте русской церкви было дикое поле, и только теперь всему положено настоящее начало. Всякий, кто просмотрит летопись за годы от крещения кн. Владимира и до 1037 г., не может не удивиться ее полному молчанию об устройстве и возглавлении русской церкви: кто были ее митрополиты и где жили? Молчание явно искусственное, дипломатичное.

Так произошел целый канонический переворот, и русская церковь влилась в русло КПльского патриархата, как одна из его митрополий. Как молодая и поздняя, она даже и значится в некоторых росписях КПльских митрополий на очень низком месте, то на 61, то на 70. Вместе с этим на нее простирались и все установившиеся права КПльского патриарха в отношении к подчиненным ему митрополиям: 1) - право поставления митрополитов, 2) - вызова их к себе на соборы, 3) - суда над ними, 4) - апелляции на суд митрополитов и 5) - ставропигии.

Право поставления митрополитов принадлежало КПльскому патриарху, по каноническим правилам, в тесном смысле посвящения, после предварительного избрания достойного каидидата окружным собором епископов (4 Всел. пр. 28; Сердик. пр. 6). Но патриарх, ко времени учреждения русской церкви, успел создать себе обычное право не только посвящения митрополитов, но и избрания их при посредстве своего синода. На русской церкви эта эволюция власти КПского патриарха отразилась весьма важными последствиями. Будь в силе старый канонический порядок местного избрания митрополитов, собор русских епископов избирал бы на этот пост своих

соотечественников. Теперь же к нам последовательно посылались на Русь из КПля митрополиты-греки. При всей скудости сведений, сообщаемых летописью для истории русских митрополитов до-монгольского времени, мы однако узнаем о двух известных случаях, когда этот установленный порядок нарушался, т.е. митрополиты избирались по воле князей, из русских домашними соборами русских же епископов. Ссылка некоторых русских канонистов на свидетелыство Никиф. Григоры XIV в. (Ромейск. Истор. кн. 36, гл. 6) будто бы греки при основании русской церкви установили, чтобы митрополитами были по очереди то греки то русские - есть чистое недоразумение. Это вычитано не из греческого оригинала, а из неверного латинского перевода в издании Corp. Hist. Byz. Это бесспорно доказано прекрасным исследователем Пл. Соколовым в его труде "Русский архиерей из Византии" (Киев 1913 г. с. 39-40). Никифор говорит, что во главе епархии новообращенной русской церкви поставлен один первый архиерей. И узаконено "этому первому архиерею быть подчиненным Константинопольскому трону и получать от него права на духовную власть. Быть же ему и теперь (т.е. во время Н. Григоры, в половине XIV в). **из здесь** (т.е. в Византии, это ясно из контекста) родившихся и вместе воспитавшихся, и **попеременно, один за другим**, всегда принимающих предстоятельство по смерти предшественника (Καΐ είναι τον πρώτον τούτονάρχιερέα τφ της ΚΠ-λβωςΰ πείκοντα θρόνω καΐ ύπύ τούτου τα νόμιμα δέχεσθάι της ράχης πνευματικής' είναι 8'αυτόν και νυν μεν, εκ των τήδε(= Κπ-λει) φύντων όμοϋ καΐ τραφέντων άμοιβαδον την έκεϊ προεδρίαν αεί διαδοχομένων μετά τον προτέρου θάνατον παραλλάέ). Латинский перевод искажает эту мысль в прямую ее противоположность: modo ex gente illa (т.е. яко бы из русских) modo ex nostra terra natis educatisque. Самый контекст Никифора Гр. в этом месте исключает такую мысль. Монополию греков на возглавление русской церкви он даже принципиально мотивирует: "Дабы связь между этими двумя народами сильнее и сильнее укреплялась и навсегда сохраняла бы единодушие веры в его полной сущности." Никифор Гр. говорит это не вообще, а по совершенно конкретному поводу, высказываясь против русских претензий в этом вопросе. А вопрос был в тот момент злободневный и необычный. В первый раз, по заблаговременному ходатайству самого московского митрополита - грека Феогноста, по смерги его в 1353 г., в Царьград прибыл для поставления кандидат из русских, именно будущий знаменитый святитель Алексий. Он лишь после долгого, более чем годичного испытания и борьбы партий за и против этой "новизны" для греческих церковных кругов, и был поставлен нехотя, под особыми условиями и с оговорками, как вещь неслыханная. И Никифор Григора является выразителем этого почти поголовного взгляда греков на дело. Да и вся история русской митрополии была бы иной, если бы каноническое соглашение, выдуманное латинским переводчиком текста Н. Григоры, имело место в действительности.

Можно a priori сказать, что крутой поворот 1037 г. от политики национальной церковной автономии к юрисдикционной зависимости от греков не мог пройти бесследно, не мог не вызвать некоторого недовольства и реакции. И факт поставления еще при Ярославе митрополита из русских, да еще без патриарха, в самом Киеве, ясное тому доказательство. Война Ярослава против греков 1043 г. по мотивам коммерческим (драки с убийствами в КПле) оставляет все-таки впечатление некоторого сходства с корсунской войной его отца против греков именно как раз после крещального договора. Известно, что с русской стороны большой флот был заранее (до 1043 г.) подготовлен, несмотря на церковный пакт Ярослава с греками. Греческое церковное управление с 1037 г. не укрепляло дружбу, а подогревало национальную церковную оппозицию. И кто знает, как далеко она зашла бы, если бы русский флот не был разбит. С греческой стороны отмечается, что русские враждовали именно против греческой "гегемонии." С своей точки зрения греки русскую войну рассматривали как "бунт подданных василевса." Хронисты пишут περί των 'Ρώσων επαναστάσεως ("восстании"). Попавших в плен воинов Ярослава греки (как и болгар в 1019 году при Василие Болгаробойце) безжалостно ослепили: - казнь для революционеров-

бунтовщиков, а не воинов. Очевидец событий, известнейший писатель Михаил Пселл по этому случаю выражается о русских так: "это варварское племя всегда питало яростную и бешенную ненависть против греческой гегемонии; при каждом удобном случае изобретая то или другое обвинение, они создавали из него предлог для войны с нами." Не есть ли это актуальный, "злободневный" намек на борьбу русских против "гегемонии" в том числе и канонической? После неудачи 1043 г. русские присмирели до времени. Митр. Феопемпт куда-то исчезает. Вероятно в КПль, где может быть вскоре и умер, ибо после замирения с греками в 1046 г. его нет в Киеве. И может быть в эти годы следует поместить имя греческого митр. Кирилла I, значащагося в синодике киевских митрополитов. Он или не успел приехать в Киев, или тоже вскоре умер.

У греков в 1048-52 г. длится тяжелая война с печенегами, которые дошли даже до стен КПля. Русские еше не забыли своей церковной независимости от греков. И вот в эти трудные для греков годы у русских созревает план вновь вернуться, если не к автокефалии, то к автономии, т.е. самостоятельному избранию из своей русской среды угодного кандидата, с поставлением его собором своих епископов и с последующим признанием КПльск. патриарха. В Прибавлении к Ипат. Летописи под 1050 г. есть явно тенденциозная заметка: "Илларион поставлен бысть митрополитом Киеву от патриарха Михаила Керулария." Хотя этого и не было, но вероятно этого желала и партия националистов, которая знала, что Ярослав, сам сын гречанки, мечтает о браке своих сыновей с византийскими царевнами, что вскоре (в 1052 г.) и осуществилось. В этих перспективах, по сушеству компромиссных, и совершилось событие, о котором сухо и глухо сообщает нам летопись: "в 6559 (1051) постави Ярослав Лариона митрополитом русина в Св. Софии, собрав епископы." Чем канонически и формально кн. Ярослав и русские епископы (среди них, вероятно, были и греки) могли оправдывать такое явочным порядком установление своей автономии? Изданная проф. Бенешевичем (СПБ 1906 г.) древне-болгарская Кормчая (так наз. Синтагма) дофотиевской редакции содержала в себе 123 и 137 новеллы Юстиниана, вычеркнутые к X веку в греческом оригинале. А у нас их при Ярославе читали. Именно по этим новеллам клир и видные жители кафедрального города избирают 3-х, 2-х или даже одного кандидата. Если епископ избирался даже мирянами, тем бесспорнее было право самих епископов избирать митрополита. Но добавление к этому и права поставления без предварительного патриаршего утверждения, хотя бы не исключающего его благословения post factum, обнаруживает уже бесспорную претензию на полную независимость, т.е. на автокефалию.

Согласившийся на самостоятельное поставление в митрополиты "русин" Илларион был человеком высшего образования: может быть, самым образованным человеком своего времени. Он мог понимать и букву канонов и свободно толковать их с полным знанием дела. Вообше же наше научное невежество в течение почти тысячелетия позволяло грекам внушать нам свое толкование безапелляционно. Илларионово "Слово о Законе и Благодати" - высшее по совершенству мысли и стиля литературное произведение до-монгольского периода - блестящее доказательство эрудиции автора. А что на смелый шаг автономного посвящения в митрололиты он пошел не по мотивам карьеры, о том говорит его нравственный облик молитвенника, аскета и, вероятно, схимника, миссионера, писателя и вождя монашества. Пресвитер церкви княжеского села под Киевом, Берестова, "муж благ, книжен и постник," он удалялся для молитвы в пещерку берега Днепра, над которой вырос знаменитый Печерский монастырь. Илларион был его праотцем, ибо в печерке этой за ним поселился преп. Антоний. Как ни аскетичен был Илларион, но как звезда первой величины в области богословской, он призывался властью к решению самых высших вопросов церковной политики. Война 1043 г. и в связи с ней удаление митр. Феопемпта, кажется, были внешним поводом и внутренней темой знаменитого публичного слова Иллариона в присутствии вел. кн. Ярослава и его супруги Ирины-

Индигерды под сводами национального Десятинного храма. В "Слове" этом иносказательно, под образом смены заветов и эволюции религиозных возрастов, утверждается полнота сил русского христианства, прославляется пышный рост его при св. Владимире, которого автор "ублажает," именует "блаженным" и возвеличивает как героя веры, достойного канонизации. Все это - вопреки взглядам греков. Естественно, что такого именно идеолога русской церковной автономии и выдвинули русские круги в этот момент на место главы русской церкви. Под своим хиротонийным "исповеданием веры" Илларион делает такую подпись: "от благочестивых епископов священ бых и настолован в велицем граде Киеве, яко быти в нем митрополиту, пастуху же и учителю." Хотя здесь Илларион отмечает оба момента возведения в митрополиты и "посвящение" и "интронизацию," но эти "автономные" действия не исключают еще высшего утверждения или согласия КПльского патриарха. Повидимому последнего Ярослав не достиг. Русские всегда воевали с греками для того, чтобы те удостоили их какого-то из высоких ("аристократических") благ. После войны 1043 г. и мира 1046 г. Ярослав только к 1052 г. добивается своего брака с греческой принцессой, от какового брака и родится у него в 1053 г. сын Всеволод, прозванный по матери Мономахом. На этом греки сломили гордыню Ярослава, и он поступился Илларионом. С 1054 г. Илларион тоже бесследно исчезает. В 1055 г. в Киеве уже митрополит-грек Ефрем. Митр. Илларион по всем данным должен был бы быть канонизованным русским святителем. А между тем его имени среди русских святых мы не находим. Понятно, что в раннее киевское время этого не допустили бы митрополиты-греки. Но что мешало этому в Московский период? Из данного затруднения пробует вывести нас гипотеза Шахматова-Приселкова: митроп. Илларион, сойдя с трона, посхимился с именем Никона в Печерском монастыре и был его выдающимся деятелем. Он был Никоном - составителем летописи и дипломатом и миссионером строителем монастыря в Тмутараканской области (откуда он, по гаданию некоторых, и происходил), и преемником по игуменству пр. Феодосия. Сильная сторона гипотезы в объяснении странного исчезновения со сцены истории выдающейся личности Иллариона (когда он умер? где похоронен? почему не канонизован?). Слабая сторона в растягивании его жизни чуть не до 90 лет, в умалении пред Феодосием, которого он (основоположник пещеры вместе с Антонием) постригал и в умалении его литературного сияния, которое не укрылось бы и под схимой.

Сто лет спустя мы снова встречаемся на Руси с фактом независимого от греков поставления русского митрополита. Это поставление в Киеве собором шести русских епископов, при протесте меньшинства, в 1147 г. митрополитом инока Зарубского монастыря Климента по желанию вел. кн. Изяслава Мстиславича. Нельзя не видеть в этом акте проявления неумиравшей у русских национальной мечты о церковной автокефалии. Политическая обстановка благоприятствовала только вскрытию этой мечты.

В ту пору Киев был ареной ожесточенной, часто недобросовестной, вероломной борьбы двух княжеских линий - Мономаховичей и Ольговичей. Доблестный митр. Михаил-грек все силы напрягал, чтобы остановить бурные междоусобия и примирить враждующие стороны, чего ему и удавалось иногда достигать. Еще в 1134 г., будучи случайно в Новгороде, митр. Михаил протестовал против войны Мстиславичей с своим дядей Юрием Долгоруким, но был посажен за это в заключение, из которого вышел после поражения непослушавших его князей. В 1136 г., под Киевом готовы были сойтись войска Ольговичей и Мономаховичей, но Ярополк Владимирович Киевский благоразумно уступил Ольговичам, видимо под влиянием митрополита Михаила, о котором летопись говорить, что "честный митр. Михаил ходил с крестом между двумя враждебными ратями и примирил их крестным целованием." В 1140 г. Ольговичи снова подступили к Киеву, чтобы прогнать оттуда следуюшего сына Мономахова Вячеслава. Началось было разрушение города, но митрополит снова явился пред войсками нападавших и объявил,

что Вячеслав, не желая кровопролития, без боя покидает Киевский престол. Митрополит Михаил с честью встретил нового князя Всеволода Ольговича и жил с ним в мире.

Таким образом, успехи примирительной политики митрополита всякий раз окупались уступками со стороны Мономаховичей и закончились переходом киевского стола в руки Ольговича. Неудивителыю, если представитель обиженного рода, Изяслав Мстиславич, воротивший себе в 1146 г. власть путем нарушения клятвы, данной Всеволоду Ольговичу, не был расположен не только к наличному митрополиту, но и вообще к митрополитам-грекам, которым, как видно из примера митр. Михаила, чужды были родовые пристрастия князей и дороже всего была нейтральная политика мира. Изяслав захотел иметь митрополита партизана, защитника интересов своего рода. Таковым мог быть только русский и при том в полном смысле его креатура, т.е. поставленный по воле князя, без спроса патриарха. Вот возможный мотив действий великого князя в данном случае. Стойкость митр. Михаила только способствовала крутой постановке дела. В 1145 г. митр. Михаил ходил в Царь-град. Старые историки (Евгений, Филарет) предполагали, что он и умер там. Но митр. Макарий, за неимением документальных данных, считает этот вопрос открытым. Татищев даже цитирует будто бы летописное свидетельство "тогоже году (1147 г.) умре в Киеве мит. Михаил."

Когда в 1146 г. в Киев вступил, после боя, Изяслав Мстиславич, то митрополичьей встречи ему не было. Уклонился ли митр. Михаил, не прощая князю-победителю его клятвопреступления, или, вернее, не возвратился еще из Византии... Там в эти годы происходили бурные политические перемены, сопровождавшиеся сменой патриархов и даже долговременным пустованием патриаршей кафедры. Митр. Михаил, как член КПльской иерархии и подданный своих василевсов, мог считать необходимым свое присутствие в столице. Как бы то ни было, митр. Михаил противодействовал политическому насилию, как мог, каноническими мерами. И, на время своего отсутствия из Киева, по соглашению с единомышленными с ним епископами, митр. Михаил наложил своего рода интердикт на архиепископское служение в своем кафедральном Киевском Соборе св. Софии. Явно, что он предвидел какую-то возможность посягательств на права и власть митрополита. Может быть, просто уже знал о замысле явочного поставления русского митрополита без благословения патриарха. Так оно и вышло.

Когда Изяслав-победитель выслушал от Нифонта еп. Новгородского, ревнителя канонической лояльности, доклад: - "мы взяли от Михаила от митрополита рукописание, яко не достоит нам без митрополита в Св. Софии и служити"[1)], он вероятно был взбешен и решил отделаться от упорного грека, - заменить его своим дружественным кандидатом из русских. Такой у него на примете и был. Это был известный своей богословской ученостью инок Зарубского монастыря Климент, прозванный Смолятич или по его родине, или по его иночеству в Зарубском монастыре г. Смоленска, хотя монастырь с таким же именем был и в Киеве. "Таков книжник и философ, какого в русской земле не обреталось," по отзыву летописи. Эта репутация Климента стала вполне понятной только с 1891 г., когда наши петербургские ученые, проф. академик Н. К. Никольский и Хр. М. Лопарев, одновременно опубликовали открытое ими независимо друг от друга "Послание Климента к пресвитеру Фоме Смоленскому." В 1051 г. вел. кн. Ярослав также выдвинул на митрополичью кафедру первоклассное светило русской богословской учености - Иллариона. Тогда не нашлось среди епископов сопротивления этому акту. Сейчас иерархия раскололась. Создалась веская оппозиция из трех епископов. Это были: Мануил, еп. Смоленский - грек, Косма, еп. Полоцкий - вероятно грек и Нифонт Новгородский - киевлянин, но долго живший на греческом Востоке и знаток канонов. Это была партия канонической акрибии. Но большинство шести епископов (Онуфрий Черниговский, Евфимий Переяславльский, Даниил Юрьевский, Феодор Белогородский, Феодор же

Владимирский и Иоаким Туровский) составило партию князя. При этом Иоаким Туровский был даже под арестом привезен князем в Киев. И вел. князь решил действовать по летописному слову "особь с шестью епископы." На избирательном соборе Онуфрий Черниговский придумал казуистический аргумент для оправдания самочинного поставления русского митрополита. Греки, говорил он, ставят патриархов рукой Иоанна Предтечи[2]. А у нас в Киеве есть глава св. Климента папы Римского[3]. Повидимому и Климент Смолятич как раз носил имя этого святого папы. Климент был поставлен именно в Софийском соборе 27 июля 1147 г. в день вел. муч. Пантелеймона - день именин вел. кн. Изяслава по его церковному имени. Это символично - насколько вся акция была делом вел. князя и в его политических интересах. Второй раз русская церковь волею велик. князей бросила вызов КПой патриархии, претендуя по меньшей мере на автономию. Началась борьба принципа канонического права с случайностями исторических фактов. Нифонт, глава оппозиции (очевидно и Мануил и Косма) не поминал Климента, как митрополита. Вел. кн. Изяслав потребовал явки Нифонта в Киев. Здесь уже Климент наложил на него запрещение за неповиновение. Нифонта посадили в заключение в Печерский монастырь. В это время, по Ипат. Летописи, "патриарх присла к нему граматы блажа и причитая к святым его. Он же более крепляшеся, послушивая грамот патриаршь." Но в 1148 г. Юрий Долгорукий Суздальский прогнал Изяслава из Киева и освободил Нифонта. Климент убежал вслед за Изяславом во Владимир Волынский. Но вскоре Изяслав снова захватил Киев. С ним, конечно, возвратился и Климент. Умерший в 1155 г. Изяслав передал вел. княжение своему смоленскому брату Ростиславу Мстиславичу. Тот, как имевший около себя епископом грека Мануила, принципиального противника Климента, прийдя в Киев, не проявил однако ревности против русского автономного митрополита. Может быть потому, что и сам себя еще не чувствовал прочно в Киеве. Действительно, через несколько месяцев в том же 1155 г. Ростислава снова прогнал Юрий Долгорукий. И тогда Климент опять бежал вместе с семьей покойного Изяслава в их Владимир Волынский.

Кн. Юрий - естественный противник Климента и друг Нифонта стоял на почве церковно-греческой лояльности. Греки уже заранее назначили в Киев митрополита Константина. Он немедленно прибыл на приглашение кн. Юрия. Нифонт спешно прибыл для встречи митр. Константина в Киев, но, не дождавшись его, умер и погребен в Печер. монастыре. Мануил и Косма торжественно встречали митрополита - грека. Другие епископы абсентеировали, но в борьбу вступать, очевидно, не собирались. Константин, как пишет Ипат. Летопись, "и опроверг Климову службу и ставление," т.е., может быть, самый Софийский собор был переосвящен малым чином. А бедным ставленникам Климента пришлось пережить волнение "чистки." Принципиально запрещенные митр. Константином, они должны были поголовно, после личного "рукописания на Клима," перепоставляться. Летопись говорит об оставлении в сане только диаконов. Епископы-"самостийники" постепенно все были смещены и заменены греками. Виновник всего, покойный уже вел. кн. Изяслав Мстиславич был загробно анафематствован Константином.

В 1158 г. умер вел. кн. Юрий. Сыновья отверженного кн. Изяслава в 1159 г. опять пришли в Киев и по старому княжому праву лояльно передали власть старшему в роде - дяде своему, брату покойного Изяслава, опять тому же Ростиславу Мстиславичу Смоленскому. Теперь Ростислав встал на греческую точку зрения и потребовал, чтобы Климент не допускался на митрополичье место: "не хочу Клима у митропольи видети, зане не взя благословения от Святыя Софья и от патриарха." Но тогда старший сын Изяслава, Мстислав Изяславович, поставил свое условие: "не останется и Константин на митрополии, - он клял моего отца." После больших пререканий князья постановили устранить того и другого митрополита и просить у греков новое, нейтральное лице. Оба митрополита были в бегах. Климент во Владимире Волынском, а Константин в Чернигове

у своего земляка - грека еп. Антония. Он боялся мести со стороны молодого князя Мстислава Из-ча за анафематствование его отца. В Чернигове в гостях у еп. Антония в том же 1159 г. митр. Константин и умер.

Тут эпизодически можно упомянуть о странном духовном завещании, которым Константин пред смертью клятвенно связал совесть своего компатриота еп. Антония: "По смерти моей не погребай моего тела, а, привязав к ногам веревку, вытащите меня из города и повергните псам на съедение." Еп. Антоний счел нужным это буквально выполнить. Но, застигнутый врасплох князь, власти и народ могли стерпеть это ошеломляющее зрелище только на несколько часов. После объяснений с еп. Антонием, князь Святослав взял на себя с совести еп. Антония ответственность за дальнейшее. И на другой же день тело митр. Константина с надлежащим благообразием было отпето и похоронено в Черниговском Спасском соборе. Такой чрезвычайный факт не мог не породить легенд. В Никоновской летописи и Степенной Книге (в последней, может быть рукой митр. Киприана - опытного агиографа с стилизованными преувеличениями) рассказывается о чудесных знамениях, сопровождавших эту страшную историю: о буре, тьме, землетрясении и гибели семи человек. Князья, от страха пред которыми митр. Константин бежал из Киева в Чернигов, почувствовали себя виноватыми, что причинили бедному греку такое душевное потрясение. Мстислав стал каяться, и Ростислав даже заказал покаянный мобелен. Но на фоне этой служебной катастрофы иерарха-грека вырисовывается все-таки и его чрезвычайная моральная чувствительность, его героическая жажда искупительной казни его грешной плоти, доведшей его до такого покаянного пароксизма.

По традиционному порядку, Ростислав пригласил из Византии и получил в 1161 г. нового митрополита Феодора. Когда тот скоро в 1163 г. умер, Ростислав почти два года медлил с ходатайством о присылке нового митрополита из Византии. Но медлили почему-то и византийцы. Импер. Мануил был увлечен планом объединения под своим протекторатом Венгрии, соседившей с Русью, уже состоявшей, с греческой точки зрения, под этим "теократическим" протекторатом. Для реализации этой фикции митрополит-грек в Киеве был необходим. И в КПле не задумались его поставить. Это был Иоанн IV.

Русские же князья за это время пришли к мысли внести полное замирение в дела церковные путем реставрации в митрополичьем достоинстве еще благополучно здравствовавшего, ничем себя не опорчившего, всеми уважаемого за выдающуюся книжность и не по своей вине оказавшегося не у дел, своего русского архиерея - Климента. Последний, конечно, согласился принять благословение от КПля. Это положительно решало вопрос и для Нифонта Новгородского. Он, по русскому тексту Кормчей (по сохранившимся в нем 123 и 137 Юстиниановым новеллам), не отрицал местного избрания и наречения митрополита, но требовал обязательного утверждения и благословения высшей власти патриарха. Его ученик и почитатель кн. Андрей Боголюбский на этих основаниях надумал просить патриарха даже избрать у себя на всю Суздальщину особого митрополита. Посольство Андрея уже прибыло в Киев на пути в Царьград. И побудило Ростислава поторопиться с его собственным проектом о реставрации Климента. Отправляется с особым посольством соответствующее ходатайство в Византию. Но русское посольство вернулось с дороги. Греки предупредили русских. Пришел митр. Иоанн IV. Пришедший от императора посол обратился к Ростиславу с речью: "и молвит ти царь: яще примеши с любовью благословение от Святыя Софья..." а далее во всех трех списках древней летописи (Ипат. Хлебн. Погод.) следует пропуск. Видимо произошел тут конфликт. Ростислав был недоволен таким маневром со стороны греков и, может быть, сказал что-нибудь резкое, что сочтено было вредным практически по соображениям дипломатии. Но этот пропуск скрыл от нас и речь

византийского посла. Видимо и она содержала какой-то веский аргумент против русского "самостийничества." Официальная цензура равномерно утаила от нас резоны обеих сторон. В. Н. Татищев, дозволявший себе с поэтической вольностью перефразировать слова исторических лиц в целые монологи, в этом случае влагает в уста Ростислава следующую отповедь, будто бы сказанную им греческому послу: "я сего митрополита за честь и за любовь царскую ныне прииму, но впредь, ежели патриарх без ведома и определения нашего, противно правил свв. апостолов, в Русь митрополита поставит, не токмо не прииму, но и закон сделаем вечный избирать и поставлять епископам русским с повеления великого князя." Принять эти слова за подлинные нельзя. Ростислав так убежденно противившийся в начале восстановлению в правах митрополита Климента и до последнего момента стоявший за необходимость патриаршего благословения, не мог назвать это патриаршее поставление "противным правилам свв. апостол"; не мог по тому же самому высказать и радикального проекта о поставлении митрополитов, какой здесь ему навязан. Ермолаевский список Летописи, не скрывая бывшего конфликта, подводит всему итог: "лета 6672 приде из Царьграда митрополит Иоанн, и не хотя прияти его Ростислав. Царь же присла ему дары многие, и прият его Ростислав."

Так закончилась (в 1164 г.) 17-летняя смута на митрополичьей русской кафедре. Она повторно выявила исторически назревавший и в конце концов в восточной практике неизбежный вопрос о постепенной национализации русской поместной церкви в смысле ее полного самоуправления. Оценивая ретроспективно факт господства у нас в данную пору митрололитов греков, мы должны признать его положительным и несомненным благом. При некоторых неудобствах, проистекавших от иностранного происхождения митрополитов, от незнания ими русского языка, они были в большинстве случаев и образованнее русских и - главное - именно как иностранцы, сохранили нас в удельный период от великого зла политического и церковного. Благодаря родовому порядку наследования великокняжеского стола у наших князей за весь удельный период происходили непрерывные междоусобные войны, причем на киевском престоле последовательно сменял враг врага. И если бы в их власти было ставить себе митрополитов, то в нашей церкви произошла бы неурядица, подобная западно-европейскому расколу трех антипап, в особенности - плачевному русскому распаду последнего времени. Да и в лучшем случае самые выборы предстоятелей русской церкви крайне затруднялись бы партийными стремлениями различных удельных княжеств. Доказательством этого может служить история Климента Смолятича, который должен был разделять несчастную судьбу своего патрона-князя и при жизни которого успели появиться на Руси одновременно два митрополита (рядом с Климентом - то Константин, то Феодор). От всех указанных бед спасло нас иностранное происхождение митрополитов, и покорность русских князей власти КПльского патриарха.

Из практики других вышеуказанных прав КПльского патриарха в отношении к русской церкви известно о трех случаях вызова на соборы, или вообще присутствия русских митрополитов на КПльских патриарших соборах. Ὁ Ρωασίας значится в соборных постановлениях патр. Николая Грамматика в 1092 г., или в 1107 г. - патриарха Иоанна (1111-1134); Μιχαήλ Ῥωσίας - патриарха Михаила Анхиала в 1171 г. (Павлов "Пр. Обозр." 1881 г. № 2). Любопытное обстоятельство открывается из только что упомянутого синодального акта КПльского патриарха Михаила, изданного А. С. Павловым в 1895 г. (Виз. Врем. т. 11,383). В Византии епископы при вступлении в должность обычно не приносили присяги в верности императору. Но Мануил Комнин, по династическим соображениям, обязал вместе со всеми жителями столицы к присяге новорожденному своему сыну Алексею и духовных властей столицы. В числе их приносил присягу в 1171 г. и митрополит Русский Михаил. Очевидно, он рассматривался как подданый слуга своего василевса, только состоящий на заграничной службе.

Об осуществлении остальных прав патриарха в применении к русской церкви ничего неизвестно.

Внутренняя жизнь митрополии строилась на канонических отношениях митрополитов к епископам, вполне аналогичных с отношениями патриархов к ним самим. При этом в пределах митрополии приобретало особенно важное значение право митрополита созывать ежегодные регулярные соборы из подведомых ему епископов. Вообще существенна функция соборности. Практически это установление ценно тем, что оно все действие иерархов проникает началом коллегиальной взаимопомощи и взаимоограничения, потому что по канону, как епископы митрополичьего округа "ничего (важного) не творят без рассуждения своего главы, так и он ничего не должен делать без согласия прочих." Между тем русская церковь с первых же шагов своей исторической жизни стала повинной в несоблюдении этой важной канонической нормы и впоследствии все прогрессировала в свой виновности. Вероятно причиной тому была роковая пространность русской земли и совершенно несравнимая с греческими расстояниями отдаленность епископских резиденций от митрополичьего центра; так что епископы не только не помышляли о ежегодных соборах, но не слушались даже экстренных приглашений митрополитов на соборы, как видно из одного правила митр. Иоанна II. Но сравнительно с последующим временем киевский период, при всей его непродолжительности, представляется сравнительно еще временем частых соборов. Проф. Малышевский насчитывает более 15-ти отмеченных в летописи собраний епископов в Киеве, включая сюда и все съезды хиротонийные и по случаю церковно-богослужебных торжеств.

Другой факт из внешней истории русской митрополии за данный период времени, достойный упоминания, это попытка Суздальского князя Андрея Боголюбского учредить у себя особую митрополию. С тех пор как церковь начала жить в связи с государством, ее административные судьбы тесно связались с его судьбами. И в настоящем случае причина явления лежала в факте передвижения центра русской государственной жизни к концу киевского периода с юга на север. Суздальский князь Андрей, сознавая себя по силе и значению уже фактическим великим князем, естественно пожелал видеть возле себя и митрополита. Не имея возможности перевести к себе киевского митрополита, он решил создать новую митрополичью кафедру. У кн. Андрея был под рукой и угодный ему кандидат. Это был Феодор, белый женатый поп, мощный физически и дерзкий до грубости; видимо довольно начитанный, речистый, за словом в карман не лазящий, зубастый софист, разящий направо и налево всякого своей диалектикой. Князю он импонировал и был очень удобен для претенциозного плана учреждения новой митрополии. Феодора не нужно было покровительственно протаскивать вперед. Он искал от князя только дозволения искать архиерейской кафедры, и пробивался к ней уже сам, не стесняясь в средствах. Подводя итог карьере Феодора, завершившейся трагическим провалом, Никон. летопись так изображает его портрет: "Бе же сей дерзновенен зело и безстуден. Не срамляше бо ся ни князя, ни боярина. И бе телом крепок зело, и язык имея чист, и речь велеречиву, и мудрование козненно (т.е. диалектику ехидную, подсиживающую, поддевающую). И вси его бояхуся и трепетаху, никтоже бе можаше противу его стояти. Неции же глаголаху о нем, яко от демона есть сей, инии же волхва его глаголаху." Последние демонические черты свидетельствуют о гиперболическом, ошеломляющем впечатлении, произведенном Феодором на современников. Кн. Андрей, поставивший своим идеалом возвышение северо-восточной Руси над юго-западной, мечтал извлечь пользу из честолюбивых дерзаний Феодора и провел его в положение "нареченного епископа Ростовского и Суздальского." А в древней Руси это положение не было пустым именем. Оно давало власть управления епархией еще до хиротонии. Кн. Андрей, надеясь на самодельную каноническую эрудицию Феодора и его напористость,

отправил его как ходатая к патриарху об открытии у себя независимой от Киева митрополии и вместе как нареченного у себя кандидата. Но, как мы видели, и Ростислав Киевский поспешил тогда же, в 1155 г. послать свое посольство к патриарху, прося себе на Киев митрополита-грека, в чем и преуспел. Но не одной этой покорностью грекам победил киевский князь князя суздальского, а и дезавуированием Феодора там в КПле в глазах патриарха. Церковные послы Ростислава снабдили патриарха Луку Хрисоверга весьма отрицательной характеристикой Феодора, как человека неправославного образа мыслей. Это прямо и высказано патриархом в послании к кн. Андрею вместе с отказом в открытии особой митрополии. Патриарх мотивировал свой отказ принципиально, делая общую ссылку на каноны, которые будто бы совершенно запрещают изменять пределы митрополий и епископий. Само по себе это основание, разумеется, неправильно. Каноны, действительно, предостерегая от ненужных переделов границ епископий, не могли возвести этого во всеобщий закон, иначе остановилась бы история внешнего роста церковной жизни. Каноны эти (4 вс. пр. 12) имеют значение исключительно только для византийской государственности: запрещают в одной греческой областн учреждать две митрополии, чтобы в каждой области была только одна митрополия. Буквально применяя это к России, нужно было бы в каждом удельном княжении открыть свою митропоию. И как раз другие каноны напоминали (4 Вс. 17; 6 Всел. 38), чтобы церковное управление сообразовалось с гражданским и, таким образом, говорили в пользу пожеланий Суздальского князя. Но недостаток научно-канонических знаний у кн. А. Боголюбского, у Феодора и у других церковных советников князя не дал им смелости возражать против воли КП патриарха.

После того, как программа-максимум кн. Андрея и Феодора не удалась, Феодор не покорился. У него была в запасе программа минимум. Он хотел получить поставление на Ростовскую кафедру непосредственно от патриарха с титулом архиепископа, чтобы зависеть не полностью от Киевского митрополита. Повидимому в Царьграде позолотили пилюлю кн. Андрею, согласившись, при условии хиротонии его избранника рукой митрополита киевского, дать право Феодору величаться титулом архиепископа с какими-нибудь церемониальными украшениями. Но вернувшийся домой Феодор не пошел в Киев на поставление, несмотря на побуждение к тому со стороны А. Боголюбского. Он знал, что после его изобличений в Царьграде, в Киеве его в епископа уже не поставят, а пока он попользуется правами "нареченного" повелителя своей обширной епархии.

В чем был изобличен Феодор в Царьграде, это явствует из мотивированного послания патр. Луки Хрисоверга к А. Боголюбскому. Феодор, как женатый поп, отрицал монашество, как необходимое условие для архиерейства. А по безудержности своей натуры и развязности языка, доходил и до принципиального отрицания монашества. Патриарх пишет о Феодоре: "сице же и чисте живущих безженных житие и Господа ради иночествующих и любомудрию о Господе учащихся негодоваше и укоряше." Патриарх, повидимому, имел сведения, что темпераментный пафос антимонашеской проповеди Феодора производил впечатление и на самого князя, который благоволил к своему фавориту. Поэтому патриарх дает урок князю по богословию аскезы и по практической пневматологии: "Много убо наипаче почтено девство... Брака убо вышши есть и много честнейшее девство. Елико убо ангели высше суть человеков и елико небо от земли, толико убо неоженивыйся вышши есть женившагося: девство бо есть ангельское житие... Тем же поучаем и наказуем твое благородие и благочестие соблюдатися от ложных пророк, иже приходять во одеждах овчих и не веровати всякому духу." Задиристое доктринерство Феодора было демонстративным. Как отрицатель черноризцев, он носил белую скуфью или даже в качестве "нареченного архиепископа" полный белый клобук, за что молва противного лагеря и окрестила его прозвищем "Феодорец - белый клобучек." В Византии немонашеское меньшинство епископата иногда практиковало ношение белого

клобука. Это мы знаем о некоторых КПльских патриархах XIV в. Не по своей выдумке и наши новгородские епископы-немонахи начали носить белые клобуки, а древние русские иконописцы (по свидетельству их собратий XVI в.) стали писать и московских святителей XIV-XV в. (Петра, Алексия, Иону) в белых клобуках. В самой претензии Феодора оставаться женатым в епископстве и даже не разводиться с женой было некоторое оправдание в современной ему византийской практике. Несмотря на запрещение брака для епископов 48 правилом Трулльского собора (691 г.), мы встречаемся с исключениями еще и позднее времени Феодора. Так, в 1187 г. имп. Исаак Ангел заявил на соборе трех патриархов (вместе с КПльским и Антиохийского и Иерусалимского), что все еще некоторые хиротонисуются в епископы не разводясь с супругами и даже продолжают сожительствовать с ними. Собор постановил вернуться к силе Трулльского правила и лишать архиерейства тех, чьи жены не ушли в отдаленный от кафедры женский монастырь. Таким образом, свободомыслие "белого клобучка" как будто не выходило из границ фактически существующего и допускавшегося церковью. Но сам он, как истая русская "буйная головушка," переступил все границы. Правильно слово летописца, что "Бог отъя у него ум." Неточно и Лавр. и Ипат. летописцы титулуют Феодора архиепископом. Он действовал только как "нареченный." А так как, после дезавуирования его патриархом, оппозиция заносчивым требованиям Феодора и со стороны монашества и низшего клира возросла, повидимому, до широкого сопротивления, до саботажа его власти, то Феодорец буквально взбесился и начал с отчаяния неистовствовать. Его не признавали, оскорбляли, а он мстил. "Много," рассказывают летописцы, "пострадаша человецы от него, в держаньи его, и сел изнебывши и оружья и конь, друзии же и роботы добыша, заточенья же и грабленья; не токмо простецем, но и мнихом, игуменом и ереем безмилостиве сый мучитель, другим человеком головы порезывая и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, а иные распиная по стене и муча немилостивне, хотя исхитити от всех именье: именья бо бе несыт, аки ад." Вместе с этим он прибег и к церковному наказанию: затворил во Владимире все церкви и ключи взял к себе, так что "не бысть звоненья, ни пенья по всему граду." А в соборе была и знаменитая Владимирская чудотворная икона Богоматери. Трудно понять, как мог дойти до таких Геркулесовых столбов Феодор, если не допустить тут на некоторый момент молчаливого попустительства вел. князя Андрея своему ставленнику в интересах большой церковно политической игры князя. От митрополита из Киева пришло увещание к угнетаемому духовенству епархии - не признавать Феодора за епископа. Южно-русское светило богословия, вскоре канонизованный св. епископ Туровский Кирилл во многих посланиях к кн. Андрею обличал неканоничность положения и действий Феодорца. Наконец кн. Андрей уже перестал покровительствовать своему избраннику, действительно закусившему удила. Не без содействия южно-русских князей Феодор был привезен в Киев на суд митрополита-грека Константина I. Несчастный Феодор тут попал на расправу целой коалиции своих врагов. Киевские верхи рады были сорвать свою вражду к кн. Андрею, бравшему и ограбившему Киев, на его агенте - Феодоре. А митр. Константин еще дополнительно ко всему накален был против Феодора за его как всегда бранчивую полемику против строгой греческой доктрины о постах в среду и пяток в дни великих праздников (спор пылавший пожаром в эти годы) в пользу русской снисходительной тенденции. Преданного всеми, зарвавшегося Феодора постиг ужасный конец. Церковный суд митрополита-грека, умноженный на политическую месть суда княжого, дал такой результат, эпически формулированный летописцем: митрополит "повеле ему (Феодору) язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую утяти и очи ему выняти, зане хулу измолви на св. Богородицу (?)[1]. Потребляют бо ся грешницы от земля и беззаконницы, яко и не быти им. И сбысться слово евангельское (!) на нем, глаголющее: еюже мерою мерите, возмерится вам и имже судом судите, судится вам. Суд бо без милости не сотворшему милости." Как разно может пониматься евангелие! O tempora, o mores!

Трудно не видеть в яркой фигуре Феодорца аналогии с последующими фигурами: всероссийского нареченного митрополита Михаила Митяя (1380 г.), любимца кн. Дмитрия Донского, и патриарха Никона, любимца царя Алексея. Все они, одаренные русские самородки и самоучки, с волевыми порывами, переливавшимися через край, зачаровали своих суверенов и, при покровительстве последних, дерзнули на проведение разных реформаторских замыслов. Но широкая натура, не знающая меры, фатально увлекала их и к трагическому концу их карьеры, и к непопулярности их реформ.

Епархии и епископы.

История правовых установлений есть синтез двух слагаемых: заранее данного зерна организующей идеи, принципа, схемы, и условий той среды, в которую это зерно насаждается. Греко-восточная церковь дала нам схему устройства, а русская почва в процессе усвоения ее видоизменила.

В раннем христианстве каждая церковная единица была возглавлена епископом. Но с количественным ростом церковных общин росла и тенденция к сокращению епископата. Все-же число епископий было почти равно числу городов. Но в применении к новым миссионерским и варварским областям Византия была скупа. Считалось достаточным иметь одного епископа в Томи для Малой Скифии и всех прилегающих к ней на севере стран и одного епископа в Исаврии Малоазийской. Вся Русь мысленно включалась в миссионерское поле епископа Томитанского. Это не располагало миссионеров-греков к размножению епископских кафедр у новокрещенных "варваров."

В Византии при Юстиниане (VI в.) было около 1000 городских епископий ("Hieroclis Synecdemus" издан. Parthey). У нас на Руси епископы с самого начала сделались редкостью в церковной жизни. На таком же приблизительно территориальном пространстве, как в Византии, у нас города считались не сотнями, а только десятками и из этих десятков очень многие носили почетное название городов только потому, что обладали военными укреплениями, между тем как по малому числу жителей и по роду жизни были просто деревнями, неспособными обеспечить содержание особой епископской кафедры. Естественно, что вместо сотен епархий на пространной Руси возникли сначала только единицы. К этой основной причине присоединилось и случайное обстоятельство. При открытии русской церкви к небольшому числу епископов, какое уделили нам болгары и греки, Владимир мог присоединить очень немногих кандидатов, достойных быть архиереями. Но раз распределена была между этими немногими лицами вся русская земля, то уже личный интерес побуждал их ревниво оберегать границы своих владений, противодействуя дальнейшему дроблению епархий. На этот счет имеется и положительное свидетельство. Когда в 1137 г. Ростислав Мстиславич князь смоленский открыл у себя епископию, выделив ее из епархии Переяславской, то епископы Переяславля, не желая терпеть соединенного с этим морального и материального ущерба, имели явную тенденцию возвратить отрезанную область обратно, что и дало повод князю в своей жалованной грамоте смоленской епископии сделать такую оговорку: "аще епископ, который начнет несытством, хотя ити в Переяславль и сию епископию приложить в Переяславлю, да буди ему клятва."

При князе Владимире-Святом возникли епархии в Новгороде, Чернигове, Ростове, Владимире-Волынском и Белгороде. Вероятно при нем же открылись епархии Туровская и Полоцкая. Сюда же к общему составу молодой русской церкви присоединилась и старая епархия Тмутараканская. Принимая во внимание гражданское значение городов, в

которых учреждены были епископии, подмечаем, что то были в большинстве случаев стольные княжеские города, ставшие впоследствии удельными. Значит, единицы административного деления русской церкви сразу же стали сообразоваться с делениями гражданскими, хотя и не всегда. Муром был стольным городом, но епископа не получил, может быть как город инородческий, принадлежавший к окраинной Руси, Чернигов, напротив, ставший удельным городом только после кн. Владимира, был еще при нем почтен епископской кафедрой, как город древний и богатый. По особым соображениям была учреждена кафедра в Белгороде, находившемся всего в 20-ти с небольшим верстах к юго-западу от Киева (в наст. время местечко Белгородка). Вероятно в лице Белгородского епископа кн. Владимир давал викария киевскому митрополиту, нужного на случай хиротоний и для отправления церковных служб в столице. В Белгороде у Владимира был свой дворец. Подобно западным episcopi curiales и Белгородский епископ мог быть на положении и "придворного епископа" при великом князе. После св. Владимира и до нашествия монголов, в связи с дроблением Руси на удеды, возникло еще 8 новых епархий. При Ярославе: - в Юрьеве и Переяславле. Позднее в Смоленске в 1137 г., в Галиче до 1165 г., в Рязани до 1207 г., во Владимире на Клязьме в 1214 г., в Перемышле около 1220 г. и в Угровске около того же времени. В Угровске, лежавшем на территории быв. Люблинской губ. (при впадении речки Угер в Зап. Буг, против местечка Опалина), епископская кафедра была открыта князем Даниилом Романовичем после того, как он покинул Галич и захотел основать свою новую столицу Галицкого княжества в Угровске. Но вскоре князь Даниил перенес свою резиденцию и эту епископию в соседний г. Холм. В виде второго викариатства при митр. Киевском была открыта Ярославом Юрьевская кафедра, потому что помещалась она в той же киевской области, верстах в 30-ти к юго-зап. от Киева (ныне город Белая Церковь, жел. дорож. станция на юг. зап. линии от Киева на Николаев, а может быть, городище Райгород (Юрайгород) несколько южнее Белой Церкви). Таким образом, за весь изучаемый период у нас образовалось всего только 15 епархий, исключая 16-ю Тмутараканскую, прекратившую свое существование к XII веку, вместе с политической потерей этого удела для Руси.

Эта цифра приведена нами не только ради отвлеченной статистики, а как факт, чреватый весьма большими последствиями в жизни русской церкви, продолжающими существовать вплоть до наших дней. Малое количество епископов н необычайная обширность епархий, равных по протяжению иногда целым сотням епархий греческих, начавшись по указанным причинам во времена св. Владимира, навсегда стали отличительными особенностями русской церковной жизни, побуждавшими таких знатоков Востока, как еп. Порфирий Успенский и архим. Антонин (Капустин), мечтать о перенесении в Россию порядков греческих, где церковь, благодаря обилию епископов, представлялась первому из них "многоочитою." Число единиц церковно-административного деления совсем не такое формальное явление, которое отразилось в истории русской церкви последствиями только формально-количественного порядка. Наоборот, оно весьма определенно повлияло на качество, на дух нашего церковного управления и, нужно наперед сказать, в неблагоприятном смысле. Епископ по своей идее и правам есть пастырь своих духовных овец в полном смысле этого слова, а не только администратор и судья подвластного ему духовенства, в какого он все более и более превращался с течением веков христианской истории. Но в Византии в изучаемое время епископы еще не утратили своих пастырских качеств. Объем епархий их, равный приблизительно нашим благочиниям, давал возможность им ежегодно обходить всех своих пасомых даже по домам, не пропуская и бедняка, как заповедует им, напр., императорский указ Алексея Комнина (1081-1118 г.) напоминая, что всякий архиерей назначен на этот труд и он должен это исполнить, как и блаженные оные отцы и самые божественные апостолы во всю жизнь творили это." Легко вообразить себе, какая физическая невозможность быть действительными пастырями создалась у нас на Руси с обширностью епархий. Тысячеверстные расстояния и

первобытные пути сообщения навсегда разделяли архипастыря с большинством его паствы и окончательно приучали его смотреть на себя почти только как на административного начальника вверенного ему приходского духовенства. Ежегодные объезды епархий во всем их объеме оказывались невозможными и становились, во-первых, не столь частыми; во-вторых, ограничивались лишь немногими пунктами, расположенными по большим дорогам и, в-третьих, приобретали чисто начальнический и фискальный характер. Под воздействием той же общей причины в отношениях епископов к пресвитерам создался не менее, если не более прискорбный usus. По первоначальному церковному устройству, когда не было прихода без епископа (апостольское "поставление по всем градом пресвитеров" ведь не иное что значит, как именно поставление епископов: Тит. 1:5-7; срав. Деян. 20:17-28; I Петр. 5:1-2 греч.), пресвитеры тесно примыкали к своему епископу, как его сотрудники, и вместе соначальники, в едином пресвитериуме, управлявшем церковной общиной. Со временем, с увеличением округов, подчиненных епископскому ведению, из пресвитериума выделились некоторые члены с обязательством заведывать отдельными частями вверенной епископу общины - в собственном смысле приходами - и чрез это неизбежно удалились от источника возвышавшей их власти и стали из правителей в разряд подчиненных и поднадзорных исполнителей воли выросшего над ними начальства. Таков был результат очень древней перемены в развитии епископской власти. В Греции, однако, при пространственной близости всех подчиненных епископу священников и при частом поэтому их личном обращении с своим архипастырем, уцелела значительная доля первобытной простоты и живого взаимообщения обеих сторон. Целая пропасть, наоборот, легла между ними у нас на Руси. Пространственная отдаленность разделила их и во всех других отношениях. Редко виденный, а иногда и однажды только в жизни - при посвящении, начальник представлялся недосягаемым и грозным, пред лицем которого окончательно забывались собственные высокие иерархические права священства. С другой стороны и сами епископы, как редкие особы в государстве (князей было больше, чем епископов), властители обширных территорий, невольно возвышались в собственном сознании и не избегали соединенного с этим соблазна любоначалия и превозношения. Привыкших к такому взгляду на архиерейскую честь русских людей очень поражала простота греческих епископов. Стефан Новгородец, бывший в КПле в половине XIV в., записал в своем "Страннике" случай, как патриарх Цареградский Исидор, увидев его со спутниками в храме св. Софии, запросто разговаривал с ними. Стефан замечает по этому случаю: "о великое чудо! колико смирения бысть ему, иж беседова с странники, ны грешнии; нее наш бо обычай имеет."

В Византии ко времени учреждения русской церкви установился обычай различать епархии по степени их достоинства и располагать в опеределенном порядке или разрядной лествице. У нас этого не замечалось: летописец во всех случаях перечисления епископов называет их в случайном распорядке. Преимущества чести очень рано выпали на долю новгородского епископа. И это было сделано в начале ad personam. Титул архиепископа привезен был в 1155 г. новоприбывшим на Русь митрополитом Константином еп. Нифонту Новгородскому, как награда от патриарха за защиту его канонической власти. Со смертью Нифонта в том же году привилегия на титул кончилась. Но именно этот прецедент послужил основанием для новгородской кафедры добиваться и добиться вскоре присвоения ей постоянного титула архиепископии с обычным подчинением киевскому митрополиту.

Откуда брались в первоначальной русской церкви кандидаты на епископство, как и кем они избирались? В самом начале, при св. Владимире, едва ли это не были сплошь иностранцы, вывезенные из Корсуня и приглашенные из Болгарии. Первый Новгородский епископ так и известен под именем Иоакима Корсунянина. Далее первые десятилетия

русской церкви, дипломатически прикрытые молчанием летописи до 1037 г., не проливают света на поставленный нами вопрос. Но с половины XI в., с ростом у нас благоустроенных монастырей становится вполне объяснимым достаточный контингент русских людей, церковно подготовленных к архиерейству. Особенную услугу в этом отношении оказал монастырь Киево-Печерский, из которого, по свидетельству Симона еп. Владимирского, к его времени (XIII в.) вышло более 50-ти епископов. Но в первое время, до устройства на Руси монастырей, в епископы ставились, вероятно, состоявшие при митрополитах их соборные клирики-монахи и отчасти и белые русские священники, предварительно постригавшиеся в монашество, а может быть иногда и не постригавшиеся. Установившийся к X-му веку в Греции обычай постригать в монахи поставляемых в архиерейство, долго однакоже допускал и нередкие исключения. Симеон Солунский даже в XV в. говорит о монашестве, как условии архиерейства только в смысле подавляющего большинства случаев επί πλέον, а не об его безусловной обязательности. Практика русской церкви в до-монгольский период допускала поэтому случаи архиерейской хиротонии над белыми священниками. Мы уже видели преувеличенные претензии Феодора "белого клобучка." О безмонашеском архиерействе нам известно из практики Новгорода. Два родных брата - Илия (1164 г.)[1)], и Гавриил (1185 г.) были белыми епископами, ибо постригались в иночество они оба только перед смертью. Возможно предполагать это и об еп. Иоанне (1109 г.), о котором новгородские летописи выражаются так: "поставлен бысть епископ Новуграду Иван Попын"; или: "поставлен бысть епископ Новуграду Иван, попом жил 20 лет." Есть и еще одно летописное сообщение под 1214 г. (Лавр) о еп. Ростовском Иоанне, который "отписася епископьи и пострижеся в черньце в монастыри Боголюбовом." Общим однако правилом было поставление епископов из монахов.

Чем руководились при выборе кандидатов на епископство: только ли их личными духовными достоинствами, или еще посторонними, так сказать, житейскими соображениями, относительно их фамильного происхождения, потому что избираемые во всяком случае становились людьми высокого ранга, сановниками, вхожими к боярам и князьям и должны были обладать образованностью, которая также была преимущественно распространена среди высших классов общества? Как показывает практика русской церкви последующего периода, у нас, по примеру греков, установился с самого начала вполне естественный обычай возводить на епископские кафедры монахов из боярского сословия. Вот одно обстоятельство, которое говорит за то, что для возведения в епископы необходимо было обладать, если не знатностью рода, то по крайней мере богатством. В Греции было очень старое установление, чтобы поставляемый в сан епископа платил большие пошлины поставляющему. Для ограничения крайностей в подобных случаях импер. Юстинианом была издана особая новелла, где узаконялись нормы ставленных пошлин. Однако и умеренные законом цифры эти оказываются весьма высокими. За епархии самого высшего разряда узаконялось взимать 400 золот. монет, а самого низшего - 28 таких монет. Определяя каждую из этих νόμισμ вслед за специалистами, в 20% золотых франков, получаем пошлину за епархии высшего разряда 8200 фр. золотых. Исключительно громадные русские епархии вероятно ценились никак не ниже этого высшего разряда. Указания, как на существование этих пошлин у нас на Руси, так и на их высоту, есть в Киево-Печерском Патерике. Княгиня Верхуслава говорит, что она для поставления монаха Поликарпа в епископы не пожалела бы и тысячи гривен серебра. Если мы поймем это в буквальном смысле, то должны будем перевести эту цифру на 17 тысяч старых золотых рублей, а если в смысле гиперболическом, то и тогда придется предполагать, что для получения епископского сана нужны были серьезные суммы денег, какие едва ли могли найтись у монаха из простонародья. Хотя и достойные простолюдины у нас несомненно достигали епископских мест, а в таком случае за них платили

ставленные пошлины их патроны-князья. Но вообще в нашем древнем епископстве возобладала аристократическая тенденция, ныне совершенно исчезнувшая.

Порядок избрания кандидатов на архиерейство на Руси уже к половине XII столетия принял определенную наклонность в сторону обмирщения, т.е. активного участия в этом деле нашего народного "мира," мирян. В первые века христианства все элементы церкви участвовали в избрании епископов. В послеконстантиновский период церковные правила сводят право выбора епископов к собору нескольких епископов под председательством митрополита. Но нигде соучастие в этом пресвитеров и мирян не только не исключается, а скорее подразумевается. И греческая практика данного момента дозволяла избранным гражданам принимать в этом деле значительную долю участия, которая по традиции могла передаться и на Русь. Но в первое время крещения Руси, когда все земские силы еще не вжились в интересы церковной жизни, мирскими участниками в епископских выборах могли являться только князья. Но и их участие было по всей вероятности не непременным, потому что, напр., новгородцы до второй половины XII в. получали себе епископов из Киева и, нужно думать, от митрополита, а не от великого князя, от которого они давно уже не желали получать и своих удельных князей. Немного позже, когда новгородцы уже самостоятельно избирали себе владык, в случаях выборных разногласий, их мысль возвращалась именно к митрополиту. В 1219 г. "князь и новгородцы рекоша" двум спорным кандидатам на епископство "Митрофану и Онтону": "идита к митрополиту, да кого нам пришлет, то наш владыка." Если в Новгороде целых полтора века держался такой порядок, тем более его предполагать следует в других областях русской земли, не заявивших себя таким стремлением к народоправству. Со второй половины XII столетия мы встречаем, однако, целый ряд летописных свидетельств, говорящих о решительном преобладании и исключительном значении воли князей при выборе епископов. Такая специально русская практика несомненно сложилась под влиянием удельной системы в политической жизни древней Руси, когда каждый местный князь менее всего был склонен в своих внутренних делах быть послушником центральной киевской власти не только гражданской, но и церковной. Замечательно при этом то обстоятельство, что только одна из летописных заметок о поставлении епископа князем относится к южной Руси (Лавр. 1126 г. о поставлении епис. Переяславльского); все же остальные - к Руси северной; видимо сказался в данном случае властительный дух северно-русских князей, создавших впоследствии московское государство. В Новгороде, сообразно с его внутренним политическим строем, место княжеской власти при избрании епископов заменила воля народа, выражаемая на вече. Первым таким путем избранным Новгородским владыкой был Аркадий. Его избрание произошло в 1156 г. в момент отсутствия на Киеве митрополита. Хотя последний прибыл на Русь в том же году, но посвящение Аркадия состоялось спустя два года, может быть из-за некоторых недоразумений с митрополитом, которому было неприятно новгородское нововведение. На вечевом избрании епископов участвовало в качестве полноправных граждан и все местное духовенство. Так, напр., в 1193 г. "Новгородцы с князем Ярославом, и с игумены, и с Софьяны (т.е. с соборным софийским духовенством), и с попы, съдумавше, изволиша Богом избрана Мартурия." Разногласие, возникшее при выборе этого епископа, когда предлагались еще два кандидата, было устранено путем жребия взятого с софийской трапезы посланным от веча слепцом. Водворившийся таким образом на Руси порядок гражданского избрания епископов вскоре прочно укоренился и, по мнению летописцев XII в., был безусловно нормальным. Когда в 1185 г. митр. Никифор II поставил епископом в Ростове за хорошие деньги Николая-грека, а не предложенного местным князем Всеволодом Юрьевичем игумена Луку, то князь не принял Николая и приказал поставить Луку: "несть бо достойно," замечает по этому поводу один летописец, "наскакати на святительский чин на мьзде, но его же Бог позовет и св. Богородица, князь въсхочет и людье," а по другому

летописцу князь отсылает от себя Николая Гречина с словами; "не избраша сего людье земле нашее."

Раз избранные на известную кафедру епископы в древней Руси, согласно с обычаем греческой церкви и с каноническими постановлениями, почти исключающими возможность архиерейских перемещений (I Вс. пр. 15; Сард. пр. 1, по ап. пр. 14), уже обрекались на пожизненное служение этой кафедре. В митрополиты избирались, в двух вышеуказанных исключительных случаях, кандидаты не из епископской среды. С другой стороны, епископии не делились на старшие и младшие. Думать таким образом о "движениях по службе" епископам совсем не приходилось.

Органы епархиального управления.

Свою власть над обширными епархиями епископы осуществляли не без вспомогательных органов управления. В летописях и других памятниках до-монгольского периода встречается довольно много упоминаний о клиросах или крылосах и клирошанах соборных епископских церквей. По аналогии с греческим словоупотреблением, где "клирос" означало, как вообще духовенство, состоящее при архиереях, так и особый разряд бывших при них лиц в качестве их чиновников. На Западе аналогичная роль принадлежала так наз. "каноникам," собранным в "капитулы" при епископских кафедрах. Из самого названия клирошан таким образом мы имеем право догадываться об их должностной роли при епископах. Что это не богослужебный только штат при кафедральных церквах, видно еще и из целого ряда признаков. Летописец прибавляет к названию клироса эпитет "пресветлый" (подобный титулу "их сиятельств"). В житии Авраамия Смоленского протопоп соборного клироса называется "первым от старейших." Значит, клирошане мыслятся старейшими среди духовенства своей епархии. Еще яснее звучат для нас несколько позднейшие свидетельства. В послании одного владимирского епископа великому князю начала второй половины XIII в. говорится, что церковные суды даны "клирошанам на потребу," т.е. клирошане облечены были правами судей, за что и получали в свою пользу судебные пошлины. Затем, в самом конце XIII в. митр. Максим, перенося свою резиденцию из Киева во Владимир, взял с собою и "весь свой клирос." Очевидно здесь разумеется штат чиновников, а не простых соборных священнослужителей, какие нашлись бы и во Владимире. Наконец, ясные свидетельства из последующей истории западной русской церкви, где клирос при епископах продолжал свое существование до позднейших времен, снова убеждают в том же.

Как же следует представлять себе права и деятельность крылоса? В первобытном епископском пресвитериуме не было специального распределения различных функций епархиального управления между его членами. Все пресвитеры являлись как бы экстренными исполнителями того или другого соборного решения, того или другого поручения своего предстоятеля. В собственном смысле исполнительными, низшими чиновниками при епископах с древнейших времен были диаконы. Они-то с течением времени, все более и более специализируясь в заведывании определенными отраслями церковно-административной и судебной деятельности, и являлись сначала старшими канкеллариями (κανκελλάριοι) при епископских кафедрах, вроде наших столоначальников, а затем переросли по своей деловой роли пресвитеров, окружавших епископов, и превратились в сановников, в епархиальных министров с известными именами: велик. сакеллария, вел. скевофилакса, вел. хартофилакса, вел. эконома и проч. В таком виде их встречаем уже в конце XI в. Но из "Обрядника" ("έκθεσις της βασιλείου τάξεως") Константина Порфирородного видно, что в половине X в. эта лестница чинов еще не

сформировалась даже при самом патриархе. Тем более мы должны предположить это за весь X и даже XI в. в применении к рядовым митрополиям и епархиям, отстававшим в процессе своего исторического развития от столицы и усвоявшим задним числом обычаи "великой церкви." Следовательно, со всей вероятностью можно думать, что мы переняли от греков организацию епископского клироса не в её позднейшей рельефно-бюрократической форме, а в старом виде клироса, еще хранившего в себе черты древнего пресвитериума с преобладанием пресвитерского влияния и с отсутствием строгой специальности в деятельности входивших в состав его членов. В самом деле, только этим обстоятельством мы и можем уяснить себе, почему в московский период епископские клиросы так быстро исчезли, уступая свое место, как и в Византии, специалистам чиновникам, хотя и на свой образец. Если бы члены русского крылоса представляли собой корпорацию чинов с строго определенными правами каждый, то едва ли бы они поступились последними так легко и безобидно. А если это произошло именно так, то только потому, что наши крылошане нечувствительно для себя теряли то, чего не имели, т.е. не имели каждый в отдельности специальных, закрепленных традицией функциональных полномочий.

Крылос, таким образом, представлял собой орган епархиального управления, состоявший непосредственно при епископе. Но обширность русских епархий создавала потребность иметь личных представителей епископской власти и вне кафедрального города в каком-либо из главнейших пунктов епархиального округа. Для этой потребности создалась у нас должность епископских наместников. Даже в древних греческих епархиях, при всем их незначительном протяжении, епископы для лучшего надзора и порядка в них поручали особым бесприходным пресвитерам делать обходы приходских общин, отчего эти пресвитеры и получили название περιοδευταί. Несколько позднее там бывали случаи, что в больших сравнительно епархиях епископы поручали заведывание их отдельными частями своим синкеллам. Очень может быть, что русские "наместники" явились в параллель этим последним. Синкеллы у греков по началу представляли собой простых монахов или иереев-сокеллиотов епископов, т.е. живших с епископами в одной келии для свидетельства непорочности их жизни: propter testimonium ecclesiasticum, а затем превратились в очень важных епископских alter ego, так что при патриархах, например, становились в церемониальном порядке выше самих митрополитов. В Византии синкеллы жили при особе епископов; и у нас один наместник состоял при кафедре, а другие, очень немногие (два-три), жили в заведываемых ими епархиальных областях, так то позволяют нам заключать свидетельства, уже выходящие за пределы до-монгольского периода. Симон, еп. Владимирский, в послании к Поликарпу дает знать, что, напр., в его епархии было два церковных наместничества: одно во Владимире (при самой кафедре), а другое в Суздале. Судя по этому примеру с вероятностью можно предполагать, что епископские наместничества учреждались в тех же областных центрах, где были и княжеские наместники (посадники тож), от которых они могли получить и свое название. В своей деятельности церковные наместники по возможности во всем, кроме хиротоний, старались заменить своего архиерея, как это видно, например, из практики митрополичьих наместников, заведовавших киевской областью по переходе митрополитов в Москву. В частности, в церковном уставе кн. Владимира находим указание на судебную деятельность владычных наместников. Церковное судопроизводство было впоследствии, как известно, даже специальным содержанием наместнической деятельности митр. Алексея до его посвящения в епископа. Суд свой наместники производили, конечно, подобно епископам, соборно. Поэтому при них должны были группироваться особые уездные крылосы. Пережитком последних, вероятно, и служат долгое время называвшиеся крылосами причты некоторых уездных соборных церквей, остававшихся иногда свободными и от обычной дани епископам, что опять указывает на их привилегированное положение в прошлом.

Еще один разряд личных органов епархиального управления в русской церкви необходимо предположить начавшим свое существование в период до-монтольский, хотя о том и не имеется положительных известий. Это так называемые десятинники, хорошо известные из истории московского периода. Это были первые по времени возникновения светские архиерейские чиновники, сборщики в пользу епископа податной десятины и вместе низшие органы епархиального надзора. Предположить их существование с самого начала устройства русской церкви необходимо потому, что в том была безотлагательная потребность. Князья обеспечили содержание епископов, между прочим, десятиной из своих оброков, но предоставили ее собирать самим епископам. Для такой неотложной и щекотливой обязанности епископам естественнее всего было подыскать людей светских. А так как злополучная обширность наших епархий нуждалась в возможно большем количестве посредников между отдаленными концами их и кафедральным центром, то не менее естественно было начать использовать десятинничьи объезды епархии за сборами в интересах некоторых сторон епархиального управления. Таким образом, в начале по нужде и благодаря русским условиям епископского обеспечения, незаметно зародилось и то чисто русское явление в церковной жизни, что в церковное управление проник светский элемент, разросшийся до громадных размеров и некоторых уродств в последующее время.

Церковные законы.

Русская церковь, по самому своему началу становясь филиальной частью православно-восточной церкви и, устраиваясь по образу и подобию последней, вместе с тем естественно и неизбежно перенимала от нее и действующий кодекс узаконений. Ходячих сборников церковных законов, бывших в то время в практическом употреблении - было два. Во-первых, "Свод законов" (Συναγωγα κανόνων) антиохийского адвоката VI в. Иоанна Схоластика, впоследствии патриарха КПльского. Это систематический сборник правил церковных, разделявшийся на 50 титл и часто соединявшийся с принадлежащими тому же автору извлечениями из Юстиниановых новелл. Во-вторых, "Номоканон" в XIV титулах, в окончательной редакции приписываемый патриарху Фотию и содержащий в первой своей части предметный указатель к церковным и гражданским, касающимся церкви, законам, а во второй - хронологическое собрание канонов в их полном тексте. Тот и другой сборник появились у нас на Руси в готовом славянском переводе. Сборник, или так назыв. "Номоканон" Иоанна Схоластика, перешел к нам из Болгарии в переводе, как полагают, еще самого первоучителя Мефодия. К этому "Номоканону" присоединены были выборки из законов Юстиниана и некоторые другие компиляции, сделанные в Болгарии, из различных источников византийского права. От болгар же, как показывает язык древнейшего списка, принесен был на Русь и Номоканон, именуемый Фотиевым. Если бы последний переводился у нас, то переведен был бы с Фотиевой редакции, дополненной правилами новейших соборов: перво-второго 861 года и Софийского 879 г.; между тем в до-монгольский период на Руси был известен XIV - титловый Номоканон без этих правил; следовательно, он представлял собой болгарский перевод, сделанный там еще до редакции Фотия.

Принятие к своему руководству церковных канонов, заключенных в указанных двух сборниках, являлось для русской церкви нормальным и самим по себе понятным фактом. Но возникал вопрос, как русская церковь должна была, в качестве национальной церкви, имеющей своего собственного патрона в лице великого князя, посмотреть на степень обязательности для себя помещенных в Номоканонах гражданских императорских законов по церковным делам, изданных применительно к условиям и обстоятельствам

греческой жизни. Тот же вопрос вставал для русских и для самих греков еще и с другой стороны. Законодательная деятельность в церкви не прекращалась; новые распоряжения выходили и от патриарха и от императора греческого. Русская церковь, как подчиненная КПльскому патриарху митрополия, должна была принимать все эти распоряжения от той и другой инстанции. Но, если не могло быть никаких сомнений относительно подчинения русской церкви патриаршим распоряжениям, и мы знаем из киевского периода один такой случай (указ патриарха Германа от 1228 г. русскому митрополиту о недопущении в священники новокупленных рабов), то пред лицом императорских церковных указов русская церковь, de jure обыкновенная в числе греческих митрополий, становилась совсем необыкновенной de facto: в ней имелся самостоятельный гражданский источник церковной юрисдикции, которым неизбежно устранялась в ее пределах подобная же роль государей греческих. Решить этот вопрос теоретически и прямолинейно с русской стороны не хватало необходимого для того развития, а с греческой - не было охоты приходить к невыгодному для себя решению. Практически императорские указы по делам церкви по всей вероятности совсем не сообщались к сведению русского митрополита, как бесполезная формальность, а русские князья в свою очередь совсем без задней мысли, просто вызываемые самым ходом дел, издавали нужные узаконения, определявшие права и положение церкви, как вновь возникшего в их государстве учреждения. Таким образом явилась категория частных законов русской церкви.

Важнейшее значение здесь принадлежит законам, изданным **гражданской** властью, потому что ими определялись не обязанности, а **права** русской иерархии. Собственно говоря, права епископа, как духовного начальника и духовного судьи своей паствы, раз навсегда определены jure divino и сами по себе ни в каком новом определении не нуждались. Но иерархическая власть, источник прав которой не от мира сего, являлась признанным деятелем в государстве, и ей приходилось отвести то или иное место уже на началах juris humani. Гражданская власть по своей доброй воле поступалась в пользу епископов некоторой долей, в разных странах и в разное время различной, своих собственных прав. Таким образом, права иерархии, всегда себе равные с догматической точки зрения, расширялись или сокращались за счет власти государственной. Последняя не уступала церкви ни власти законодательной, ни власти административной, тем более, что канонические правила воспрещают клирикам, под угрозой извержения из сана, вмешиваться в дела гражданского управления, но она предоставляла им обычно некоторую долю власти судебной. К этой власти (potestas) присоединилось еще и дарование прав (jura) имущественных. В том же направлении произошло расширение прав церковной иерархии и у нас на Руси. В греко-римской империи право гражданского суда епископов над мирянами узаконено было первым же христианским императором Константином Великим. Оно было продолжением того домашнего епископского суда среди христиан, к которому советовал прибегать еще ап. Павел в письме к Коринфянам. Суд в древней империи, как и в современных нам государствах, производился поставленными от правительства чиновниками, нисколько материально не заинтересованными в лицах им подсудных. Поэтому участие епископов в суде гражданском никого решительно не задевало, даже облегчало труд судей и пользовалось большой свободой. Епископ выступал в роли государственного судьи всякий раз, когда только тяжущиеся по взаимному соглашению желали этого. Совсем иначе судебное дело поставлено было у нас на Руси, и потому греческие порядки в данном пункте никак не могли быть пересажены на русскую почву в их неизменном виде. В древней Руси большинство преступлений искупалось денежными пенями, которые составляли доходную статью князя и средства содержания для самих судей. При таких понятиях и порядках вмешательство епископов в сферу гражданского суда равносильно было бы посягательству на чужую собственность. А потому русским князьям, имевшим побуждения почтить епископов известной долей прав судебных, предстояло устроить

дело так, чтобы не нарушить материальных интересов судей гражданских. Постоянное вмешательство епископов во все дела гражданского суда, как в Византии, устранялось совершенно, а взамен этого создался особый круг дел и преступлений, навсегда становившийся собственным судебным ведомством епископа. Таким образом, на русской почве эта часть церковного суда получала на практике иное значение. Предоставление права гражданского суда епископам в Византии вытекало из уважения к их высокому нравственному авторитету и было только бременем их пастырского положения. У нас в этом предоставлении выражалась, главным образом, забота о материальном обеспечении епископов, для которых суд становился одной из статей их дохода.

Такая постановка церковного суда на русской почве положила начало заинтересованности русского епископата не только в сохранении, но и в расширении его судебных прав. Свидетелями такого роста судебного ведомства церкви служат памятники русского церковного права, начиная с церковных Уставов св. Владимира и кн. Ярослава. Первый сохранился в списке конца XIII века в пергаменной Новгородской Кормчей, второй - только в списках XV в. Кроме того, оба Устава дошли до нас в столь разнообразных редакциях и по объему и по деталям (см. напр., в "Сборн. пам. по истории церковного права" проф. Бенешевича. Петроград, 1915 г.), что обрастание первоначального текста позднейшими переделками в процессе судебной практики стоит вне всяких сомнений. Но это обстоятельство дало повод и Карамзину, и Голубинскому к полному отрицанию подлинности обоих уставов. Но уже на докторском диспуте Е. Е. Голубинского в 1881 г. В. О. Ключевский смело воспротивился такой гиперкритике и высказал ряд тонких соображений в защиту подлинности самого факта издания Уставов первыми князьями-христианами, разумеется признавая дальнейшие изменения первого текста уставов. Ключевского продолжил в защите уставов и другой основательный рецензент труда Голубинского, коллега последнего по специальности истории русской церкви в Киевской Дух. Академии, И. И. Малышевский (в обширном Отзыве на Уваров. премию. СПБ 1883 г.). После столь авторитетной зашиты подлинности самого факта происхождения Уставов от Владимира и Ярослава, нам открывается возможность строить некоторые обобщения о развитии церковного суда даже и на основании видоизмененных со временем текстов. Летопись сообщает, то креститель Руси свое клятвенное завещание о десятине доходов в пользу храма Пр. Богородицы "написав положи в церкви сей." Это почти прямое указание на Церк. Устав кн. Владимира, ибо с этого пункта о даровании десятины он и начинается, а к этому прибавляется и второе: дарование епископам права суда по серии дел и над серией лиц.

Круг лиц, имевших еще при Владимире отойти в ведомство церковного суда, создался сам собой вместе с водворением на Руси христианства. Как показывают существующие списки Устава, это были такого рода преступления, которые не считались преступлениями в языческой Руси: таковы различные нарушения христианских правил семейной жизни, плотской нравственности, уважения к святыне, вера в чародеяния и т. п. Все эти пороки епископы начали преследовать независимо от светской власти в силу своих пастырских обязанностей и прав, но князь Владимир, близко принявший к сердцу интересы христианства, и сам взглянул на все эти деяния с христианской точки зрения, как на преступления, и, по заведенному обычаю, обложил их пошлинами, оставив и дела и пени в ведении епископов, ни мало не нарушая тем материальных интересов гражданских судей, область которых осталась незатронутой. Кроме того, духовенство и некоторые другие разряды людей, тесно примыкавших к церкви, также отошли в собственную судебную область епископов. Так, в начале, надо полагать, с удобством размежевались области того и другого суда, и суд церковный устроился приспособительно к уровню юридических понятий наших предков.

С течением времени первоначальная сфера епископского суда стала расширяться еще более и, конечно, уже на счет области суда гражданского, потому что после того, как исчерпан был круг преступлений собственно церковных, другой области не оставалось. Усиленный шаг в этом направлении был сделан специально для митрополичьей области при князе Ярославе. Но если, говорит Голубинский, "со всякими усилиями можно еще доказать подлинность Устава Владимира, то никакими усилиями нельзя доказать подлинность устава Ярославова, так что самая попытка делать это была бы оригинальным упорством и ничего более." Однако же, авторитет Ключевского и Малышевского уполномочивает нас немного поупорствовать. Устав Ярослава сохранился до нас в гораздо меньшем количестве списков, чем Устав Владимиров, причем самый ранний из них относится к XV в.; поэтому не все подробности его могут иметь одинаковую древность. Он представляет собой довольно обширный и скрупулезный список преступлений против христианской нравственности, подлежащих суду митрополита и обложенных каждый определенной денежной пеней в его пользу. Некоторые из этих преступлений считаются настолько строго-духовными, что наказуются только епитимией, а другие, напротив, настолько преступлениями церковно-гражданскими, что судятся совместным судом митрополита и князя и оплачиваются двойной пошлиной в пользу того и другого. Здесь суду митрополита подчиняются различные виды суеверий, грехов против плотской нравственности, драк, обид, краж и т. п. Начало устава, против которого прежде всего направлена отрицательная критика, следующее: "Се аз князь великий Ярослав, сын Володимерь, по данью (вар. по записи) отца своего, сгадал есмь с митрополитом с Ларионом, сложил есми с греческим Номоканоном, аже не подобает сих тяж судити князю и боярам; дал есмь митрополиту и епископам те суды, что писаны в правилах в Номоканоне, но всем градом и по всей области, где крестьянство есть." Здесь говорится, что Ярослав сложил свой устав по данью или записи своего отца. Но является вопрос, если Владимир имел намерение написать такой устав, то что за стать ему была откладывать это дело и поручать его своим детям? Недоумение это едва ли не плод недоразумения. Не говоря уже о том, что подобная же несомненно достоверная грамота Ростислава Смоленского написана именно по завещанию "по повелению" его отца, в древнейшем списке Ярославова Устава, представляющем в тоже время, как показывают некоторые внутренние его особенности, и древнейшую его редакцию, сказано: не по завещанию или "записи," как в других списках, а "по данью." Это слово может буквально значить "дание," "дарование," т.е. Ярослав хочет сказать, что устраивает суд церковный сообразно с теми льготами и условиями, какие "даровал ему еще Владимир," причем может разуметься здесь и письменный устав последнего, как вероятно и понимали это позднейшие редакторы, заменившие слово "по данью" выражением "по записи."

Вообще, если Голубинскому была в корне непонятна причина, побудившая кн. Ярослава давать Киевской церкви судный устав, уже данный его отцом Владимиром, и потому он придирался ко всякой детали, казавшейся ему абсурдом фальсификата, то для нас основная причина появления Ярославова акта ясна. И при свете ее все прежние защитительные аргументы Ключевского и Малышевского приобретают сугубую твердость. 1037 год при Ярославе был годом новой конституции для русской церкви. Конституция, данная на имя Десятинного храма, в сущности должна была быть отменена и переведена на имя ново учрежденной митрополии греческой. Вероятно, митроп. Феопемпт этого и требовал. Но для Ярослава и русского духовенства это было слишком грубо и неприемлемо. De facto митрополит был обеспечен. Но de jure новый устав все еще не утверждался. Вот почему, когда Феопемпт отъехал в Византию, а Илларион демонстративно избран на митрополию, лишь тогда полюбовно, и в русском духе, утверждается Устав, не отменяющий прямо Десятинных привилегий, но фактически их сокращающий и усиливающий доходы новой митрополии путем расширения пределов митрополичьего суда и обложением всех относящихся сюда преступлений повышенными

пенями. Эта значительность пеней Ярославова устава в пользу митрополита кажется Карамзину и Голубинскому несообразностью, тогда как это просто система косвенных налогов, неизбежная именно на территории Киевской области (в собственном смысле "Русь" - земля Полян), где десятина шла по завету Владимира на храм, в котором покоился его прах. В том-то и дело, что в очень разнообразных по составу списках Ярославова Устава мы имеем дело не просто с судно-пошлинными росписями, но с фрагментами сложной и компромиссной митрополичьей конституции, вырабатывавшейся в течение долгого времени с момента появления в Киеве митр Феопемпта. Так, интереснейшая западнорусская редакция Устава Ярослава, изданная в "Акт. ист. Зап. Рос.," I, № 166 и у Бенешевича. "Сборник," 1915 г, с. 89, датируется как раз 1037 годом (лето 6540-е), что = 1032, явно обычная описка: SУМЕ, где последнее Е принято не за цифру 5, а за окончание порядкового числительного, т.е. за "сороковое." - Значит, нужно читать полностью: 6545, т.е. = 1037. Первый пункт этой конституции гласит: "1. Прежде убо всех, все епископы княжения нашего, его же нам Господь покори, да повинуются преосвященному митрополиту Киевскому во всем под извержением от сана и отринутием от престол их." Эта статья явно гарантирует авторитет нового начальника над церковью путем поддержки его княжеской властью, в предположении оппозиции епископата, ибо канонически элементарно и излишне об этом говорить в уставе - чтобы епископы повиновались своему митрополиту. Такая статья объяснима только из обстоятельств принудительного введения греческой митрополичьей власти.

Во вступлении к уставу говорится: "Се аз кн. Ярослав - судих написать сия номоканоны и свиток соблюдения ради опасного правил святых апостол и свв. богоносных отец, да не попираемы будут от неискусных." Это тоже не дело княжеской власти. Но, видимо, митрополит-грек, желая подчинить режим в русской церкви строгой греческой канонике, побуждал Ярослава подписать в своей княжеской конституции и общее обязательство ввести в действие упоминаемую здесь кормчую: каноны и номоканоны. Это тоже напоминает обстановку реформы 1037 года. Замечательна подробность, не обратившая на себя внимания критиков, что в данном Уставе совсем нет речи о суде епископском вообще, как то ясно выражено в церковном уставе Владимира, а о судах данных только митрополиту, титул которого последовательно и упоминается чуть не в каждой статье устава ("судити митрополиту," "митрополиту 6 гривен," "князю с митрополитом на полы" и т. п.). А если и сказано в вышеприведенном заглавии устава "дал есмь митрополиту и епископом те суды," то слово "епископом," как несогласное с внутренним содержанием самого устава, следует считать за позднейшую прибавку, когда Ярославов Устав вероятно пытались применить к практике суда епископов вообще. Специальное назначение Ярославова Устава для митрополичьей области объясняет нам и тот факт, почему он дошел до нас в меньшем числе экземпляров, чем общий по содержанию, т.е. не столь удобный в судебной практике, но несомненно имевший общецерковное значение, Устав Владимира.

Два признака подложности Устава Ярославова проф. Голубинский выставляет, как "совершенно и безусловно решительные." Во-первых, расширение суда митрополита над мирянами по преступлениям уголовным до такой степени, как у нас это не могло быть во времена Ярослава и несомненно не было никогда и после этого; разумеются разнообразные виды краж. Но не следует упускать из виду, что весь отдел о кражах причисляется в Ярославовом Уставе не к собственно церковному суду, а к суду смешанному, т.е. совместному с судом княжеским, а затем такое необычайное расширение вызывалось исключительными, как мы указали, побуждениями и простиралось не на всю русскую церковь. Во-вторых, почтенному профессору представляется чем-то небывалым, невозможным и противным человеческому разуму часто употребляемое в Ярославовом Уставе двойное наказание за одно и то же

преступление: денежным штрафом в пользу митрополита и казнью со стороны князя. Но Ключевский указал ему на пример двойных наказаний и в Западной Европе и на многие случаи этого рода в последующем русском законодательстве, а княжескую казнь советовал понимать согласно с данными Русской Правды в смысле того же денежного штрафа, потому что, по его мнению, казнь и казна - слова одного корня. Появление Устава Ярослава Голубинский предположительно относит к рубежу между киевским и московским периодам нашей истории, т.е. к концу XIII или началу XIV в. Между тем, в самом содержании памятника отыскан достоверный признак, по которому одна из уцелевших до нас редакций устава несомненно принадлежит первой половине XII в. Дело в том, что в одной группе списков за некоторые преступления полагается в пользу митрополита 40 гривен, а в другой - в тех же случаях 100 гривен. Во всех подобных документах размеры штрафов обыкновенно менялись соответственно переменам древнерусского денежного курса. По известиям летописей, единственное по своей резкости падение ценности серебряной гривны произошло в короткий промежуток времени от половины XII в. и до XIII в., тогда как в первой половине XII в. она равнялась по весу ⅓ фунта, в нач. XIII в. из одного фунта серебра выходило уже 7S гривен, т.е. гривна упала в цене в 2S раза против прежнего. Принимая во внимание тождество с этой цифрой пропорционального отношения между 100 и 40, т.е. то обстоятельство, что 100 больше 40 в 2S раза, твердо заключаем отсюда, что штрафные списки одной из сохранившихся редакций церковного устава Ярослава составлены в XIII столетии, а другие не позже первой половины XII века.

Таким образом, церковные уставы князей Владимира и Ярослава, хотя и покрылись от долгого практического употребления их разновременными и позднейшими наслоениями, тем не менее содержат в своем составе первоначальную подлинную основу. В их теперешнем виде они по преимуществу говорят нам о том, как расширились границы церковного суда к концу до-монгольского периода, так что более точным показателем постепенности этого расширения служит позднейшая их по происхождению, но за то неизменно сохранившаяся до нас, грамота по данному вопросу Ростислава Мстиславича князя Смоленского, написанная им в 1150 г. для своей епископии. Из нее явствует, что в половине XII в. суду епископов, отчасти совместному с судом княжеским, подлежали следующие дела: 1) о разводе, 2) о двоеженстве, 3) о браках в недозволенных степенях родства, 4) об умычке девиц, 5) о колдовстве, 6) о драках между женщинами и еще о каких-то двух предметах, весьма невразумительно указанных.

Текст грамоты дает знать, что князь Ростислав не вновь устанавливает права епископского суда, а только подтверждает их в том виде, как они установились ранее его: "а тяж епископлих," пишет князь, "не судити никому же, судит их сам епископ," т.е. некоторого рода судебные дела называются прямо "епископлими" по их раннейшей принадлежности к компетенции епископов. И действительно, в настоящем памятнике, как предполагали мы о начальном моменте образования сферы церковного суда, в ведение епископов отписываются преимущественно такие преступления, которые не считались преступлениями в язычестве.

Но на данных этого документа еще трудно уловить ту общую идею, под руководством которой постепенно расширялся круг епископского суда за счет суда гражданского; почему, напр., здесь суду епископов поручаются драки между женщинами и почему епископ участвует в делах об умыкании? Чтобы уловить эту идею, необходимо расширить свои наблюдения, т.е. обратить внимание на весь состав дел епископского суда, как он сложился к концу изучаемого периода. С этой целью обращаемся прежде всего к тому же Уставу кн. Владимира в его существующем виде. Кроме преступлений, явившихся с введением христианства, по нему епископский суд ведает и такие гражданские (в общем

смысле слова) дела, как 1) споры о приданном, 2) тяжбы между мужем и женой об имении, 3) зубоежа (т.е. вероятно укушение зубами в драке), 4) драки между сыном и отцом, дочерью и матерью, снохой и свекровью и т. п. Из приведенных данных можно уже с вероятностью выводить ответ на поставленный нами вопрос. Но предварительно сделаем к этому еще некоторое добавление. Наблюдая за пространством епархиального суда впоследствии, в московский период, замечаем еще большее расширение его по сравнению с границами, проведенными во Владимировом Уставе. Думать, чтобы это расширение произошло только в московский период, представляется маловероятным. Московские князья, при всем их благочестии и покорности церкви, в тоже время были ревностными блюстителями принадлежащих им прав власти, которыми они не склонны были делиться ни с кем. Охотно признавая все прежде установившиеся привилегии церковной иерархии, они могли продолжать честить ее всячески, но только без ущерба своей власти. Таким образом вернее полагать, что пространство епархиального суда периода московского установилось еще до последнего т.е. к концу изучаемого до-монгольского периода. Новые гражданские дела, входившие тогда в состав епископского ведомства, были такого рода: 1) дела кабальные и жалобы между господами и рабами, 2) жалобы между мужьями и женами, родителями и детьми, 3) дела об усыновлении, 4) о незаконных детях и некоторые другие. Обращая внимание на характер всех вышеуказанных дел и преступлений, отданных постепенно гражданской властью суду епископскому, находим в них то особенное свойство, что для удовлетворительного решения их недостаточно было одной юридической формальности, но желательно было более интимное отношение к делу, - обращение к совести и нравственному настроению тяжущихся сторон. Для всего этого необходим был нравственный авторитет, каким облечены были только лица духовные. Следовательно, все отмеченные судебные дела как бы сами в себе имели тенденцию стать подведомыми суду церковному. Но каким образом, все-таки, власть гражданская поступилась ведением этих дел в пользу епископов, это можно несколько уяснить себе таким соображением. Суд представляет такую функцию общественной жизни, которая и при всех существующих сложных порядках государственного судопроизводства может иметь, по свободному произволению тяжущихся, совершенно патриархальную постановку. Если сами судящиеся находили для себя более удобным искать решений известных тяжб у лиц духовных, то они могли прибегать к ним вначале просто как к уважаемым третейским судьям. А затем, как известно, всякая давность per usum или abusum создает право, и епископы с течением времени сделались по многим гражданским делам законными, признанными князьями, судьями.

С большим удобством и с большой быстротой, надо полагать, распространилось право епископского суда **не на всех мирян по некоторым** делам гражданского характера, а - **на** некоторых **людей** по **всем** делам, не только церковным, но и гражданским. Именно потому, что лица этой последней категории составили собственное ведомство церкви: "людей церковных, богадельных." По Уставу Владимира сюда принадлежали: 1) монашествующие, черное духовенство и белое с семействами, 2) миряне, служившие церкви - просвирни, лекаря (в новгородской грамоте Всеволода Мстиславича: "свещегас," т.е. церковный прислужник), 3) люди убогие и вообще призреваемые церковью - странники (лечец, хромец, вдовица, задушный человек, т.е. холоп, пожертвованный церкви господином в услужение на помин души, "прощеник"). Последний термин составляет некоторую загадку. По словам Герберштейна, в XVI в. русские толковали ему это слово в смысле обозначения лиц, отмеченных каким-нибудь чудесным исцелением - eos qui miraculum ab aliquo sanctorum acceperint, - так толкует и преосв. Макарий. Но в до-монгольскую пору едва ли была заметная категория таких лиц, потому что чудотворных икон еще почти не появлялось, а мощи были в одном только Киеве. Поэтому Голубинский обращает внимание на замечание Маржерета (нач. XVII в.), что "в России есть особенный

орден, состоящий из людей, которые, предчувствуя приближение смерти, были соборованы маслом, однако не умирали. Такие люди обязываются носить до самой кончины платье, похожее на монашеское, что считается очень богоугодным делом." Этих то людей Голубинский и переносит в до-монгольскую эпоху и разумеет под прощениками. Нам думается, возможно более буквальное понимание разбираемого термина. Из Русской Правды видно, что несостоятельный должник в древней Руси становился полным холопом своего кредитора. Но кредиторы, по истечении некоторого времени порабощения, под влиянием церковной проповеди, внушавшей милосердие к рабам, и для спасения своей души, прощали должнику долг и пускали его на свободу. Замечательно, что в нескольких редакциях грамоты Всеволода Мстиславича, представляющей буквальное повторение с добавлением Владимирова Устава, пишется не "прощеник," а "пущеник." Таких людей могло быть значительное количество, и по только что упомянутой грамоте именно лица такого юридического и экономического положения и приписывались к обществу призреваемых и судимых церковью. По новгородской грамоте принадлежали к церковным людям "изгои." Это - неграмотный попович, выкупившийся холоп, обанкротившийся купец и осиротевший князь.

Историки, однако же, весьма сомневаются, чтобы все исчисленные здесь разряды лиц и еще вышеуказанные разряды дел действительно всегда судились церковным судом. Так, напр., в несомненно достоверном документе - в смоленской грамоте кн. Ростислава, из мирян церковными людьми считаются только прощеники и больше никто. С другой стороны, некоторые данные Русской Правды и случаи из судебной практики XIV в. заставляют думать, что не везде без конкуренции с светскими судами церковь на деле осуществляла столь широко очерченный круг приписанных ее ведомству дел, что длинные списки последних есть до некоторой степени только pium desiderium духовенства, сознавшего свою силу во вновь обращенной к христианству стране. Ссылка княжеских уставов на Номоканон также помогает в этом убедиться. Дела и лица церковного ведомства составителями уставов, а особенно их позднейшими духовными редакторами, во многих случаях выписывались отвлеченно из греческих законов без соответствия с русской действительностью. В Уставе Владимира и за ним во Всеволодовой грамоте к ведомству церкви наравне с монастырями причисляются "больницы и странноприимницы." Так как ни из каких других русских памятников ничего неизвестно о подобных учреждениях при церквах в те времена, то видят здесь списывание с греческих порядков, отраженных в Номоканоне. Может быть некоторые зачатки подобных пристанищ для нищих и странников при церквах и монастырях и давали к тому основания.

Так обстояло дело с судебными правами русской иерархии. Об установлении ее имущественных прав скажем несколько ниже, а теперь перейдем к другой категории частных законов русской церкви, раскрывавших некоторые обязанности ее членов, т.е. законов чисто церковного происхождения. Частная чисто церковная законодательная деятельность русской церкви не представляла никакой канонической коллизии с ее зависимостью от Константинопольского патриарха. Всякая митрополия, даже всякая епископия имеет в известных пределах право и нужду законодательствовать для благоустроения церковной жизни внутри себя. Русская церковь не могла в до-монгольское время не создать для себя своих собственных узаконений, тем более, что это было время ее первоначального устройства. Но благодаря, вероятно, устному способу законодательства, немногое было записано и еще менее сохранилось до нашего времени. Характер официальных законодательных документов имеют только два памятника: "Правило церковное вкратце" митр. Иоанна II (+ l089 г.) и краткое постановление Новгородского архиеп. Илии (1165-1186), сделанное им совместно с каким-то белгородским епископом.

Первый памятник написан митр. Иоанном в ответ на вопросы черноризца Иакова на греческом языке, как показывают отрывки греческого текста "Правила," найденные А. С. Павловым в Одессе и Венеции. Наставления митрополита Иоанна касаются вопросов веры и богослужения, жизни духовенства, дел семейных и отношений к иноверцам. На содержание их нам придется делать ссылки в дальнейшем изложении. В издании преосв. Макария (Ист. II-2, 569) "Правило" занимает 7 страниц и распадается на 35 постановлений. Тон постановлений повелительный и за проступки указываются наказания не только духовные, но иногда и телесные.

Постановление Новгородского архиепископа дает разъяснение для двух исключительных случаев при совершении таинства Евхаристии (М. Макарий. Истор. III-2, 239).

К этой же категории можно, пожалуй, отнести открытое и изданное Павловым (Ж. М. Н. Пр. 1890 г. октябрь), поучение Новгородского архиепископа Илии-Иоанна (1165- 1186 г.), произнесенное пред священниками, вероятно, в первое воскресенье поста, называвшееся "сборным," потому что тогда к этому дню приурочивались ежегодные епархиальные съезды или соборы приходских священников в кафедральный город для получения наставлений и инструкций от епископа. Некраткое наставление еп. Илии касается многих пунктов пастырской практики.

Все другие канонические памятники Киевского периода принадлежат к разряду произведений частных лиц, хотя некоторые из них имели, вероятно, на практике значение действующих законов. Таково знаменитое "Вопрошание Кириково," помещенное в Новгородской кормчей XIII века.

"Вопрошание" имеет вопросно-ответную форму и распадается на три отдела: вопрошание Кириково, Савино и Ильино, т.е. принадлежит трем лицам, обращавшимся с каноническими вопросами к современному им новгородскому еп. Нифонту (1130-1156) и к некоторым другим авторитетам. Практическое употребление имел, по всей видимости, и так наз. "Устав белеческий" (т.е. для мирян), приписанный Голубинским митр. Георгию (ок. 1070 г.), но как убедительно доказано Павловым (Прав. Обозр. 1881 г., № 2), ему не принадлежащий - объемистый памятник по преимуществу морально-обрядового содержания и в своей основе южнославянского происхождения. Сюда же можно отнести небольшое послание преп. Феодосия Печерского к вел. кн. Изяславу Ярославичу о заклании животных для пищи в воскресный день и о посте в среду и пятницу.

Средства содержания высшей иерархии.

Княжеские узаконения по церковным делам имели еще то важное значение для русской церкви, что полагали начало материальному обеспечению иерархии. На Руси христианство введено было государственной властью. Никакой паствы, добровольно расположенной содержать церковную иерархию на первых порах, понятно, не было. Поэтому забота о материальном обеспечении духовенства падала на государственную власть с необходимостью. В древней церкви иерархия содержалась всецело на добровольные приношения христианского общества, но в промежуток времени от Константина Великого и до Юстиниана Великого она пользовалась и некоторой долей государственного обеспечения. Затем была снова предоставлена своим собственным церковным средствам. Высшая иерархия таким образом в Византии содержалась от следующих статей. Во-первых, доходами от недвижимых имений; во-вторых, приходскими доходами от своих кафедральных церквей; в-третьих, платой за требы,

которые епископы исправляли не только для своих ближайших прихожан, но и для прихожан всей епархии; в-четвертых, ежегодным сбором с мирян всего епархиального округа. Эта епископская дань, называвшаяся "канониконом" (или в соответствие с гражданским названием - καπνικόν, οτ καπνός = дым, у сербов: дымница) собиралась епископами деньгами и натурой при их личных обходах своей паствы. Наконец, ежегодную также дань платило епископам и приходское духовенство дань называвшуюся έμβατοίκιον = входное, вступное, в техническом значении - "аренда." Таким образом епископы, поставляя священников к приходам, смотрели на этот акт до некоторой степени как бы на отдачу своего имения в аренду.

У нас основной статьей архиерейского обеспечения сразу же явилась государственная привилегия на десятину от княжеских доходов. Летопись прямо говорит о даровании при св. Владимире десятины только Киевскому Богородичному храму. Практика до-монгольского периода и прямые свидетельства всех подлинных и интерполированных документов того времени делают несомненным, что тем же св. Владимиром установлена десятина и для всех епископий. Десятины не было у греков. Но у них в учительной литературе есть мысль, что, по примеру ветхозаветной церкви, десятая часть доходов есть идеальная богоопределенная норма для всякого верующего при его жертвах на церковь. Мысль эта встречается и в учительных произведениях до-монгольского времени. Но кн. Владимир и просто знал от западных христиан о десятине Карла Великого и взял ее в пример. На западе десятина бралась и со всего населения. На Руси народ был еще не крещен. И потому по необходимости десятина явилась только правительственной, так сказать "казенной." Определяя десятину церкви св. Богородицы, Владимир, по словам летописи, выразился так: "даю церкви сей от именья моего и от град моих десятую часть," т.е. дарованная жертва назначалась, во-первых, из личных имений князя и, во-вторых, из его государственных сборов, каких, - точнее здесь не определяется. Вероятно такая же десятина установлена кн. Владимиром и для епископий. В 1137 г. новгородский князь Святослав Ольгович издал грамоту с специальной целью определения для своего епископа десятины и засвидетельствовал в ней, что дедами и прадедами его назначена епископам десятая часть "от даней и от вир и продаж, что входит в княж двор всего"; т.е. решительно от всех составных частей княжеских доходов. "Дани" - прямые налоги, "виры" - судебные штрафы и пошлины; "продажи" - торговые барыши, потому что торговля - существенно характеризующее древнерусского князя занятие. В первое время завет Владимиров вероятно выполнялся буквально. Но с течением времени удельные князья, вместе с ослаблением своей зависимости от Киева, внесли ограничения в размеры епископской десятины. Так, напр., Ростислав Мстиславич очень сильно уменьшил десятину для своей Смоленской епископии. Он снял совершенно со счетов и торговые и судебные доходы и даже главный вид дани - полюдье, и выделил десятину епископам только из остальных сортов податей. "Се даю," пишет он в своей грамоте 1150 г., "святей Богородице и епископу десятину от всех даней смоленских, что ся в них сходит чистых кун, кроме продажи и кроме виры и кроме полюдья." О десятине из личных имений после св. Владимира уже нигде не упоминается. Порядок получения десятины епископами был таков. Десятина от имений княжеских - по-видимому натуральная, там, где она была, вероятно доставлялась епископу без хлопот с его стороны. Равным образом и денежная десятина (судебная и торговая) получалась епископом единовременно по сведении годовых счетов на княжем дворе. Третью часть десятины - с даней или податей поручено было епископам собирать самим. Для этой цели со стороны князей делались соответствующие распоряжения и вычисления и выдавались епископам окладные оброчные росписи, по которым те и производили сборы. Образцы таких росписей мы имеем в названных грамотах князей Ростислава Смоленского и Святослава Новгородского. Вероятно, так устроено было дело во избежание недоразумений между князьями и епископами, потому что обычные недоборы податей вынуждали бы первых

выплачивать вторым причитающуюся по математическому расчету цифру из своего кармана. Как бы то ни было, но такой порядок самостоятельного сбора епископами десятины на практике уравнял наших епископов в форме получения обеспечения со своих прихожан с епископами греческими. У нас явилось, таким образом, подобие греческой епископской дани с мирян, которая перешла потом в Московскую Русь, уцелев после прекращения самой десятины. Если бы данная часть десятины выдавалась епископам вместе с другими частями самими князьями, то она исчезла бы со временем, как исчезли и те княжеские части, и тогда перешел бы к нам из Византии "каноникон." Но последний представлял бы собою уже совершенно новый налог на народонаселение, между тем как десятина, собиравшаяся русскими епископами, не являлась новым бременем для народа и была только выделенной частью прежней привычной княжеской подати. Полное исчезновение десятины со времени монгольского нашествия объяснимо переобременением княжеской казны данями в пользу завоевателей, переходом податного контроля в руки баскаков - татарских сборщиков податей и жертвенной сострадательностью русской иерархии в отношении к своим родным князьям, попавшим в тяжелое финансовое положение. Но на собирание самими епископами их "епископской дани" монголы по их религиозности смотрели благосклонно и покровительственно

Другой статьей епископского обеспечения, в параллель Византии, у нас явились недвижимые имущества. Получались они, главным образом, путем пожертвований со стороны князей, а затем, вероятно, и путем покупок, как на церковные суммы, так и на личные, когда епископы были богатыми. В последнем случае, если выполнялись у нас канонические правила, их имущества оставались по смерти при кафедре. Документально известны только случаи первого рода, т.е. пожертвования князей. Поэтому недвижимые имущества церквей в изучаемую эпоху еще нельзя представлять себе особенно многочисленными. Князья приписывали к епископиям земли, села, целые города. Так, Ростислав Мстиславич в своей грамоте отчисляет смоленской епархии два села и несколько других земельных угодий. Андрей Боголюбский дал своей кафедральной Успенской церкви "слободы купленыя и с даньми и села лепшая" (1158 г.); последние называются под 1176 г. "городами." Никон. лет. под 1123 г. называет митрополичий "город" Синелиц. Церковное землевладение того времени можно представлять в двояком виде: или а) оно ограничивалось усадебной формой хозяйства в виде фермерства, причем работы исполнялись холопами, или наймитами, или в) на землю садились арендаторы-крестьяне и тем полагалось начало церковному владению населенными вотчинами, которое так пышно расцвело в последующий московский период. Из документов несомненно только первое. Вот как описываются пожертвованные смоленской епископии именья в грамоте 1150 г.: "село Дросенское со изгои и с землею; село Ясенское с бортником и с землею и с изгои; земля в Погоновичах Моншинская; озера Никоморская и с сеножатиями... на Сверковых лугах сеножати; озеро Колодарское, в Смоленске на горе огород с капустником (т.е. огородником) и с женою и детьми; за рекою тетеревник (далее, вероятно, пропуск лица) с женою и детьми." Все это признаки усадебного хозяйства; изгои - не настоящие насельники, а просто несостоятельные приживальщики. В постановлениях Владимирского собора 1274 г. есть также указания на личные сельскохозяйственные занятия епископов, именно - жалобы на то, что они сгоняли на эти работы свободных нищих, живших при церквах. Но указания на церковные "слободы" и "города" дают основание заключать, что они были уже первыми населенными вотчинами.

Приходские доходы епископов с кафедральных церквей предполагатотся сами собой; ими епископы должны были по преимуществу делиться с своими крылошанами

Что же касается плат за требы и до сих пор существующих в епископской практике у греков, где, напр., чуть не всякий считает своим долгом быть венчанным на брак и быть

погребенным непременно епископом, то у нас они, при условиях быстро создавшегося высокого положения епископов, стали случайными и редкими.

О постоянной дани епископам, собираемой с низшего духовенства, о греческом έμβατοίκιον никаких сведений из до-монгольского времени не имеем; однако, она существовала у нас в московскую пору и, может быть, получила начало еще в до-татарское время.

Несомненно в первый же период по греческому примеру у нас вошли в практику знаменитые ставленнические пошлины. которые в Византии еще со времени импер. Юстиниана были урегулированы законом и признавались делом вполне правильным. В постановлениях Владимирского собора 1274 г. встречаемся уже с случаями злоупотребления этими пошлинами. Таким образом, обеспечение русской высшей иерархии почти, по всем статьям уподобилось образцам, общим всему церковному Востоку.

Приходское духовенство.

В первоначальной истории этого слоя церковной иерархии у нас на Руси наблюдается резкий переход от одной крайности к другой. В то время как для Владимира Святого - создать постоянный контингент низшего приходского духовенства - составляло нелегкую задачу, спустя немного после того появляется чуть ли не перепроизводство рядового священства.

Кн. Владимир, приступая к устройству русской церкви, мог располагать еще малым количеством священников, как местных киевских, так и приведенных из Корсуня и Болгарии. Создать многочисленный класс кандидатов на священство у себя дома была неотложная необходимость. Старые историки обыкновенно бесхитростно цитировали то место летописи, где она рассказывает, что вскоре после возвращения из Корсуня кн. Владимир "послав нача поимати у нарочитыя чади дети и даяти нача на ученье книжное." Отсюда заключали, что дети набирались со специальной целью приготовления к священству. Не обращалось при этом внимания на ту несообразность, что нужда в священниках была безотлагательная, а здесь обучались дети, до возмужания которых приходилось бы очень долго ждать. Кроме того дети бояр ("нарочитые чади") нужны были для княжеской службы, и им совсем не улыбалась перспектива приходского духовенства. В понимании данного места необходимо согласиться с остроумным комментарием к нему Голубинского, который видит здесь указание на попытку кн. Владимира ввести среди детей нарочитой чади, т.е. бояр, а чрез них и во всем боярском сословии, не грамоту только, а настоящее просвещение, ту высокую образованность, какой украшалась Византия.

Таким образом, положительных сведений о мерах, принятых Владимиром для обеспечения вновь устроенной церкви достаточным количеством священнослужителей, не сохранилось. Необходимо думать, что как при набирании боярских детей в науку приходилось употреблять насилие, так и первые наборы кандидатов на священство имели характер государственной повинности, с ее неизбежной принудительностью. Будущие клирики приводились к архиереям и здесь проходили наскоро нехитрую науку грамоты, или только изустного способа совершения богослужения. Новгородский летописец, сообщая о смерти первого местного епископа Иоакима, прибавляет к этому: "и бяше ученик его Ефрем иже ны учаше." Вероятно сам летописец был из числа кандидатов на

священство, обучавшихся во время первых наборов при новгородской архиерейской кафедре. После таких экстренных мер не замедлили приступить и к систематической школьной подготовке будущих клириков. В 1030 г., сообщает летописец, "приде Ярослав к Новугороду и собра от старост и поповых детей 300 учити книгам," т.е. дети были набраны чрез старост из низшего сословия и у лиц, уже состоявших в клире.

Но вскоре княжескому правительству можно было оставить особые заботы о подыскании людей, пригодных для духовной службы, потому что они стали являться сами собой в большом изобилии. Как только было сознано, что христианство бесповоротно утвердилось на Руси и сделалось conditio sine qua non положения в обществе и государстве, а одним из таких положений явились многочисленные вакансии приходских клириков, то тотчас же явилось и соответственное спросу предложение. Значительную долю кандидатов на священство поставляло прежде всего само приходское духовенство из числа своих детей. Наследование профессии родителей их детьми составляет такой естественный и общераспространенный факт, что ему вся стать была иметь место и в данном случае. Усвоить богослужебную практику и грамоту, искусства по тогдашнему очень нелегкие, удобнее всего было детям духовенства, и на них стал устанавливаться взгляд, как на естественных преемников служения своих отцов. Уже Ярослав берет в обучение "от поповских детей," а грамота Всеволода Мстиславича Новгородского (около 1135 г.) считает сыновей священников, не умевших грамоте, за людей окончательно выбившихся из колеи, потерявших свое нормальное общественное положение, именно - причисляет их к "изгоям." Таким образом, начало сословности нашего духовенства коренится уже в самом древнем периоде русской церковной истории, а не есть явление совершенно новое. Но одними только детьми наличного духовенства первых поколений еще не могла быть удовлетворена быстро возросшая потребность в очень большом количестве приходских священнослужителей. Незавидное материальное и нравственное положение приходского духовенства (о чем ниже) не могло привлекать сюда высшие и обеспеченные классы и, наоборот, представляло недурную карьеру для низшего слоя народа, возвышая его над уровнем только физического труда. Прилив низов в среду клира стал обычным на Руси с самого же начала церковной жизни и несколько позднее был закреплен даже правительственными законами, которые старались удержать от поступления в священство, не говоря уже о служилых людях, даже тяглых крестьян, как лиц ценных для государства, и охотно предоставляли избирать служение церкви тогдашнему пролетариату: изгоям и бобылям. Такова грамота вел. кн. Василия Дмитр. митр. Киприану: "а слуг моих князя великого и моих данных людей в диаконы и в попы митрополиту не ставити" (Ак. Экспед. т. I, № 905).

Самый спрос на священников в до-монгольскую пору был чрезвычайно большой. Тогда не было еще никакой нормы, ограничивающей количество клира при каждой приходской церкви. Для прихожан было выгоднее иметь побольше священников, чтобы пользоваться, при наличности конкуренции, более дешевыми требами, а для епископов наибольшее число поставлений равносильно было наибольшему количеству ставленых доходов. Обе стороны, таким образом, сходились в том, чтобы размножать рядовое священство. Немалочисленный класс бедных людей, в свою очередь, стремился сюда в надежде на скудное, но все же некоторое обеспечение. Изобилие появившихся священников мы замечаем уже в летописной заметке под 1051 г., где сообщается, что Ярослав содержал у себя в селе Берестовом "попы многы," потому что "попы любяше повелику." А под 1159 г. встречаемся и с случаем злоупотребления епископами умножением священнических постановлений, как доходной статьей. В этом году ростовцы прогнали от себя еп. Льва "зане умножил бяще церкви, грабяй попы," т.е. за то, что он сверх всякой нужды, искусственно открывал приходские вакансии и замещал их за высокие пошлины. Было еще одно обстоятельство, которое весьма способствовало увеличению рядов низшего

духовенства. Это - перенятый от греков обычай, чтобы люди знатные и зажиточные имели у себя собственные домовые церкви. При дешевизне у нас деревянного материала и самой незатейливой простоте устройства таких церквей, причем они стоили не дороже всякой другой дворовой постройки, этот обычай нашел широкое распространение. Свидетельства летописей могут современному читателю показаться даже невероятными. Титмар Межиборский (Merseburgensis) к концу жизни кн. Владимира Св. (+ l015) насчитывает в одном Киеве - 400 церквей. По Никоновской Летописи при киевском пожаре 1017 г. сгорело до 700 церквей. Лаврент. Лет. для пожара 1124 г. дает цифру - 600 сгоревших церквей. Осмыслить эти цифры можно только многочисленностью церквей домовых, входивших в состав любой купеческой и барской постройки. "Так как содержать домового священника," по выражению Голубинского, "столь же ничего не стоило, сколько содержать одного лишнего лакея, и единственный расход на него составляла единовременная плата за посвящение, то необходимо думать, что вообще домовых священников или капелланов имели, если не положительно все те, то по крайней мере наибольшая часть всех тех, которых в позднейшее время стали называть общим именем дворянства, и, следовательно, необходимо представлять дело так, что в Киеве и потом во Владимире - средоточиях этого последнего, были целые тысячи домовых священников, что они были переполнены и, так сказать, кишели ими" (I, 1, 401). Так было это впоследствии в Москве. Дошло до того, что русские имущие люди находили более удобным обзаводиться не свободными, легко подвижными священниками, а посвящать своих собственных холопов и рабов, не освобождая их от неволи. Это побудило КПльского Патриарха Германа написать в 1228 г. киевскому митрополиту Кириллу II увещательное послание, в котором он пишет: "дошло до слуха нашего смирения, что некоторые в русской стране приобретают куплей рабов, даже и пленников, а потом отдают их учиться священной грамоте и возводят их по чину к священно достоянию приводя их к епископам, но не освобождая их наперед от рабства, так что и после священного поставления иереи бесчествуются рабьим именем."

Все указанные условия умножения низшего духовенства, стоявшие в связи с его сословным происхождением, сильно сбивали цену древнерусскому священнику, как члену общества, делали его совсем не крупной персоной. Срезневский (Древ. Пам. Письм. и Яз. с. 44) дает подпись попа до-монг. времени: "Демка"; I Новг. Летопись (1193) попа величает - "Иванкой." Уменьшительно уничижительные имена явно подчеркивают низкое сословное положение этих иереев, стоящих в ряду холопов, смердов, даже невольников. Цена рядовому священству была не высока еще и потому, что ко всем многочисленным кандидатам на священство по необходимости приходилось предъявлять самые скромные требования по части образования; приходилось довольствоваться умением совершать богослужение, безразлично - путем ли грамоты или даже наизусть. Правительственное обучение при архиерейских кафедрах вероятно прекратилось тотчас же, как исчезла первая необходимость насильственных наборов в церковный клир, и науку священства, желающие достичь его, начали проходить, кто где и кто как мог. Наравне с немногими образованными и начитанными священниками крупных городов (Киева, Смоленска, Новгорода), которые и во всех других отношениях составляли исключение, большинство приходского духовенства, судя по его подбору, по-видимому было столь же полуграмотным, как в XV в. при Геннадии Новгородском, и даже частично совсем безграмотным. Как известно, еще в XVIII и даже в первой четверти XIX столетия встречались у нас священники безграмотные, исполнявшие, хотя и не без изъянов, все службы наизусть (в казачьих областях за Доном и Волгой). Тем более это нужно предположить о до-монгольском времени, когда книжные средства представляли величайшую редкость. Если припомнить народных певцов, хранящих в своей памяти целые тысячи эпических стихов - ближайшим образом наших Олонецких сказителей или некоторые случаи из области личных наблюдений, когда какой-нибудь старичок слепец

безошибочно читает шестопсалмие и часы, не говоря уже о других мелких чтомых частицах богослужения, то указанное явление не представит собой ничего необыкновенного. Остается только подивиться, насколько стихийному человеку казался противным и тот невеликий умственный труд, какой требовался для постижения искусства чтения. Предпочитали медленное, путем долголетней практики, механическое затверживание наизусть со слуха всех церковных чинопоследований.

При большом спросе на кандидатов в священные должности, когда общество еще не в состоянии было дать их в изобилии, канонические условия были поэтому несколько шире обыкновенных. Во-первых, в согласии, правда, с греческим обычаем, бывали случаи поставления холостых священников. В "Уставе Белеческом" повторяется правило I Неокесарийского собора: "поп аще женится, преставити от чину." Хотя, может быть, здесь разумеется и вторичная женитьба после вдовства. Во-вторых, допускалось по нужде и прямое послабление брачных условий поставляемого. Простонародье того времени часто избегало барского, по его воззрению, обычая венчаться в церкви; отсюда многих ставленников приходилось венчать пред посвящением. Составленное на этот счет правило того же "Устава" следующее: "аще кто не венчался будет, недостоин поповства, да венчався с женою, станет попом, достоит бо ся венчати, аще и дети будут."

Кроме этого, по заведенному обычаю в Византии и у нас к приходским церквам поставлялись иеромонахи. На Востоке очень рано утвердился взгляд, что не всякий священник может быть духовником-исповедником, а только получивший на то специальное полномочие от епископа. Таков принцип и римо-католической каноники. Пользуясь этим, монахи с течением времени забрали в свои руки исповедную монополию, и в тех местах, где не было монастырей, для облегчения мирянам постоянного доступа к исповеди, ставились на приходы. Этот взгляд и этот порядок появился и у нас на Руси. У греков приходские монахи назывались игуменами, и наша летопись сообщает под 1178 г. о каком-то игумене Киевской св. Богородицы Ефреме; под 1175 г. об игумене Владимирской церкви св. Богородицы Феодуле (Ипат.), очевидно, духовниках этих церквей и в своих неоднократных выражениях "вси игумене и попове" вероятно разумеет тех же приходских иеромонахов. Эта исповедническая деятельность монашества явилась дополнительным фактором в том особом почитании монашества, которое столь характерно для русского простонародного благочестия.

С обеспечением приходского духовенства в начале повторилась та же история, что и с обеспечением высшей иерархии. Первое поколение низшего духовенства после крещения киевлян еще не имело пред собой паствы, расположенной содержать его, и забота о последнем естественным образом стала обязанностью самого князя - крестителя. Летопись по обычаю молчит о том, как поступил в этом случае Владимир, но говорит уже только о Ярославе (под 1037 г.), что он, усердно занимаясь устроением по своему государству новых церквей, давал им "от именья своего урок," т.е. княжеское казенное содержание или ругу (греч. термин ρώγα), Размер ее известен только по церкви Бориса и Глеба в Вышгороде, которая была, разумеется, на исключительном положении. По свидетельству Нестора ("Чтение о погублении"), Ярослав "повеле властелину града того даяти от даней церкви святую десятую часть." Эту десятую часть городских податей следовало вычислять или из тех 9/10, которые оставались за вычетом 1/10 в пользу митрополита, или, может быть ради этой церкви, Вышгород изъят был из митрополичьей десятины. Из этого примера можно предположить, что и вообще княжеское обеспечение новоустроенным приходам юной русской церкви было в определенной мере выдаваемо из городских окружных казначейств. Все последующие, быстро размножавшиеся по добровольному почину обществ церкви и их причты переходили вместе с тем на попечение этих самых обществ, и духовенство их устанавливало свои материальные

отношения к пастве по образцу восточно-церковных. Вероятно и многие из первенствующих приходов, обеспеченных на первых порах по необходимости княжеской казной, с наступлением в них нормальных взаимно-обязательных отношений между пастырями и паствой, также перешли на местный способ обеспечения своего духовенства.

Из приходов вновь открываемых были счастливые исключения, когда удельные князья не по необходимости, а по добровольному расположению, усиливали содержание их причтов особыми средствами. Пример мы видим в грамоте того же новгородского князя Всеволода Мстиславича, который переиздал для св. Софии новгородский Устав Владимиров - в грамоте, данной им около 1134 г. церкви Иоанна Предтечи на Петрятине Дворище, что на Опоках. Этой грамотой при Предтеченской церкви учреждалась автономная купеческая ассоциация, независимая от посадника и бояр, которым повелевалось не вмешиваться "ни во что Ивановское." В обладание этой купеческой компании отводилось определенное пространство земли вокруг церкви, которое предназначалось в отдачу на откуп приходящим из других русских областей гостям для производства торга. В притворе Ивановской церкви устраивались весы, на которых определялось количество всех привозимых сюда товаров. Как плата за право торговли на Ивановской земле, так и весчие пошлины поступали в компанейскую казну при данной церкви. Из этой казны и назначался определенный денежный оброк всему Ивановскому причту. Из тех же весчих пошлин назначалось содержание и церкви Спаса в г. Торжке, также почему-то покровительствуемой князем. Подлинность приведенной грамоты Голубинский отвергает на том основании, что князь Всеволод здесь титулируется "великим князем," "самодержцем," владычествующим "всею Русскою землею," а Юрьевский игумен - "архимандритом." Но все это позднейшие несообразные поправки - не более. Напротив, грамота в целом и в деталях так последовательна и передает о таком единственном в своем роде учреждении, что самая эта единичность, а не шаблонность, говорит против подозрений здесь фальсификации. Это убедительно доказывает проф. И. И. Малышевский. Грамота, учреждающая Ивановское купечество, скорее всего могла принадлежать именно кн. Всеволоду (Гавриилу) Мстиславичу. Как позднейшие западнорусские церковные братства сложились под влиянием западного Магдебургского права и цеховых учреждений, так и в Ивановской ассоциации новгородских купцов можно находить подражание известным им балтийско-немецким гильдам, которые также группировались около храмов, и имели своими почетными председателями герцогов и князей. Сам князь Всеволод поставлен был судьбой в весьма близкие отношения к одному из таких учреждений. Его родная сестра Ингибиорга была замужем за герцогом Шлезвигским Канутом Лавардом, который был президентом шлезвигской гильдии св. Канута. Всеволод не только мог быть знаком издали со своим зятем и покровительствуемым им учреждением, но по обычаю, как старший брат Ингибиорги, мог провожать ее к жениху в самую Данию, и, ознакомившись на месте с гильдией св. Канута, по ее примеру учредить такую же ассоциацию в своем торговом Новгороде под патронатом Иоанна Предтечи, храм которому он соорудил на собственные средства.

Обычное обеспечение приходского духовенства слагалось из следующих статей: 1) из добровольных приношений прихожан, 2) из сборов прихожан, производимых самим духовенством, 3) из плат за требы и 4) из доходов от недвижимых имуществ.

Добровольные приношения верующих, служившие в первобытной церкви единственным и вполне достаточным средством содержания иерархии, постепенно уменьшаясь, сохраняли однако же в некоторой мере свое реальное значение в Византии даже и в турецкое время (XVII в.). У греков по древнему обычаю такие приношения приносились в корзинах на вечерни пред праздниками. Название корзины - κάνεον - χάνουν перешло на самый дар, в ней приносимый. Кирик Новгородскнй называет

предпраздничные приношения канунами, сообщая, что в его время у нас кануны приносились на вечерни, а у греков на заутрени. Вот откуда родилось у нас название "канун" для обозначения дней, предшествующих праздникам.

Вторая статья доходов приходского клирика в своем историческом развитии представляет прямой контраст первой и усиливается пропорционально ее уменьшению. Раз ослабевало добровольное приношение прихожан, пастырю приходилось принимать на себя печальную инициативу "сбора" с нерадивой паствы. По некоторым известиям литургической литературы, и в до-монгольское время сбор производился три раза в год: в Пасху, в Рождество и в Петров пост.

О размерах **плат за требы**, кроме одного, не имеющего общего значения случая, мы ничего в изучаемый период не знаем.

Недвижимые имущества, какими обладали епископские кафедры, составляли, вероятно, привилегию немногих выдающихся церквей вроде Киевской Десятинной, которой принадлежал город Полонный. Причты всех остальных церквей только в том смысле получали доход от недвижимых имуществ, что часто, как землеробы по происхождению, могли возделывать и свою собственную землю, или отведенные им участки земли приходских общин.

Таким образом, по примеру всего православного Востока, наше приходское духовенство с самого начала получило неверное и скудное обеспечение, в контраст с Западом, где оно наравне с высшей иерархией получило определенную политической властью десятину со всего населения.

На Руси произошло еще оригинальное приращение состава церковного причта в лице нового члена - именно просвирен. У греков и до сих пор просфоры пекут все желающие по домам или покупают у обыкновенных булочников. Разносчики булочники, наравне с другими сортами своего производства предлагают также во всеуслышание и καλά προσφοράκια ! - хорошие просвирки! В половине XII в., при Кирике Новгородском у нас еще не было специальных просфоропеков при церквах. Просфоры покупались на рынках (в городах) и еженедельных праздничных торгах (по селам). А так как в ту пору по селениям был странный обычай печь хлебы чуть ли не раз только в неделю, то отсюда и проистекали непонятные для нас затруднения тогдашних священнослужителей, у которых то недоставало просфор для литургии, то они были крайне застарелые. Препод. Феодосий Печерский потому и возгорелся в юности желанием печь просфоры, что за недостатком их в Курске редко пелась литургия. Кирик спрашивает: "единою просфорою достоит ли служити"? Ответ: "аще будет далече, яко в селе, а негде будет взяти другое просфоры, то достоит; аще будет близ торг, где купити, то недостоит - а ежели како где не будет, по нужи достоит." Устав Белечский дает наставление: "проскуры аще изыдет 8 дней не пети ею," а "Вопрошание" гораздо снисходительнее, "просфорою, рече, достоит просфурмисати за две недели." Не легко изобретаются человечеством новые идеи. Так и из всех указанных затруднений русские догадались выйти спустя не одно столетие от начала своей церкви, именно когда-то в промежуток времени от второй половины XII в. до второй половины XIII в., потому что во Владимировом Уставе, находящемся в пергаменной Новгородской Кормчей XIII в., значится уже "проскурница." Вероятно эту роль приняли на себя женщины, уже ранее служившие церкви. У нас, как и у греков, женщины становились в церкви отдельно от мужчин, в задней части храма на возвышении, или на хорах (полатях). У греков этими отделениями - гинеконами заведовали диаконисы. Вероятно была эта должность по местам и у нас, и затем

послужила основанием к национальному нашему изобретению, так гармонирующему с духом русского благоговейного отношения ко всем предметам внешнего богопочтения.

Взаимоотношения властей, церковной и государственной.

Христианская церковь принесла на Русь новую идею: о религиозном учреждении, совершенно отдельном от государства, между тем как до этого здесь царило патриархальное сознание неразделимости всего национального и религиозного или смешение религии с политикой, причем родоначальники и князья считались в то же время и представителями народа пред богами. Уже по одному этому следовало ожидать на русской почве в той или иной мере слияния власти церковной и государственной, как отражения старых языческих понятий. Но для такого слияния двух областей существовали и другие, более близкие и конкретные основания. Сюда относится слабое развитие на Руси государственных понятий, причем светская власть не сознавала ясно границ своей компетенции и поступалась в пользу церкви некоторыми своими правами, руководясь лишь экономическими соображениями. В данном случае играло роль смешение частного права с публичным, дозволявшее правительству передавать в руки церкви некоторые отрасли своей деятельности на тех же основаниях, как оно дарило ей предметы частной собственности: земли, села, озера. Будь русская церковь преемницей западно-церковных традиций, она могла бы в таком государстве захватить в свое обладание немало политических прав. Но этого не случилось, потому что ей чужда была подобная тенденция, хотя в византийской империи епископы, помимо участия в светском суде, привыкли еще к очень важной государственной привилегии: - быть в подведомых им округах как бы высшими, поставленными от императора, контролерами над всеми действиями местной администрации и суда, уполномоченными противодействовать всяким несправедливостям и обидам. Русская действительность не представляла благоприятных условий для применения этой привилегии, потому что у нас везде, где был епископ, там был и сам князь или его наместник (посадник), чем наблюдательная роль епископа упразднялась сама собой. Однако, по обстоятельствам времени, русская церковная иерархия приобрела обычное право участия и вес во внутренней политике русского государства.

До-монгольский период в политическом отношении был периодом удельной жизни, с ее непрерывными междоусобными войнами, правонарушениями и вероломством. Русская иерархия, стяжавшая в народе авторитет высшей нравственной силы, не могла остаться совершенно в стороне от перипетий бурной политической жизни. Именно как влиятельная сила, духовенство прежде всего обращало на себя внимание самих борющихся заинтересованных сторон. Среди быстрых смен князей на великом княжении, или на каком-либо из столов удельных, тот князь чувствовал себя в более твердом положении, права которого брали под свою защиту представители церкви и наоборот. Поэтому князья-политики всячески старались ладить с местным духовенством, особенно, если дело их, как во многих случаях, было нечисто. Так, напр., в 1075 г. Святослав Ярославич Черниговский выжил из Киева своего несчастного брата Изяслава и сел на великокняжеском столе. Хотя с политической точки зрения этот поступок был вполне естественным, но с христианской - это было преступление. Поэтому, несмотря на расположение Святослава к духовенству, он мог всегда опасаться, что из среды последнего раздастся соблазнительный голос обличения его нехристианскому поступку. В предупреждение подобной неприятности предусмотрительный князь тотчас же по занятии Киева принялся за дела благочестия. Он является на торжество закладки Великой Печерской церкви, сам полагает начало копанию рва, оставляет богатый денежный дар и

затем жертвует Печерскому монастырю свое собственное село. Такая политика покорила ему сердца всей монастырской братии. Но неподкупный игумен Феодосий, не взирая ни на что, один выступил обличителем князя. И устно, и письменно Феодосий укорял его за нарушение братолюбия и справедливости в отношении к Изяславу. Считая последнего законным великим князем, игумен запретил поминать в своей церкви Святослава. Конфликт обострился до последней степени. Ждали гонения на преп. Феодосия, и сам он готовился к ссылке. Но, несмотря на такой явный политический бунт Печерского игумена, Святослав счел благоразумным ограничиться одной угрозой ссылки; на деле же достиг нужных ему результатов политикой уступок: смиренно принимал Феодосия с великой честью, объяснялся с ним, слагая всю вину на брата, и тем успокоил строптивого Печерского подвижника. Феодосий решил, наконец, по настоянию братии, поминать Святослава в церкви, хотя и после имени Изяслава. Но при свиданиях с великим князем не переставал уговаривать его примириться с братом.

Втянутая таким образом в круговорот внутренней политики русская иерархия могла избрать два пути деятельности: путь партийных пристрастий и соединенных с ними дипломатических интриг, или путь возвышенного, истинно-христианского нейтралитета. Летопись в пределах изучаемого периода сохранила нам только два случая недостойного поведения иерархов в политике. Из этих двух случаев лишь в одном епископ является сознательно вероломным политиком. В 1165 г. умер Черниговский князь Святослав Ольгович. По принятому порядку ему должен был наследовать старший сын старшего брата. Таким был новгородский князь Святослав Всеволодович. Но все партии сошлись на нежелании иметь его у себя князем, а призвать сына умершего князя Олега Святославича, сидевшего в Курске. К нему и было отправлено пригласительное посольство от лица вдовой княгини, бояр и епископа. А так как по обычаю того мятежного времени, из претендентов тот мог захватить княжеский стол, кто скорее на него пришел, то было в интересах задуманного плана - сохранить до времени в секрете факт смерти черниговского князя от Святослава Всеволодовича Новгородского. На этот предмет и дана была всеми избирателями клятва и в первую голову - самим епископом Антонием. Но он, вопреки крестному целованию, завел тайные сношения с Святославом Всеволодовичем Новгородским и приглашал его спешить в Чернигов. Летописец описывает этот случай довольно саркастически: "и целоваша Святого Спаса на том, яко не послатися к Всеволодичу Новугороду; первое целова пискуп Антон св. Спаса, и потом дружина, целоваша. И рече Гюрги тысяцкый: нам было не лепо дати пискупу целовати св. Спаса, занеже святитель есть, а нам ся онь не блазнити, занеже князи своя любил. И рече пискуп: того деля извещаюся пред вами, да Бог ми будет и Того Рождшая, яко не послати ми к Всеволодичу неким же образом, ни извета положити; паче же, сынове, вам молвлю, да не погибнете душою и будете предателе, яко Иуда. Се же молвяше им, лесть тая в себе: бяше бо родом Гречин." Олег Курский явился в Чернигов раньше Святослава Новгородского, но Святослав в конце концов добился от него путем переговоров уступки Черниговского стола. Хотя позднее такой оборот дела породил новую смуту, но все-таки коварная политика Антония достигла своей цели: он имел удовольствие сойтись в Чернигове с князем, до некоторой степени обязанным ему своим положением. Чтобы по справедливости уменьшить слишком темные краски, наложенные на портрет еп. Антония, надо принять во внимание сложную и страстную атмосферу момента в церковной политике специально. Иерархи были в разделении из-за Климента Смолятича. Антоний, как грек, естественно ревновал о правах и интересах своего вселенского патриарха. Как друг гонимых греков, он великодушно и братски давал у себя приют и убежище и непринятому Андреем Боголюбским епископу Льву Ростовскому и самому несчастному митр. Константину, так трагически умершему в гостях у Антония. В это время (1164) г.) за год до своей смерти (1165 г.), Черниговский кн. Святослав Ольговнч сговорился с Ростиславом Киевским снова проводить на митрополию Клима Смолятича. Это и

взорвало Антония и соблазнило его, путем коварства, отомстить русской национальной партии. Если ему "изменил" в последнее время Святослав Олегович, то казался еще щитом греческого принципа Новгородский князь Святослав Всеволодович, бывший под влиянием авторитета архиеп. Нифонта.

В другом случае, какой-то подозрительный маневр епископа остается не совсем ясным. Дело было в 1187 г. Рязанские князья (Глебовичи), притиснутые сильным соседом Всеволодом III Суздальским, для заключения мира обратились за третейским посредничеством к черниговским князьям и духовенству, тем более, что их земля входила в состав Черниговской епархии. Из Чернигова рязанские послы вместе с еп. Порфирием (неизвестным по национальности), пришли во Владимир. Всеволод склонился к миру и отправил своих бояр вместе с Черниговскими послами в Рязань для окончательных переговоров; но там еп. Порфирий вступил с рязанскими князьями в какие-то переговоры тайно от других послов и затем, опасаясь гнева Суздальского князя, поспешно убежал к себе в Чернигов. Он поступил в этом случае, по словам летописи, "не яко святительск, но яко переветник и ложь." Однако поступок Порфирия вероятно не так темен, как представляет его северный летописец, пристрастный к своему князю. Мирные условия, предложенные Всеволодом рязанским князьям, должны быть были нелегкие, и естественно, что епископ агитировал против этих условий, т. к. интересы рязанских князей были связаны с интересами его епархии.

Но если в приведенных редких случаях представители церковной власти увлекались на кривые пути политики, то справедливость требует засвидетельствовать, что в многочисленной серии других случаев русские иерархи вели себя с примерным достоинством, как представители христианской правды и мира. Их миролюбивому посредству обязаны предотвращением десятки жестоких княжеских ссор и кровавых столкновений. Не будем приводить множества примеров, сошлемся лишь на самые выразительные. Митрополиты-греки не уступали здесь один другому в доблестном служении христианской идее мира. Чуждые местных партийных пристрастий, они стояли за интересы всей земли русской и тем вполне оправдали пред русским народом свое иностранное происхождение. Митр. Николай уговаривал Владимира Мономаха прекратить возникшие усобицы (в 1097 г.) такими словами: "молимся княже тебе и братома твоима, не мозете погубити русськые земли; аще бо възмете рать межю собою, погани имут радоватися и возмут землю нашю, иже беша стяжали отцы ваши и деды ваши трудом великим и храбрьством." А митрополит Никифор II миротворческую деятельность русских иерархов считает специальной задачей их пастырского призвания. "Княже," говорит он (1195 г.) Киевскому Рюрику Ростиславовичу, "мы есмы поставлены в русской земле от Бога востягивати вас от кровопролитья." Миссию мира епископы выполняли не тем только, что давали перевес правой стороне, а становились на высшую точку зрения: старались и правых склонить к миру путем уступчивости и самоотвержения. Так, переяславский епископ Евфимий в 1149 г. со слезами увещевал Изяслава Мстиславича Киевского уступить крайней притязательности Юрия Долгорукого, говоря: "княже! смирися со стрыем своим; много спасенья примеши от Бога, и землю свою избавиши от великия беды." Для пресечения зла раздоров иерархи пускали в ход все меры пастырского воздействия. Не говоря уже о том, что все мирные договоры они скрепляли своим свидетельством и давали целовать крест примиренным сторонам. Они прибегали иногда и к мерам экстраординарным: предупреждали разрыв союзников произнесением проклятия на возможных зачинщиков разрыва, как это сделал Черниговский еп. Онуфрий по отношению к союзу князей Северских. Или, наоборот, разрешали от клятвопреступления тех, кто считал себя обязанным поднять оружие по крестному целованию. Так, когда в 1127 г. вел. кн. Мстислав Владимирович считал нужным на этом основании помочь Ярославу Святославичу добыть Черниговский стол от Всеволода Ольговича, то, за

отсутствием митрополита, Киевское духовенство взяло мужественный почин на себя. Всеми чтимый Андреевский игумен Григорий выступил первым. "На мя буди грех," говорил он Мстиславу, "аще преступишь хрестьное целование; то - льжее (дозволительнее), неже прольяти кровь хрестьянску." Для большего впечатления он собрал. затем весь иерейский собор, который также внушал Мстиславу: "на ны буди он грех; створи мир," и, - при всем нежелании, князь покорился их воле. Новгородские епископы аналогичную роль примирителей играли в своей республике во время раздоров между посадником и народом, или вечевыми партиями; кроме того брали под свою защиту преследуемых, так что "епископль двор" был там священным местом убежища.

Миротворческая деятельность русской иерархии и соединенные с ней посреднические и представительские обязанности, принимавшиеся ею сначала по собственной инициативе, очень скоро создали для иерархии специальное положение в сфере государственной жизни, именно - положение посланников. Духовные лица стали у князей самыми обычными послами, как во внутренних между княжеских сношениях, так и во всяких других случаях. Страницы летописей переполнены множеством указаний на эту роль епископов и священников. Вот для примера указатель политической деятельности в форме посольств одного только Новгород. еп. Нифонта: в 1134 г. он призывал в Новгород для успокоения тамошних волнений митрополита Михаила; в 1135 г. ходил в Киев мирить киевлян с черниговцами; в 1141 г. ходил в Киев с лепшими людьми за новгородским князем; в 1147 г. ходил к Юрию Долгорукому "мира деля"; в 1154 г. ходил к тому же Юрию просить в новгородские князья его сына. Кроме многочисленных примеров посольств епископов и священников по гражданским и политическим делам, можно указать и на некоторые выражения документов, откуда видно, что такое явление, особенно что касается священников, считалось даже за общее правило. В договоре смоленского князя с немцами 1229 г. читаем: "аще послови пригодится пакость или попови, во всякой обиде за два человека платити дань," или - в договоре новгородцев с немцами (ок. 1195 г.) "оже убьют таль (т.е. заложника) или поп новгородские или немецкие Новегороде, то 20 гривен серебра за голову." Если на Западе и в Византии в состав посольств обычно входили и лица духовного звания, то у нас они составляли центр и голову самых посольств. Светская посольская деятельность священников, надо думать, основывалась, кроме общей указанной причины, на том же, на чем держалось значение дьяков и дьячков. Последние, помимо своего служения в церкви, благодаря искусству чтения и письма, сразу же сделались нужными людьми в гражданском общежитии, будучи предшественниками тех канцелярских секретарей, которые впоследствии унаследовали их имя - "дьяки." Так было и на Западе; в Англии канцелярские чиновники и до сих пор называются клерками, т.е. клириками, "дьяками." Священники выступали в роли дельцов при князьях благодаря своей грамотности и сравнительной образованности. Само собой разумеется, что честь эта выпала на долю священников столичных, которые и заняли аристократическое положение в контраст с смиренными сельскими пастырями. Вначале священников приблизил к княжескому двору сам св. Владимир. По словам монаха Иакова, он нередко устраивал у себя пиры, первую трапезу на которых ставил митрополиту с епископами, священниками и монахами. О подобных сотрапезованиях священников с князьями встречаем и впоследствии случайное упоминание. Ипатская летопись при рассказе о внезапном нападении врагов на Белгород в 1150 г. замечает, что в то время князь белгородский пировал у себя во дворце с боярами и белгородскими попами. Галичский князь Владимир Ярославович, по сообщению той же летописи, отнял у попа жену и она стала его женой-княгиней. Голубинский по этому поводу делает догадку, что попадья могла понравиться князю на одном из его пиров. Вращаясь в придворных сферах, священники помимо посланнических полномочий вероятно приобретали в качестве дельцов - секретарей и вообще некоторое значение в гражданских делах; по

крайней мере несколько позднее в Галицком княжестве священники заняли даже официальный пост печатников или канцлеров при князе.

Благодаря участию в гражданских делах путем мирного посредничества, посланничества и частных пастырских советов, епископы к концу киевского периода постепенно заняли определенное и постоянное положение сотрудников князей в их государственной деятельности. На упомянутом договоре смоленского князя с немцами 1229 г. находится печать епископа. Епископский наместник Лаврентий присутствует на княжеском совете наравне с таможником и другими боярами по поводу возобновления смоленской Торговой Правды в 1284 г.; вместе с владычным наместником на том же совещании заседает и священник Андрей. Из письма рижского епископа, писанного тогда смоленскому князю, видно, что рижанам было известно важное значение епископа в Смоленске, и они считали его наравне с князем и боярами представителем земли. "Благословение от митрополита Рижского," читаем в тексте письма, "своему любезному сыну, князю великому Феодору и его детям и владыке и наместнику и всем боярам." В Галицко-волынском княжестве в это время епископы стали уже постоянными членами верховного княжеского совета.

Таким образом, юное русское государство во многих случаях охотно допускало к участию в своих делах представителей церковной власти, не злоупотреблявших его доверием, и до некоторой степени даже прямо вовлекало церковную власть в эти дела, не будучи в силах самолично справиться с ними. Это особенно касается сферы законодательства. Еще кн. Владимир Святой, по свидетельству летописи, совещался с епископами по вопросу о мероприятии против разбойников, потому что хотел быть согласным с духом новой религии и ее законами. Что это был не единичный случай, о том говорит митрополит Илларион в похвале кн. Владимиру: "ты, часто собираясь с новыми отцами нашими епископами, с великим смирением советовался с ними, как уставить закон христианский среди людей недавно познавших Господа." Точно также и после св. Владимира русские князья, найдя в принесенном на Русь Номоканоне богатый источник юридических идей, пригодных не только для церковных установлений, но и для гражданского правопорядка, или молчаливо, или открыто поручали церкви задачу переработки и применения к условиям русской жизни византийских узаконений. Князья считали в этом деле церковную власть более компетентной. Так, например, Новгородский князь Всеволод Мстиславич считал даже неудобным для своей христианской совести решать такие дела, указания для которых имеются в Номоканоне; для князя Всеволода уже eo ipso кажется более приличным предоставить выработку норм для решения таких дел власти церковной, ближе знакомой с духом и тонкостями византийского кодекса. В конце грамоты, данной Всеволодом Новгородской Софии, князь упоминает о случаях тяжбы из-за наследства между первой женой с ее детьми - с одной стороны и третьей и четвертой жен с их детьми - с другой, и приходит к заключению, что решать эти дела по Номоканону всего приличнее епископу: "а тое все приказах епископу управливати, смотря в Номоканон. А мы с своей души сводим."

Обратное отношение **власти государственной к власти церковной** также характеризуется весьма значительной долей влияния первой на вторую. О влиянии князей и народа на избрание епископов нам уже приходилось говорить раньше. Точно также, не справляясь с канонами, князья часто расправлялись с епископами уже поставленными. Имеется несколько примеров, когда нежелательных им архиереев князья прогоняли с кафедры, не дожидаясь церковного суда, или даже вопреки последнему. Так, в 1156 г. Андрей Боголюбский удалил с ростовской кафедры еп. Нестора и представил его на суд к киевскому митрополиту Константину. Хотя киевский собор, против ожиданий Андрея, оправдал Нестора, но князь все-таки не возвратил епископу его места, а поставил в Ростов Леона или Льва. Но не посчастливилось и этому избраннику князя. Кн. Андрей по разным

поводам дважды прогонял его с кафедры без всякого церковного суда. В 1168 г. таким же образом поступил с своим епископом Антонием Черниговский князь Святослав. Епископ не угодил ему тем, что держался строгих взглядов на пост в среду и пяток, когда они случаются в Господские праздники. Замечательно отношение летописца к этому факту; он не только не видит в нем ничего ненормального, но даже обращается с нотацией к потерпевшему епископу: "да внимаем мы себе кождо нас и не противимся Божью закону" (!). В Радзив. спис. Лаврен. летоп. под 1214 г. сообщается, что в борьбе двух князей-братьев Юрия Всеволодовича Владимирского и Константина Всеволодовича Ростовского, еп. Ростовский Иоанн естественно был на стороне своего Ростовского князя, а победителем оказался князь Владимирский. И вот "володимерци с князем Гюрьем изгнаша Иоанна из епископства, зане неправо творяше." Не на их стороне - стало быть "неправо..." Замечателен также случай суда над епископом ростовским Кириллом, произведенного в 1229 г. собранием князей без всякого участия в том церковной власти. Еп. Кирилл оставил кафедру по болезни; он был "богат зело кунами и селы и всем товаром, и книгами и просто рещи так бе богат всем, яко ни един епископ быв в Суждальстей области." Князья повели против Кирилла "некую тяжу," т.е. вероятно обвинили его в приобретении имуществ незаконным путем, и произнесли судебный приговор, которым епископ лишался всего своего богатства.

Насколько бесцеремонно обращались с "владыками" в республиканском Новгороде, видно из нескольких примеров. В 1210 г. из Торжка пришел на свою "отчину" кн. Мстислав Мстиславович по прозванию Удалой. Здесь на владычном месте он застал еп. Митрофана, ставленника князей Суздальских. При смене всего правительственного аппарата, как теперь бывает в парламентских демократиях, Митрофану, без всяких вин и церковного суда, приказано было удалиться за пределы города. Летописец, видимо не одобрявший этого канонического произвола, замечает: "злодей (т.е. диавол), исперва не хотя добра, зависть вложи людям." Удельно-партийная борьба уже заранее подготовила Митрофану замену в лице бывшего боярина Добрыни Ядрейковича, который вовремя вернулся из Царьграда, добыв там священный сан и превратившись в епископа с именем Антония. Новгородский летописец заявляет, что "волею Божией" этого Антония (б. Добрыню) "возлюби кн. Мстислав и вси новгородцы." Но когда вообще удачливый в войнах Мстислав в 1218 г. ушел княжить на юге в Галич, то и "любовь" ветряной демократии не защитила Антония от выступившей на сцену другой партии, которая попросила Антония просто уйти "по добру - по здорову": "пойди где ти любо." Антоний уехал в Галичину и занял кафедру в Перемышле под охраной Яруна, тысяцкого кн. Мстислава. А когда захватили Перемышль в 1225 г. венгры, Антонию пришлось "отступить" в свой родной Новгород. По летописи, новгородцы "ради быша своему владыце." В Новгороде, после смерти в 1223 г. Митрофана, епископом избран был монах Хутынского монастыря Арсений. Последнего новгородцы в 1225 г. опять загнали в его Хутынский монастырь, водворив на его место своего "излюбленного" Антония (Добрыню). Антоний пробыл на кафедре около трех лет (1225-1228 г.). Его вновь сжил с места Арсений, который за это уплатил значительную "мзду" князю Ярославу Всеволодовичу. Антоний якобы по своей воле водворен был в Хутыни. Действительно, у него начались приступы паралича: онемение языка. Однако в том же 1228 г. волнующаяся низовая демократия, "простая чадь," восстав против Ярослава Всеволодовича, обрушилась и на его ставленника Арсения. В Новгороде стояло затяжное ненастье все лето и осень. Погромная, направленная демагогами, толпа кричала "это из за Арсения у нас такая непогодь." Арсения выгнали из его палат "в шию," он едва спасся в алтаре св. Софии. Вытащили из Хутынского монастыря снова Антония, параличного и немого, и в третий раз поставили его правящим владыкой. А для действительного ведения дел посадили рядом с владыкой двух светских дельцов: Якуна Моисеича и Никифора Щитника.

Влияние гражданской власти на церковную доходило таким образом до весьма широких размеров и выражалось преимущественно в самовластном отношении к епископам: а давление на епископов могло вести к чему угодно.

В некоторых других случаях князья также подчас становились к явлениям церковной жизни в положение властных хозяев своей русской церкви. Так, например, вторичное перенесение мощей Свв. Бориса и Глеба из одной церкви в другую не иначе могло состояться, как только с дозволения вел. князя. Святополк не допускал этого перенесения, и оно произошло уже при его преемнике Владимире Мономахе. Даже в таком деликатном деле, как причтение новоявленных угодников к лику святых, сказывается со всей силой воля князей. Имя преп. Феодосия Печерского было вписано в литийный синодик наряду с другими святыми после того, как вел. кн. Святополк в 1108 г., по просьбе печерского игумена Феоктиста, повелел митрополиту и епископам вписать это имя.

Монашество в до-монгольское время.

Начало русского монашества представляет как бы некоторую загадку. В то время как летописец только под 1037 г. в первый раз упоминает о появлении у нас монастырей, именно о построении самим кн. Ярославом монастыря св. Георгия, и сопровождает это сообщение общим замечанием, что только при названом князе получили свое начало русские монастыри: - "черноризцы почаша множитися и монастыреве починаху быти" - другие совершенно достоверные памятники говорят иное. Митр. Илларион, рисуя картину водворения на Руси христианства при св. Владимире, между прочим отмечает: "Монастыреве на горах сташя, черноризцы явишася." Монах Иаков говорит о поставлении кн. Владимиром на пирах трапезы "митрополиту с епископы и с черноризцы и с попы," - значит монастыри и монахи были у нас уже при св. Владимире. Что монастыри, неизвестные по имени и неизвестно когда основанные, существовали в Киеве в значительном количестве к концу княжения того же Ярослава, который представляется по летописи строителем двух первых монастырей (Георгиевского и Ирининского), это видно из случайной обмолвки летописца 1051 г. По нему преп. Антоний, возвратясь с Афона и желая начать в Киеве иноческую жизнь, "ходи по монастырем." Точно также вскоре после того в начале княжения Изяслава препод. Феодосий по житию, писанному Нестором, "обходи (в Киеве) вся монастыря, хотя быти мних." Естественно возникает предположение, что эти многие неизвестные по имени монастыри были продолжателями тех, которые явились уже при Владимире. А что касается "починания" монастырей при Ярославе, то явно, что эта заметка летописи под 1037 г., годом водворения у нас греческой церковной власти, чисто тенденциозная фикция, затушевывающая все достижения русского христианства до этого момента.

Для объяснения сравнительного множества "безымянных монастырей" в Киеве, Голубинский предлагает удачную гипотезу. В писцовых книгах XVI в. мы встречаемся с особого сорта монастырями, не представлявшими вполне самостоятельных учреждений, а ютившимися возле приходских церквей, в оградах церковных, отчего последние и до сих пор в некоторых местах называются монастырями. На церковном погосте ставились маленькие избушки или келейки и в них большею частью в одиночку проживали любители монашеской жизни, принимая настоящее монашеское пострижение; около одной церкви строилось 10 - 20 келий, в которых помещалось столько же или более

чернецов или черниц. Голубинский думает, что необходимо предполагать такой порядок монашеской жизни изначальным в нашей истории и заимствованным из Греции. Самое построение кн. Ярославом первого (Георгиевского) монастыря свидетельствует о том, что насельники его уже были налицо, потому что неестественно думать, будто до того времени (1037 г.) на Руси совершенно не было желающих принимать монашество, и они вдруг явились в точно определенном количестве, для заполнения пустых стен созданного князем (как бы на риск) монастыря. А так как из всех 68 известных монастырей до-монгольского периода целых две трети построены, подобно первому Георгиевскому монастырю, князьями и частными людьми, то, следовательно, для заполнения их также находились готовые монахи. Последние, очевидно, брались из монастырей, привитавших около приходских церквей. Мало того, нужно думать, что монахи были в среде киевских христиан и до св. Владимира, и что с приходом из Болгарии, Афона и Византии на Русь новых монахов-миссионеров, они вышли на свет Божий, соединились в общества, стали селиться возле вновь возникавших церквей.

Если такова была начальная история русского монашества, т.е. если монахи явились у нас естественно, сами собой, а не в ответ только на клич кн. Ярослава, построившего первый монастырь, то, казалось бы, они сами и должны были положить начало строению монастырей, потому что это их собственное дело, ни для кого более не обязательное. Между тем за время киевского периода, в противоположность московскому времени, когда монахи отличались необыкновенной ревностью к монастырскому строительству, наблюдается как раз обратное явление. Две трети, как мы сказали, всех монастырей были построены князьями и боярами. Из остальных известно только о 10-ти, как построенных самими монахами и при том почти во всех случаях монахами богатыми, на деньги, принесенные из мира. Таким образом один только Киево-Печерский монастырь был в подлинном смысле монастырем монашеского строения. воздвигнутым без всяких предварительных денежных средств одним трудом и подвигами братии. "Мнози бо монастыри," замечает по этому поводу летописец, "от князь и от бояр и от богатства поставлени, но не суть таци, каци суть поставлены слезами, пощеньем, молитвою, бденьем" (1051 г.). Князья строили монастыри собственно не для монахов, т.е. главным образом не для них, а для себя, чтобы иметь собственных молитвенников за свою душу при жизни и смерти. Это была дань подражания грекам, у которых по давнему обычаю все коронованные, знатные и богатые люди строили свои фамильные монастыри и владели ими на основании ктиторского права, что с течением времени повело в Византии к эксплуатации монастырских доходов со стороны обедневших ктиторов. У нас, кроме Новгорода, ктиторами монастырей везде явились только князья, и потому у них не было корыстных отношений к своим монастырям. По тем же ктиторским побуждениям строили монастыри и богатые из монахов. Так, например, один из ранних киевских монастырей Спасо-Берестовский (упом. под 1072 г.), называвшийся Германечь по имени своего строителя Германа, который был в нем игуменом, поставлен был всего в сотне метров от монастыря Печерского и, следовательно, не для удовлетворения нужды в том монашествующих, а из желания строителя - иметь свой собственный монастырь. Стефан, преемник преп. Феодосия по игуменству в Печерском монастыре, после того как был выжит оттуда недовольной братией, также устроил при помощи сочувствовавших ему бояр свой монастырь в Киеве, так наз. Кловский Влахернский или Стефанечь. Антоний Римлянин, богатый новгородец, в завещательной грамоте созданному им монастырю великодушно отказывается от передачи кому-либо другому своих ктиторских прав, которые подразумевались сами собой: "се поручаю, пишет он, (свой монастырь) святей Богородице и крестьянам и даю в свободу." Обыкновенные монахи не усердствовали в строении монастыря вероятно потому, что не имели пред собой соответствующего примера Византии, где множество монастырей, настроенных в древнее время, не вызывало нужды в новом строительстве, а, во-вторых, вероятно, потому, что

удовлетворялись возможностью монашествовать при церквах, тем более, что в таком способе монашества даны были все удобства к послаблениям аскетической дисциплины.

Обычай монашествования при церквах создал на Руси благоприятную почву для широкого распространения не общежительного, а келлиотского монастырского устава, так назыв. "идиоритма." Но устав этот ставит под сомнение самое существо монашествования, в котором вопрос об уставе имеет не какое-нибудь формальное, а именно существенное значение, потому что само монашество есть формальное установление. В его содержании (материально) нет и не может быть ничего сверх христианского: оно служит лишь особым методом личного спасения. Искажение в методе, или что тоже в уставе, есть поэтому искажение и самого установления. Монашеская методика спасения, берущая начало в чувстве собственного бессилия человека устоять против соблазнов окружающей жизни, есть методика буквального бегства из мира в пустыню по слову премудрого "отврати очи мои во еже не видети ми суеты." В пустыне, при крайней скудости средств к существованию, каждому отдельно живущему отшельнику не представлялось возможным впасть в какое-либо излишество. Но тонкие методисты аскетики нашли и то уже несовершенным в одиночном отшельничестве, что подвижник, при своих минимальных заботах о телесных нуждах, все же заботится и думает о себе. Чтобы затушевать и этот личный момент и наверное предохранить от возможных послаблений себе в одиноком подвиге, преп. Пахомий создал идеально-строгий общежительный устав, по которому каждый член братства вполне освобождался от необходимых забот только о себе и делался бессрочным рабом труда на общую пользу, по необходимости проводя все время в посте, бдении и молитве, без возможности каких-либо послаблений себе и будучи лишен малейшей личной собственности, до иголки включительно. Организованное на таких началах братство можно смело вдвинуть в какой угодно Вавилон, не рискуя потерять в его нравственной высоте слишком многого. Но келлиотство, имеющее смысл в пустыне (и в этом виде защищаемое Нилом Сорским), в соседстве с миром превращалось, по слабости человеческой, легко в привольное житье своим хозяйством и удобное пользование земными благами. Поэтому когда монашество, возложив руку свою на рало, оглянулось вспять и потянулось к шумным городам навстречу всем отвергнутым соблазнам, ему оставалось одно спасенье: прятаться за твердыню Пахомиева устава, не уступать миру эту верную крепость аскетической праведности. И действительно, при первом же соприкосновении с миром, в спасительном уставе пробиты были роковые бреши в виде неравенства в содержании старших и младших членов монастыря, в виде допущения частных заработков, в виде открытых ворот для греха. Но от падений всегда защищало монашество хотя частичное послушание общежительному уставу. Что же касается келлиотов, выделивших из себя еще класс совершенно неоседлых, вольных бродячих по миру монахов, то они дошли до всех крайностей ханжества и лицемерия, достойно оплаканных в греческой литературе некоторыми ревнителями христианского благочестия (Симеон Солунский XIV в.).

Когда русские монастыри начинали свою историю, в Византии произведена была реставрация строгого общежительного устава знаменитым Феодором Студитом, разумеется только в применении к его собственному КПльскому монастырю. Нам предстояло усвоить этот высокий образец во всей целостности и, не спуская тона, явить миру возрожденный идеал древнего монашества, его "вторую молодость," или, следуя общему заурядному примеру, унаследовать и продолжить монашество уже ослабленное грешной человеческой волей. К сожалению, как мы видели, самое начало русского монашества было неблагоприятно для его готовности следовать высокому образцу общежития. Оно сразу же ознакомилось с льготными условиями келлиотства. Энергическая попытка ввести на Руси строгий общежительный устав не увенчалась желанным успехом.

О введении Студитова Устава в Печерском монастыре достойно поревновал преп. Феодосий. Об истории получения этого устава преп. Феодосием Летопись и Несторово житие преподобного резко разногласят. Первая сообщает, что "Феодосий нача искати правила чернечьскаго, и обретеся тогда (в Киеве) Михаил Чернец монастыря Студийскаго, иже бе пришел из Грек с митроп. Георгием, и нача у него искати устава чернец Студийских, и обрехох у него, исписа" (1051 г.). Второе говорит, что Феодосий "посла единаго от братии в Константин град к Ефрему скопьцу, да весь устав Студийскаго монастыря исписав, прислет ему. Он же преподобного отца нашего повеленная ту абие и сотвори, и весь устав монастырский испьсав и послав блаженному отцю нашему Феодосию." Соглашают это разноречие предположительно. Так как устав Студитов сохранился в двух редакциях - краткой, представляющей запись самого Студийского монастыря, и пространной, редактированной в первой половине XI в. КПльским патриархом Алексием, то думают, что в Киеве у Михаила Феодосий нашел краткую запись, но узнал в тоже время и о подробной и постарался достать ее уже из КПля. Что преп. Феодосий стремился применить у себя на практике полученный устав во всей его строгой последовательности, это видно из нескольких частных упоминаний о порядках Печерского монастыря при Феодосии, всегда буквально соответствующих предписаниям Студитова устава. Таково, напр., общее наставление преподобного братии: "нелепо есть нам братие, иноком сущим и отвергшимся мирских, собрание паки творити имений в келлии своей; тем же братие, довольни будем о уставных пещись одеждах наших, о пищи, предложенной на трапезе от келаря, а в кельи от сицевых имети ничтоже." Это слово, а вот и дело. По свидетельству Нестора, Феодосий "многажды хожаше по келиям ученик своих и аще что обряшаше у кого, или брашно снедно, ли одежно лише уставныя одежи, или от имения что, сия взем, в печь вметаше, якоже вражию часть сущу и преслушания грех." Или вот еще поучительный поступок св. игумена, свидетельствующий также об общности и равенстве труда у печерских иноков. Однажды пришел к нему келарь с заявлением, что нет в монастыре дров и с просьбой нарядить рубить дрова какого-нибудь праздного брата. Феодосий отвечал: я празден, и пошел рубить; братия узнав, что игумен рубит дрова, взяли каждый свой топор и пошли помогать ему.

Но, как только сошел в могилу железный игумен, бразды правления ослабели и строгие порядки пошатнулись. Вид общежития сохранялся, но в него неудержимо проникали разлагающие течения "отъинуду." Еще при Симоне Владимирском (в половине XIII в). в Печерском монастыре соблюдалась общая трапеза, но из того же Печерского Патерика ясно, что и она была неполной. Скупой инок Арефа ухитрялся морить себя голодом, т.е. очевидно, имел возможность продавать часть дневной пищи, выдававшейся на руки. Право частной собственности и сребролюбие проникли в среду иноков и отравили их взаимные отношения. Инок Алипий, иконописец, получал плату, равно как и Марк могильщик. Чернец Еразм тратил на церковные нужды принесенное из мира богатство, а когда обнищал, то впал у братии в пренебрежение.

Особенно резкий случай передает Патерик о брате Афанасие. Он умер, не оставив ровно ничего из имущества, и за это сравнительно долго оставался без погребения: не нашлось сразу братий, готовых безмездно исполнить последний долг. Такова далеко несовершенная судьба общежития в самом славном рассаднике древнерусского монашества.

На вопрос, какой устав был принят в других русских монастырях кроме Печерского, летописец дает общий ответ: "от того же монастыря (т.е. от Печерского) переяша вси монастыреве устав." Ответ этот необходимо ограничить. Во-первых, из числа "всех" нужно исключить монастыри малые, зачаточные, привитающие около церквей. Во-вторых, утверждение летописи относится только к периоду времени до 1110 года, на

котором обрывается начальный летописец. Но если даже мы предположим, за недостатком положительных данных, самое большее, что во всех монастырях всего периода до-монгольского вводился Студийский общежительный устав, то о строгости его практического применения, после поучительного примера Киево-Печерского монастыря, не имеем права думать что-нибудь лучшее. В следующем, московском периоде от общежительного монастырского устава не осталось и помину. Только начиная с препод. Сергия в XIV в. и затем в XVI в. начались попытки воскресить его.

В связи с постепенными ослаблениями истинно-монашеского устава стоит и разнообразие в средствах содержания монастырей. Собственно ни о чем другом, кроме "дела рук своих," здесь не должно было быть и речи. Но монахи пошли навстречу миру, и мир вовлек их в сеть своих экономических, несомненно принижающих душу, интересов. Преподобный организатор русского монашества еще был носителем истинно монашеского отношения к обольстительным мирским предложениям и сначала противоборствовал сторонним подаяниям в его монастырь: "не хотяше," говорил Нестор, "прилога творити (к монастырю), но бе верою и надежею к Богу вскланяяся, яко же паче не имети упования имением." Но сам Феодосий не сдержал своего pium desiderium. Бояре, исповедуясь у преп. Феодосия, приносили ему от имений своих на утешение братии и строение монастырю "друзии же и села вдадуче на попечение им." Как видно из других частностей биографии преп. Феодосия, Печерский монастырь владел селами уже при его жизни. Последующие летописные известия говорят о богатых пожертвованиях монастырю, главным образом со стороны князей, золотом, серебром и недвижимыми имуществами. Кн. Ярополк Изяславич (+ 1086 г.) пожертвовал Печерскому монастырю "всю жизнь свою (т.е. все частные животы и имения), Небельскую волость, и Деревскую и Лучьскую и около Киева" (Ип. 1158 г.); его дочь подарила тому же монастырю "пять сел и с челядью" и т.д. Подобно Печерскому и другие русские монастыри получили обеспечение от князей и своих строителей. Вел. кн. Мстислав Владимирович (1125-1132 г.) дал Новгородскому Юрьеву монастырю, построенному его сыном, волость Буйцы и две статьи из княжеских доходов: "вено вотское" (вероятно брачные пошлины с вотской пятины) и "осеннее полюдье даровное" (может быть добровольные дары, подносимые князю сверх положенного полюдья). Антоний Римлянин купил и приложил к своему монастырю соседнее село Волховское и рыбную тоню на Волхове. Варлаам Хутынский, также богатый новгородец, завещал построенному им монастырю два села с холопами, несколько пожень и ловель рыбных и гоголиных. Так было положено начало земельным владениям наших монастырей.

Вместе с крупными пожертвованиями от мира в монастыри притекали из того же источника и другие статьи дохода. Вероятно и у нас скоро привился греческий обычай, по которому всякий, стремившийся быть погребенным с честью, покупал себе могилу обязательно в монастыре и делал туда, а не в приходскую церковь, взнос на помин души. Уже в до-монгольское время распространилось поверье, окончательно окрепшее в последующее время, что "всякий, положенный в Печерском монастыре, будет помилован, хотя бы и грешен был." Нужно думать, что бояре, наметившие себе еще при жизни известный монастырь, как место погребения, благотворили ему деньгами и натурой. Из возможных родов благотворения монастырям мы имеем упоминание только об угощении монахов трапезами. Вел. кн. Ростислав Мстиславич (1168 г.) во время великого поста приглашал к себе каждую субботу и воскресенье 12 чернецов Печерских и игумена на обед. По окончании поста он учреждал трапезу для всей братии и кроме того часто приглашал их к себе в среду и пятницу (именно в эти, а не в другие дни!). Эти трапезы не русское изобретение, а старый греческий обычай. Как видно из "Правила" митроп. Иоанна II, и у нас миряне не довольствовались угощением чернецов у себя на домах, а, при отсутствии нормальных монастырских порядков, часто задавали пиры в самых

монастырях, стараясь превзойти друг друга роскошью яств и, как бы для большей порчи иноческих нравов, приводя вместе с собой туда и своих жен: "иже в монастырех," пишет русский митрополит, "часто пиры творят, созывают мужи вкупие и жены, и в тех пирех друг друга преспевают, кто лучший сотворит пир. Сиа ревность не о Бозе, но от лукавого бывает ревность си." Что выходило из таких пиров, видно из другого артикула того же "Правила," котор. митр. Иоанн начинает словами: "о еже во пирах пити, целующеся с женами без смотрения мнихом и бельцем."

По идеалу, всякий вступающий в монастырь должен покинуть "вся яже в мире," в том числе и свое имущество. Но в серой будничной действительности, коль скоро монастыри сделались хозяйственными корпорациями, то самыми желанными членами в них явились богатые постриженники, приносившие все свои сокровища в монастырскую казну. В необщежительных монастырях дело ставилось еще проще: деньги оставались у владельца на руках. Так бытовым образом монастыри превратились как бы в ассоциации на паях, т.е. не рассчитывали только на случайных богатых вкладчиков, а сделали вклады для всех вступающих обязательными. Насколько зло это распространено было у нас со времени самого появления монастырей, видно из случайных заметок Несторова жития преп. Феодосия. Последний "обходя вся монастыря, хотя быти мних и моляся им, да прият ими будет; они же видевше отрока простость и ризами же худыми оболчена, не рачища того прияти." Поэтому, когда он стал сам игуменом, то принимал всех, желавших пострижения: "не отреваше ни убога, но вся приимаше с всяким усердием, бе бо и сам в искушении том был." Вкладничество неизбежно повело к грубому нарушению равенства монастырских братий, разделило их на привилегированных, как бы капиталистов, и на неполноправных - черных работников. Такое явление можно подметить даже в самом Киево-Печерском монастыре. Патерик сообщает об одном мало-схимном монахе, что он много раз хотел постричься (в великую схиму), но по нищете его братия пренебрегала им: если он не мог добиться великой схимы по своей нищете, то очевидно великосхимниками в монастыре были только монахи денежные или вкладчики.

Следует заметить, что в то время великая схима представляла собой необходимое условие полноты монашеского звания и была в этом смысле для всех обязательна. Она была введена на Востоке сравнительно в позднее время (когда-то до IX в.) и сама по себе представляет нечто неожиданное в монашестве, потому что человеку, отрекшемуся от мира в малой схиме или в обыкновенном чине пострижения, не остается более ничего, от чего бы он должен еще отрекаться. И составители чина великой схимы заставили постригаемого снова повторять те же самые обеты, которые он произнес, разумеется не вотще, при своем монашеском пострижении и которые при вторичном произнесении звучат анахронизмом. ("Отрицаешися ли от мира и яже в мире? Пребудеши ли в монастыре и в подвизании до последняго издыхания"? спрашивают снова схимника). Феодор Студит (IX в.) еще отрицал разделение монашества на два образа и признавал только один "подобно крещению" (Migne P. Gr. t. 99 p. 1820). Но уже по редакции монашеского устава патр. Алексия (XI в). вводится два образа. Отсюда и преп. Феодосий Печерский усвоил следующий порядок монастырских степеней: "вся приходящая приимаше с радостию, но не ту абие постригаше его, но повелеваше ему в своей одежи ходити, дондеже извыкаше весь устрой монастырский, паче по сих облечашет и в мнишскую одежю, и тако паки во всех службах искушашеть и, ти тогда остригий оболчашет и в мантию, дондеже паки будяше чернець искусен, житием чист си, ти тогда сподобляшет и прияти святую схиму" (Нест. жит.). Но раз великая схима была признана за совершенную степень монашества, то последовательность требовала, по примеру преп. Феодосия, облекать ею всех добропорядочных чернецов, между тем греки распространили у нас иной взгляд, превращая схиму в какую-то экстрему. В этом смысле задавал вопрос еп. Нифонту иерод. Кирик и получил ответ положительный. "И еще без схимы есмь,"

вопрошал Кирик, "помышлял есмь в себе: ноли к старости тоже ся постригу, коли буду лучий тогда; но худ есмь и болен." Ответ: "добро еси помыслил, еже еси рекл в старости пострищися в схиму."

При указанных несовершенствах монастырских порядков, русское монашество изучаемого периода несомненно имело свои темные бытовые стороны. Особенно толкали на соблазны слабых людей монашествование в вольных безуставных монастырях и свобода брожения по миру, как это было и на Востоке. О них имеется сатирическое замечание Даниила Заточника: "Мнози, отошедше мира сего, паки возвращаются, аки пси на своя блевотина, на мирское гонение: обходят села и домы славных мира сего аки пси ласкосердии, идеже браци и пирове ту чернецы и черницы беззаконнии, отеческий имея на себе сан, а блудив норов, святительский имея на себе сан, а обычай похаб."

В pendant к ненормальным явлениям на фоне русского монашества следует еще сказать о некоторых искажениях этого института, какие у нас практиковались по примеру греков уже в период до-монгольский, а именно - 1) о пострижениях при последнем издыхании, и 2) о насильных пострижениях в целях политических и гражданских. Первый обычай возник, вероятно, не без связи с взглядом на иноческое пострижение, как на таинство, как на второе крещение, очищающее от грехов. Вслед за псевдо-Дионисием Ареопагитом взгляд этот настойчиво развивал Феодор Студит (P. Gr. t, 99, pp. 1521, 1524, 1596); на той же точке зрения стоял и Симеон Новый Богослов (K. Holl. "Enthusiasm u. Bussg. b. griech. Mцnchtum." Lpz. 1898. "Виз. Врем.." VI, 475 и след.). О случаях предсмертных пострижений мы узнаем только о князьях и княгинях, и то начиная с конца XII века. Этот обычай ввелся на Руси не без борьбы со стороны белого духовенства. Первое по времени летописное упоминание данного обычая под 1168 год (Ип.). сопровождается следующим характерным сообщением: вел. кн. Ростислав Мстиславович "егда отходя житья сего маловременнаго и мимотекущаго, молвяше Семьюнови попови, отцу своему духовному: тебе въздати слово о том Богу, зане же взборони ми от постриженья." Точно также и Поликарп, инок Киево-Печерский, пишет в Патерике: "кто говорит - постригите меня, когда увидите, что я буду умирать, того суетна вера и пострижение." Случай насильного пострижения в интересах политических, определенно и ясно засвидетельствованный (кроме двух менее ясных), известен всего один. В 1205 г. Галицкий князь Роман Мстиславич победил своего тестя вел. кн. Рюрика Ростиславича и постриг его вместе с женой. Однако менее, чем через год сам был убит, а постриженный Рюрик сбросил черные ризы и снова княжил в Киеве и Чернигове целых 10 лет.

Человеческие порядки вообще очень несовершенны. Если бы они обладали для всех непреоборимой силой, совершенствование было бы немыслимо. К счастью люди, одаренные незаурядными силами духа, находят возможным возвышаться над несовершенством порядков, над "заедающей средой," и становятся теми праведниками, существованием которых искупается грешный мир. Наше русское монашество в этом отношении сразу же начало свой золотой век: просияло выдающимися образцами сурового, жестокого иноческого подвига. Всем известны подвиги этих колоссов аскетики - первоустроителей нашего монашества, Антония и Феодосия Печерских. Их великие души пламенели такой ревностью "яже по Бозе," что способны были заразить ею и увлечь все чуткие соприкасавшиеся с ними натуры и создать целую дружину духовных богатырей, которая была лучшей жертвой Богу от новопросвещенной Руси. Об этом сонме подвижников свидетельствует в общих словах и летописец (1074 г.): "Стефану же, говорит он, после смерти Феодосия предержащю монастырь и блаженное стадо, еже бе совокупил Феодосий, таци бяху черньци, яко светила в Руси сияют; ови бо бяху постници крепци, ови же на бденье, ови же на кланянье коленное, ови же на пощенье через день и через два, ини же ядуще хлеб с водою, ини зелье варено, друзии - сыро." Только об одних Киево-

Печерских подвижниках сохранила нам память история, но и то, что известно о них, достойно всякого удивления, и что касается количества подвизавшихся и видов их подвигов. Сами преподобные наши первоподвижники положили начало подвигу пещерничества. Произошло это следующим образом. Преп. Антоний, по возвращении с Афона, предполагал сначала поселиться в каком-либо из киевских монастырей, но ему не понравились условия их жизни ("не возлюби"). Он вышел за черту города и случайно нашел двухсаженную пещеру, выкопанную в холмистом берегу Днепра берестовским пресвитером Илларионом, впоследствии митрополитом русским. Здесь Антоний и поселился и тем положил начало пещерному монастырю. Несмотря на такую случайность полагают, что пещерничество все-таки не является совершенно оригинальным русским изобретением. И Антонию и Иллариону известен был пример Востока, где иночество часто селилось в пещерах. Пещеры там высекались в каменных боках горных утесов, были сухи, прекрасно защищали от ветров и, при мягкой средней годовой температуре, служили, как и до сих пор служат, удобными жилищами для отшельников и даже для целых сельских и городских обществ. Знакомство с этими пещерными монастырями, по крайней мере для препод. Антония, не подлежит сомнению, потому что он путешествовал на Восток. Допуская для начала русского пещерничества внешний образец на стороне, мы должны однако признать тот факт, что особым родом подвижничества оно сделалось только у нас, благодаря суровым климатическим условиям и благодаря той постановке, какую дал ему препод. Антоний. Вероятно находя невозможным существование в открытой наружной пещере, которая зимой могла заноситься снегом и не держать в себе ни малейшего тепла, преп. Антоний углубился в землю. Этим достигалась некоторая защита от внешних стихий, но зато организм обрекался на крайне изнурительное существование среди вечной сырости, при отсутствии света и свежего воздуха. Таким путем самое проживание в подземных, нехарактерных для аскетической практики Востока, пещерах становилось подвигом. Пещерничество, как специальный подвиг, продолжалось и после Антония и Феодосия, когда монастырь был уже выстроен над землей, как это видно из примера преп. Василия и Феодора, поселившихся в так наз. Варяжской пещере. В рассказе Патерика пещерничество неоднократно является в соединении с другим родом подвижничества, позаимствованным с Востока, именно с затворничеством. Затворы были, судя по некоторым намекам летописи, и в других местах кроме Киева (Л. 1175 г.) и, по всей вероятности, помещались в надземных монастырских кельях, но в Печерском монастыре они находились в пещерах. Печерские затворники (Исаакий, Никита, Лаврентий, Иоанн), в неимоверном посте и самоумерщвлении проводили в земле не только годы, но даже десятки лет. В форме затвора было у нас и столпничество, как видно из биографии Кирилла епископа Туровского. Примером крайнего постнического подвига служит Прохор Лободник, который провел без хлеба всю свою жизнь; "не вкусил от хлеба, кроме просфоры, и никакого овоща и литья, но только лебеду и воду." Исаакий-Затворник, при вступлении в монастырь, придумал для истязания своей плоти следующую оригинальную одежду: облекся в колючую власяницу, а поверх ее в сырую шкуру, снятую с козла; обсохшая вокруг его тела шкура тесно прижала к нему власяницу, не давая ни секунды покоя. Тот же Исаакий принял на себя впоследствии и подвиг юродства. Таковы были внутренние аскетические подвиги...

Монастыри по первоначальной своей задаче вовсе не имели в виду какого-нибудь служения человеческим обществам; они напротив старались как можно дальше убежать от них. Но так как мы следим обычно за историей монастырей, уже связанных с мирам, то считаем справедливым спрашивать с них каких-либо заслуг пред обществом.

Вне всякого сомнения стоит, конечно, благотворное влияние монастырей на нравственное состояние грубого языческого общества. Это следует сказать и о наших монастырях. Ознакомление стихийного русского общества в наглядных, в рельефных, бьющих в глаза

формах с идеалом христианского самоотречения было первой и главнейшей христианизаторской заслугой русских монастырей и из них более всех монастыря Киево-Печерского. "Пред очами русского мира не на именье князей и бояр, а слезами, молитвой и постом вырос Печерский монастырь - мир совершенно особых отношений и непостижимых для полуязыческого общества задач. Мир подвижников презирал то, чему поклонялся мир человеческий и особенно языческий, и ревновал о том, чего совершенно не понимал языческий мир, и о чем только в поучении слышал тогда мир христианский. Кроме разнообразного проявления подвижничества Печерский монастырь выставил и примеры страдания за веру и правду, которые также едва ли постигал русский мир своею религиозною мыслью (Свв. Леонтий, Кукша, Евстратий). Жизнь для Бога до готовности умереть за Него открыла над Печерским монастырем небо и наполнила его жизнь сверхъестественным. Там чудеса, там изгоняют бесов, умножают мед и хлеб, исцеляют больных, пророчествуют, туда сходят ангелы, Сама Богоматерь участвует в построении Печерской церкви. Словом, Печерский монастырь в сознании современников стал "подобен небеси." Жизнь Печерского монастыря с его подвигами, мученичеством и чудесами и была одним из крепких корней, которым приросло христианство к русской почве - была его ненамеренной, но блестящей апологией" (проф. С. Смирнов. Знач. Печер. монастыря 14-15). Поэтому автор похвалы преп. Феодосию, помещенной в Киево-Печерском Патерике, вполне основательно ставит Феодосия за его иноческий подвиг наравне с крестителем Руси, так как он вместе с учителем своим Антонием первый показал русским людям путь полного отречения от всех прелестей мира, путь новой, святой, христианской жизни.

Неудивительно, что после первого и такого внушительного урока русский народ усвоил себе аскетическое, чисто монастырское понимание христианства. В том же направлении монастыри оказывали влияние на народ еще чрез так называемых "учительных монахов," к которым, при поголовной почти неспособности приходского духовенства к народному учительству, охотно стекались новопросвещенные русские люди. Выдающейся тип учительного монаха представляет собой инок Авраамий Смоленский. О Никите-Затворнике Печерском известно, что, обладая способностями и даром учительства, он не был во имя этого даже ритористом своего подвига и принимал у себя в затворе искавших у него наставлений. Правда, нет оснований думать о большом количестве таких исключительно одаренных и популярных учительных монахов; однако и рядовое монашество практиковало пастырскую обязанность учительства в самых широких народных кругах, благодаря древнерусскому институту духовничества, состав коего, как мы уже упоминали, пополнялся преимущественно монахами. Право исповеди, право быть в тесном смысле "духовным отцам" своих пасомых у нас, по примеру греческой церкви, не принадлежало всем без исключения иереям в силу самого их сана, а составляло привилегию наиболее опытных из них в духовной жизни (по идее, облекавшихся званием духовников по особому епископскому благословению). Наиболее опытными на практике были признаны иереи из монахов, которые принимали к себе на исповедь мирян всех состояний и возрастов, состоя в этом служении или при приходских церквах, или даже внутри монастырей. Всем мирянам предоставлялась полная свобода в выборе духовных отцов и только рекомендовалось держаться избранного руководителя в христианской жизни до конца дней своих. Влияние духовного отца на своих "покаяльных детей" обеспечивалось тем высоким и непререкаемым авторитетом, какой приписывается ему в многочисленной серии как переводных, так и оригинальных древнерусских церковно-практических памятников. В одном древнем иноческом поучении послушание духовному отцу доводится до такой крайней заповеди, обращенной к иноку: "аще бо ти и повелено будет отцом твоим вовреще́ся в море, да речеши ему: "боюся послушания отче," и аще речет: "не бойся, вниди, яко велико имение притяжавый," т.е. рекомендуется безусловное послушание даже в случае предложения - утопиться. Находясь в столь благоприятных

условиях для воспитательных влияний на народ, древнерусские духовники-монахи несомненно сильно повлияли на склад религиозно-нравственных воззрений наших предков. А насколько типично-монашескими, остро-аскетическими были взгляды самих духовников-монахов на христианскую религию, можно видеть из их собственных записок относительно своей практики, образец которых можно находить в пресловутом "Вопрошении Кирика." "В основе этического миросозерцания Кирика лежит идея чистоты, понимаемой почти исключительно в физическом смысле. Сущность нравственных обязанностей христианина Кирик видит главным образом в его отношениях к христианской святыне. Его взгляд развивается следующим образом. На нашу грешную землю явилась святая церковь и принесла с собой святыню таинств, храма и всех предметов церковного употребления. А между тем человек нечист и может осквернить святыню. Источник нечистоты его - в плоти: "нечисто тело человека, нечиста пища, нечиста женщина, нечист брак, нечисто рождение...." "Отсюда у Кирика возникают две главные мысли: как сохранить от человеческой скверны христианскую истину, т.е. как избежать человеку греха и как получить прощение за грех, раз он произошел," в последнем случае он "признает достаточным средства чисто формального характера: добросовестно выполненную повинность епитимии, или определенное количество отслуженных литургий" (Проф. С. Смирнов. Древнерусский духовник, с. 76 и 97).

Кроме религиозно-нравственного служения русскому народу наши древние монастыри не запятнали себя невниманием и к горьким житейским нуждам мирского человека, к тем невзгодам космической суеты, в которых даже тварь ему совоздыхает и соболезнует. Из истории Печерского монастыря мы знаем трогательные примеры милосердного участия его лучших братий к страданиям бедного некультурного человека, состоящего в тяжелом рабстве у неумолимой природы и у себе подобных. Преп. Феодосий без слез не мог видеть нищего и убогого. Для всех таких обездоленных судьбой он устроил при монастыре богадельню, на которую и тратил десятую часть (своих) монастырских доходов, не взирая на ропот части братии, которой он напоминал в своих поучениях, что сами они пользуются благотворительностью от мирян и что платить миру должны не одной только молитвой, а и милостыней. Заветы св. игумена не остались бесследными. Вскоре после его смерти, в конце XI в. вследствие политических осложнений, приостановлен был ввоз Галицкой соли. Киевские барышники неимоверно подняли цены на этот необходимый и последнему бедняку товар. На выручку бедным людям явился Печерский монастырь, который открыл для дешевой продажи свои запасы соли и этим сбивал рыночную цену. Во время голодовок Прохор Лободник, прозванный так за питание травой лебедой, прокормил многих алчущих незатейливыми продуктами своей аскетической кухни. Преп. Феодосий показал также пример заступничества и благотворения жертвам тогдашнего кривосудия. Каждую субботу отправлял он воз печеного хлеба заключенным в узах. Осуждаемые находили в лице св. игумена верного ходатая пред князем и тиунами и достигали чрез него избавления, потому что, по словам Нестора, судьи не могли преслушаться его за святость. Однажды явилась в Печерский монастырь неправедно осужденная вдова; встретив Феодосия и не узнав его, попросила его проводить ее к игумену. На вопрос Феодосия: "зачем тебе он нужен, ведь он человек грешный"? вдова отвечала: "я не знаю этого, но я знаю, что он многих избавил от печали и напасти и пришла просить его защиты пред судом."

Что касается просветительного значения древнерусских монастырей, то обычно у историков принято говорить о нем в тонах положительных и оптимистических. Следует, однако, выражаться точнее. В западных монастырях от начала Бенедиктинского Устава (V в). книжность и школьное просвещение являлись одним из прямых аскетических подвигов. На Востоке этот активизм не включался в монашеские уставы. И потому их просветительная работа, обращенная к миру, не была столь организованной, столь

эффективной. Монастыри могли бы служить богатыми книжными центрами, если бы все были устроены по точным указаниям общинножительного Студийного Устава, в котором значилось, чтобы в свободное от работ и молитв время "всякомуждо отходить и ту седети... и к божественным прилежати писанием." Но так как устав этот, как мы видели, выполнялся лишь некоторыми монастырями и притом в возможно урезанном виде, то допускать только на основании буквы устава всюду по монастырям существование библиотек четиих, а не богослужебных лишь книг - будет рисковано. Но насколько усердно старался выполнить все пункты Студийского Устава в своем монастыре преп. Феодосий, настолько усердны были заботы его о создании у себя монастырской библиотеки. Чернец Илларион, "хитрый писать книги по вся дни и нощи писал их в келье блаженного," сообщает Нестор. "Никон переплетал книги, а сам Феодосий прял для этого нити." Таким образом, если преп. игумен увещевал в одном из своих поучений братию быть бодрыми "на преданья отеческая и почитанья книжная," то, очевидно, говорил имея в виду уже наличное существование созданной им библиотеки. Само собой разумеется, что грамотность в монастыре предполагалась как бы общеобязательной. О неграмотном иноке Поликарп сообщает, как о явлении редком. О сравнительной высоте книжного просвещения монастыря свидетельствует ряд писателей-монахов, вышедших из него (Феодосий, Симон, Поликарп) и драгоценная русская летопись, очень многим ему обязанная.

Но если выдающаяся роль в деле книжного просвещения и принадлежит бесспорно выдающемуся Киево-Печерскому монастырю, то и все заурядные монастыри может быть в большей степени, чем приходские церкви, можно сказать автоматически уже самым своим существованием, употреблением круга богослужебных книг, церковным чтением и пением, за отсутствием школ, были, конечно, центром обучения грамотности и минимального просвещения.

Христианизация русского народа.

А) Вера.

Церковь догматически, как царство Божие, как истинная жизнь в Боге, есть самоцель. Но церковь земная, воинствующая, историческая, кенотическая ставит себя в ряд других человеческих учреждений с их конкретными задачами и является организованной силой, борющейся за достижение поставляемых ею во времени, в истории определенных задач. И с этой стороны она подпадает наблюдению и суду истории для учета ее видимых "позитивных" достижений. Очертив, насколько хватило нам времени, общий строй главнейших сторон русской церкви за первый период ее исторической жизни, спешим ответить и на указанный вопрос: о плодах ее христианизующей деятельности за тот же самый период.

Первая вступительная задача ново устроенной на Руси церкви состояла в том, чтобы водворить в языческой душе русского человека новую христианскую веру. Выполнение этой задачи в своей первой стадии облегчалось существом языческих религиозных воззрений вообще. Новая религия принималась язычником с сравнительным удобством потому, что для него все религии были одинаково истинны, все боги одинаково реальны.

Но потому же самому для него немыслима была и перемена веры, т.е. отрицание старой и принятие на место ее новой. Душе язычника свойственно было странное, на наш взгляд, совмещение или точнее подлепоставление нескольких вер. Сохранилось очень милое по своей откровенной наивности рассуждение балтийских славян-язычников, высказанное в первой четверти XII в., когда у них вводилось христианство. Вот оно: Nobis consilium videtur ut Deum christianorum habeamus et tamen antiquos deos nostros non dimittamus et juxta illius aram nostris quoque dus aram constituamus, ut eos omnes pariter colendo illum et istos pariter habeamus propitios" (Ac. SS. Boll, jul t. I p. 414). Точно также и на Руси в первое время после принятия христианства, хотя городские требища идольские были разорены, и служение старым богам было запрещено, но простые народные массы никак не могли стать такими дерзкими рационалистами, чтобы отрицать существование национальных богов, и, привыкая к христианскому Богу, вместе с тем благоговейно чтили и свои прежние святыни. Молитва в христианском храме не успокаивала пугливой мысли русского новокрещенца, и он спешил помолиться в овин, в хлебное поле, в рощу и к воде, чтобы не обидеть исконных покровителей его обыденной жизни, и приносил обычные жертвы на болотах и у колодцев. Период такого чистого и сознательного двоеверия, как обычное явление в народной жизни, судя по времени написания памятников, говорящих о нем, обнимал XI, XII, отчасти даже XIII в.

С течением времени под влиянием настойчивых преследований духовенства, суду которого подлежали преступления против христианской веры, и бесхитростной проповеди о том, что боги языческие это злые демоны, - отчетливая вера в старые божества померкла в сознании народном. Истолковывая новую веру сквозь образы старой, народ сам дал в руки духовенству способ депаганизации народно-религиозного сознания. А именно: через подмен нескольких языческих богов образами христианских святых (Перуна - образом Илии пророка, Волоса - св. Власия, Ярилы - св. Георгия). Эти боги как бы замаскировались и исчезли с горизонта народного мировоззрения. С утратой сознательной веры в прадедовских богов окончился первый период чистого двоеверия. Но христианству рано еще было торжествовать полную победу. В народном веросознании после утраты особых языческих богов оставалась еще нетронутой целая обширная область язычества. Это - весь тесно сросшийся с народным бытом культ языческий с системой годовых праздников, со множеством поэтически-символических обрядов. Сюда же принадлежали неискоренимые даже у цивилизованных народов и между тем характерно-языческие пристрастия: к разнообразным гаданиям о будущем и к привлечению сверхчеловеческой силы путем волшебства и чародейства. Таким образом, двоеверие сознательное сменялось бессознательным. При этом народное язычество как бы только возглавлялось христианскими верованиями и осложнялось христианскими таинствами и обрядами. Русские люди, вполне набожные христиане, открыто исповедывали веру в волхования и волхвов (напр., летописец о Всеславе Полоцком. Лавр. 1044 г.). В урочные времена справлялись языческие праздники с их непристойными игрищами и песнями, отвлекавшими народ от посещения христианских храмов. В семьях суеверные обряды старого языческого богослужения сохранялись во всей целости. Там по-прежнему ставились традиционные трапезы домашним божествам Роду и Роженицам, причем обряд относился ко времени Рождества Христова, и былые боги смешивались с образом Пр. Богородицы, родившей Христа. Вообще же период бессознательного двоеверия, продолжающийся в ослабленной форме в народе и до сих пор, хорошо всем известен и из истории литературы и из личных наблюдений над народной жизнью.

Таковы были результаты отрицательной деятельности церкви, направленной против старой языческой веры русского народа. Медленность успехов в этом миссионерском деле русской церкви зависела от скудости просветительных средств, находившихся в ее распоряжении: за исключением исключений в общем не было народных школ, не было

книг, не было учителей. Темное полуграмотное духовенство нередко само не возвышалось над двоеверием народной веры. Автор одного обличительного поучения "о двоеверно живущих" вооружается против обычая освящать пиршественные яства по языческим обрядам и говорит, что "попове и книжницы - одни, видя деяния злая и слыша о них, не хотят учить, другие же и сами приобщаются им, допускают совершение языческого действа и едят моленное то брашно." Что касается положительной стороны дела, т.е. насколько народ ознакомлен был с самым религиозным учением христианства, то неутешительный пример даже настоящего времени дает нам основание предполагать в народе крайнюю скудость ясных понятий о христианской религии.

До сих пор мы имели в виду общую массу русского народа, далеко стоявшего от источников просвещения. Что же касается людей богатых, князей, передовых представителей русского духовенства и некоторых жителей крупных городских центров, имевших доступ к сокровищам книжной мудрости, то в их среде новая религия в большинстве случаев и принята была с полной сознательностью, как единая истинная вера, исключавшая все другие, и усвоена с достаточной полнотой и глубиной. Отметим только одну, если не характерную, то во всяком случае важную черту в христианском веропонимании русских книжных людей того времени. Именно, наряду с существенными признаками христианского веро- и нраво-учения, точнее - преимущественно пред последними, их внимание приковывали к себе и самые мелочные явления церковной обрядности, к области которой они стремились отнести еще массу бытовых казусов, почти не имевших никакого отношения к религии. Так, напр., в Ярославов Устав попадает стрижение бороды и головы, как церковное преступление. Вопрошание Кириково изобилует множеством недоуменных вопросов, в которых сквозит крайне обостренный взгляд на значение внешних мелочей в деле христианской религии, жизни и спасения; вопросы о пище здесь занимают одно из самых видных мест: можно ли есть рыбью кровь, мясо белки, тетеревину? За последнее сам епископ велел не давать причастия. Далее - во что можно одеваться? Вел. кн. Изяслав Ярославич задается вопросом о позволительности заклания в воскресные дни животных для пищи и о порядке соблюдения поста в среду и пятницу, когда на них упадают праздники. Последний вопрос спустя менее, чем чрез столетие явился темой горячих споров, занявших умы русских людей и иерархии, причем крайне строгое учение ростовского еп. Льва окрещено было громким именем "ереси." Во всех этих вопросах и спорах так и слышится дух того религиозного мировоззрения, на почве которого могли возникнуть неслыханные в истории христианства прения о сугубой аллилуйе и т. п. "христианских догматах." Чрезвычайное внимание к обрядным частностям людей книжных и лиц иерархических, единственных учителей и руководителей народных масс, поставление ими как бы знака равенства между существенными положениями христианского учения и всеми обрядовыми мелочами имело несомненное влияние на веропонимание простого народа и послужило тем малым квасом, который все смешение квасит. Грубый, материалистический взгляд недавних язычников на отношения между Божеством и человечеством охотно ухватился за цепь обрядовых предписаний, предложенных ему в качестве средств душеспасительных. Знак равенства между нравственной и обрядовой праведностью, поставленный пред лицом народа его руководителями, ввел в соблазн малых сих, и они, по естественной лености ума и сознания, надолго успокоились на упрощенном внешнем понимании христианской праведности. Вообще, это печальная ошибка, будто христианство должно быть преподносимо народу только с осязательной, обрядовой стороны. Наоборот, упрощая терминологию и формулировку, христианский катехет ни на градус не должен принижать самого смысла высоких основ спасительной религии до уровня низменных тенденций стихийного человека

Источники очень мало сообщают нам сведений о характере религиозности простого народа, но достаточно говорят о русских князьях и вообще об аристократическом меньшинстве, наиболее просвещенном и наиболее прочно "христианизованном." Набожность, измеряемая усердием к молитве домашней и общественной, к строению и благоустроению церквей и к некоторым другим делам внешнего благочестия, по-видимому сразу же сделалась довольно характерной чертой всех русских людей, хорошо усвоивших новую религию.

Летопись сохранила нам примеры необыкновенного прилежания к молитве. Из рассказа об убиении св. кн. Бориса видно, что он имел обычай ежедневно петь заутреню, и, вероятно, и другие службы дневного круга. Владимир Мономах в своем поучении к детям дает им с полной уверенностью в удобоисполнимости такое правило: творить молитву каждый день пред восходом солнца и вечером. Это было не отвлеченное наставление: так делал, по словам Мономаха, отец его и "вси добрии мужи свершении." Усердие к церковной молитве у князей и бояр облегчалось множеством домовых церквей и священников; по некоторым данным можно заключить, что и действительно они имели привычку к постоянному посещению богослужения. Отправляясь в поход, князья берут с собой священников. Командированный для усмирения бунта на севере ростовской земли боярин Ян Вышатич также имеет при себе священника. Игорь Святославич, кн. Новгород-Северский, очутившись в плену у половцев, просит, чтобы ему прислан был из отечества "поп со святою службою."

Усердие к построению храмов весьма рекомендует набожность древнерусских князей. Некоторые историки, поражаясь числом 600 церквей, сгоревших в 1124 г. в Киеве, заключают отсюда о беспримерной ревности князей к храмозданию. Между тем дешевые домовые церкви, каковые, главным образом, и разумеются в этом громадном числе, совсем не требовали для своего появления каких-нибудь особенных жертв и усилий со стороны людей состоятельных и даже строились не по мотивам чистой религиозности, а в значительной степени из житейского тщеславия. Странная грубость понятий наблюдается однако в отношениях князей к святыне храмов, столь усердно ими созидавшихся и украшавшихся. Среди своих междоусобных войн князья слепо верили, что небесные покровители их удела вместе с ними ревнуют о победах и обогащениях за чужой счет. Поэтому Богородица Владимирская украшается награбленной святыней из Богородицы Киевской, София Полоцкая - из Софии Новгородской и т.п. В 1066 г. Всеслав Полоцкий при взятии Новгорода унес из св. Софии колокола, поликандила и церковные сосуды. В 1171 г. войска Андрея Боголюбского захватили Киев и "грабиша," говорит летописец, "монастыри и Софию и Десятинную Богородицы: церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колокола изнесоша вси, и вся святыни взята быша." В 1205 г. Черниговские князья, с помощью которых Рюрик Ростиславич отнял Киев у своего соперника, "митрополью св. Софью разграбиша, и Десятинную св. Богородицы разграбиша и монастыри вся, и иконы содраша, а иные поимаша, и кресты честные и сосуды священные и книги, то положиша все себе в полон." Во всем этом сказалась еще закваска узкого языческого политеизма, дробившего Божество и святыню на столько же враждующих лагерей, сколько создавала их человеческая история.

Очень полюбилось русским еще одно средство внешнего богоугождения - именно путешествия к свв. местам. Случаи таких путешествий нам известны начиная со времен преемника св. Владимира кн. Ярослава. В это время ходил на восток преп. Антоний. Тогда же хотел уйти в Иерусалим юноша Феодосий вместе с группой других странников. Вместе с игуменом Даниилом в нач. XII в. в святую землю путешествовала целая дружина русских людей. Во второй половине XII в., как узнаем из жития и хождения преп. Евфросинии Полоцкой, в Иерусалиме был особый русский монастырь Пр. Богородицы,

основанный русскими монахами, вероятно, для приюта отечественных паломников, которые к тому времени чрезвычайно умножились. Дорога к Иерусалиму стала казаться русским людям настолько проторенной, что они по разным поводам давали зачастую обет сходить в святой Город, а для большего обязательства связывали себя клятвой (Вопрош. Кирика). Еп. Нифонт Новгородский находил, что стремление к паломничеству возросло до излишества и ко вреду государства отнимало от обычных занятий массу рабочих рук. Были и положительные злоупотребления благочестивым делом. По словам того же Нифонта, многие ходили по свв. местам только затем, чтобы праздно есть и пить: "того деля идет абы порозну ходяче ясти и пити."

Таким образом, русская церковь за время киевского периода успела создать общий тип русского человека, искренно привязанного к христианской религии, с усердием исполняющего дела внешнего богопочитания, но еще мало богословски сознающего основы исповедуемой им религии и, конечно, еще довольно густо опутанного старыми языческими суевериями.

Но этот религиозный примитивизм, при сердечной восприимчивости, не помешал церкви выполнить ту же христианизаторскую миссию и в прикладной, нравственной сфере. Перевоспитывая "догматическое" сознание масс, церковь перевоспитывала и их личную и общественную мораль. И в этой, может быть, труднейшей области ее достижения довольно эффективны

В) Нравственность (личная и общественная).

Русская церковь начала свою нравственно воспитательную миссию среди народа с первобытной языческой религией, нисколько не проникнутой началами нравственными. В отличие от религий, сложившихся под воздействием более или менее развитой философской мысли, каковы древнеперсидская, буддизм, конфуцианство, и проникнутых в известной степени моралью любви, самоотречения или по крайней мере юридической честности, религии первобытные, к которым принадлежат даже древнейшие религии греков и римлян, стоят ниже наших понятий о нравственном вообще и могут быть названы прямо безнравственными. В них боги являются покровителями сильных и коварных и служителями их страстей. Поэтому, как отношения людей к богам, так и людей между собой рисовались в них чисто корыстными, эгоистическими. Не даром Платон считал Гезиода и Гомера развратителями народа и говорил, что Гезиод прикован в аду к медному столбу, а Гомер повешен на дереве и обвит змеями за басни о богах. Свидетельства о низком уровне нравственных понятий в норманно-славянской религии русских вообще и о грубости нравов можно находить у арабских писателей. Ибн-Фодлан так изображает отношения торгового древне-русса к своим богам. Во время прибытия русских судов к якорному месту, каждый из них выходит, имея с собой хлеб, мясо, молоко, лук и горячий напиток, и приближается к высокому поставленному столбу, имеющему лицо, похожее на человеческое, а кругом его малые изображения. Он подходит к большому изображению, простирается пред ним и говорит: о, господине! Я пришел издалека и привел много девушек, столько-то соболей, столько-то шкур..., пока не перечислит все, что он привез с собой из своего товара. Затем говорит: этот подарок принес я тебе - и оставляет принесенное им пред столбом, говоря: желаю, чтобы ты мне доставил купца с динарами и диргемами, который купил бы у меня все, что я ему покажу; - после этого он удаляется. Если продажа будет затруднительной и время ее продолжается долго, то он возвращается с другим подарком во второй, в третий раз." Корысть и грубый расчет - вот мотив служения богам древнерусского язычника. В основе взаимных

отношений полагались та же корысть и право сильного. Ибн Даста говорит, что "все руссы постоянно носят при себе пики, потому что они мало доверяют друг другу, и что коварство между ними дело самое обыкновенное; если кому удастся приобресть хоть малое имущество, как уже родной брат или товарищ начинает завидовать и домогаться, как бы убить его и ограбить." Что касается области плотской нравственности, то здесь царила такая необузданная животная чувственность, такое феноменальное "нестыдение" (по выражению летописца), "о которых не лепо есть и глаголати."

Ничего не может быть резче той противоположности, какую внесла в круг нравственных идей русского язычника церковь. Церковь раскрыла для него понятие греха и указала его даже в малейших, ни для кого невидимых движениях человеческого сердца, а над всем внутренним миром человека и над всеми частностями его внешнего поведения поставила Бога, как бдительного Судию. Мысль о неизбежном божественном суде производила необыкновенно сильное впечатление на пугливое воображение язычника и отрезвляющим образом влияла на его нравственное поведение. Такое именно психологическое значение идеи суда Божия выразилось и в сказании об обращении кн. Владимира, более всего пораженного картиной загробных страданий, и в древнем русском обычае помещать большое изображение страшного суда в задней части храмов. На примере того же кн. Владимира можно видеть, как принцип безжалостного эгоизма в отношениях к ближним под влиянием церкви уступал место принципу любви в ее доступной форме милосердия. Коварным образом убивший своего брата Ярополка и взявший себе его супругу, Владимир становится в христианстве в высокой степени чувствительным к людским страданиям: он, боясь греха, не хочет убивать даже злодеев и проявляет исключительно широкую благотворительность всем бедным и немощным. Проникнутый духом новой религии сын его Борис, вместо того, чтобы по языческому обычаю воспользоваться сочувствием к нему киевлян и войска и прогнать Святополка из Киева, охотно признает его старшинство, а затем мученически погибает от руки неблагодарного брата. Наконец разрыв с чувственностью, как необходимое требование христианской нравственности, точно также выразительно сказался на личности крестителя русской земли. Летопись передает нечто чудовищное о женолюбии Владимира-язычника, именно говорит о 800 его наложниц и кроме того еще прибавляет, что Владимир "бе несыт блуда, приводя к себе мужеския жены и девицы растляя." Является невольно сомнение в вероятности цифры, говорящей о таком непомерном сластолюбии. Под наложницами здесь скорее всего разумеются те военнопленные невольницы, какие составляли обычный предмет торговли русских князей и в то же время находились в полном распоряжении их владельца. При себе их Владимир мог держать в таком большом количестве и не для себя только лично, а и для своей дружины, которой поблажал всячески. Во всяком случае, в поведении Владимира в этом отношении было что-то выдающееся: монах Иаков влагает в уста ново просвещенному князю такую фразу - "акы зверь бях, много зла творях в поганстве и живях яко скоти наго," а Титмар Межиборский прямо выражается о Владимире, что он был fornicator immensus et crudelis. Однако, несмотря на свой 30-летний возраст, Владимир нашел в себе столько нравственного героизма, чтобы совершенно отстать от своей крайней распущенности. Но он еще ни в каком случае не представлял собой аскета. Нашлись все-таки вскоре по крещении русской земли пылкие идеалисты, хотевшие во всей возможной полноте осуществить идею отвержения плоти, той тяготившей христиан плоти, которой всецело жило прежнее язычество. Это - Киево-Печерские подвижники...

Правда, все указанные и им подобные примеры столь успешных нравственных влияний церкви говорят только о редких единицах, а не о всей массе русского народа, но практически было дорого то, что эти примеры стали для массы конкретными воплощениями новых христианских идеалов, и если вообще exempla trahunt, то для простых русских людей, непривыкших к отвлеченному мышлению, близкие

национальные образцы добродетелей и в особенности служили могущественными нравственно-воспитательными уроками. Князья старались подражать в милосердии своему славному прадеду. Образ неповинных страдальцев Бориса и Глеба, положивших душу свою ради мира общественного, и нежелание походить на бесчестного убийцу их, Святополка, не раз удерживали князей от междоусобной вражды и кровопролитий. Что же касается идеальных образцов монастырских добродетелей, то на них было обращено исключительное внимание русского народа, в них была усмотрена вся полнота христианской святости и едва ли не единственный прямой путь спасения. Помимо того, что христианство принесено к нам было в ярком аскетическом освещении, это произошло и потому, что недавним язычникам, всецело жившим интересами земли и своего тела, резче всего бросился в глаза как раз противоположный дух новой религии; в отрицании плоти они в осязательной и доступной для себя форме почуяли новый, противный прежнему, характер христианской нравственности и, не постигая других сторон евангельского подвига любви, в телесном аскетизме усмотрели всю сущность христианского спасения, чрез него поняли все христианство. Невыгодной стороной такого монастырского понимания христианской нравственности явилось то, что мирская христианская жизнь у русских осталась без своего полного нравственного идеала. Не было такого готового идеала и в русском светском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, на подобие западноевропейского рыцарства, с его культом личной чести, уважения достоинства в другом человеке и поклонения женщине. Таким образом, мирской русский христианин очутился в довольно отчаянном положении. Он чувствовал как бы роковую невозможность быть настоящим христианином. Он был женат, заботился о приобретении средств к содержанию своей семьи, чувствовал потребность развивать в соответствующей деятельности свои природные дарования и, наконец, отдыхать среди каких-нибудь жизненных радостей и развлечений. Между тем аскетический идеал требовал от него только умерщвления плоти, отвращения от житейских радостей, презрения к женской красоте, а чрез это и презрение к женщине вообще. Этот восточный мотив особенно резко развивался в статьях "о злых женах" (напр., в сборнике "Пчела"). Против такой крайности, как увидим ниже, сама же церковь боролась, внушая высший христианский взгляд на достоинство женщины. Во всяком случае яркая проповедь аскетизма и отсутствие учения о мирской христианской морали создавали у чутких людей разлад в их совести и порывы к тому, чтобы хотя перед смертью формально принять монашеское пострижение. Характерно это томление совести древне-русского мирянина выражено в Ипатьевской летописи в рассказе о вел. князе Ростиславе Мстиславовиче (1168), том самом князе, которому духовник поп Симеон воспрепятствовал в конце концов надеть черные одежды. Ростислав часто говаривал Печерскому игумену Поликарпу: "поставь мне, игумене, келью добрую; боюсь я внезапной смерти... хотел бы я освободиться от маловременного суетного сего света и мимо текущего и много мятежного жития сего." Поликарп благоразумно, но не вполне последовательно с точки зрения господствующего взгляда на спасение, отговаривал князя от его намерения. "Вам, говорил он князю, Бог так велел быть: делать на этом свете правду, в правду суд судить и держаться раз принятой присяги." Но последовательный ученик тех же монахов - князь не мог сделать игумену этой беспринципной с его точки зрения уступки и настаивал на своем: "Отче, возражал он, княжение и мир не могут быть без греха, а я уже не мало был на этом свете и хотел бы поревновать, как все правоверные цари пострадали и получили награду от Господа Бога Своего, как святые мученики пролили кровь свою и восприняли венец нетленный, как отцы святые, удручивши тело свое постом и узким и тесным путем ходя, достигли царства небесного, как, слышал я, говорил и сам правоверный царь Константин, что если бы знал он насколько честен лик иноческий, восходящий к престолу Божию без доклада ("бес пристава"), то снял бы венец и багряницу..." Прежде полагали, что против исключительного господства монастырского идеала спасения в до-монгольское время высказывался Владимир Мономах. С легкой

руки проф. Порфирьева, в поучении Владимира Мономаха читали такое место: "Милость Божия заслуживается не одиночеством, не чернечеством, не голодом, как иные терпят, но делами милости и любви." Новейшая критическая проверка дала другой результат; мысль Мономаха оказывается такова: можно и в миру спастись, если уж для нас трудно н отшельничество и монашество и пост, путем которых спасаются другие добрые люди. (Шляков. О поучении Влад, Мономаха, СПБ, 1900 г., с. 93 и 110).

Понятно, что мирская жизнь, оставшись без идеала, туго прогрессировала в нравственном отношении, ослабляемая отчаянным сознанием невозможности не уступать влекущим прелестям мира. А грубые языческие пороки были велики и требовали вековых исправительных условий. Если не более, то во всяком случае не менее других народов русские были преданы пороку пьянства. О русских язычниках Ибн-Фодлан свидетельствует, "что они предаются питью вина неразумным образом и пьют его целые дни и ночи; часто случается, что они умирают со стаканом в руке." При перемене веры русские по сказанию выставляют conditio sine qua non - дозволение "пити." И впоследствии, как изображает преп. Феодосий, русское пьянство доходило до крайностей: "одни, по его описанию, ползают на коленях, будучи не в состоянии стоять на ногах, другие валяются в грязи и навозе, ежеминутно готовые испустить дух."

Грубое нарушение седьмой заповеди было другим печальным наследством русских нравов от времен язычества. Так, наложничество былых русских работорговцев с своим живым товаром перешло в такие же отношения древне-русских бояр и вообще господ к своим рабыням-холопкам. Ярославова Правда считается, как с явлением вполне обыкновенным, с рождением господами детей от рабынь. В простом народе не одно столетие царил обычай многоженства и самая беспорядочная легкость разводов. Сношения молодых людей казались настолько неустранимыми, что еп. Нифонт, на вопрос Кирика об условиях их причащения, выставляет не требование совершенного воздержания, а лишь воздержания в продолжении 40 дней пред причастием (!). Кроме этого вечный человек-зверь и в данное время дает о себе знать. Зверские поступки этого рода (ослепление князя Василька, убийство Игоря Ольговича и т. п.), еще не так сравнительно прискорбны, как прискорбны случаи жестокости, имеющей вид узаконенного наказания, потому что жестокие законы несомненно ожесточают нравы. Еще более прискорбно, когда в жестокостях повинны лица, которым это приличествовало всего менее, именно епископы. Мы уже упоминали о страшной казни, которой подверг митр. Константин Ростовского архиепископа Феодора. Еще ранее этого Новгородский еп. Лука Жидята также поступил с своим холопом Дудиком. Дудик оклеветал в чем-то Луку и подверг его чрез это суду митрополита и трехлетнему заключению в Киеве. Но за то, когда епископ снова возвратился в Новгород на кафедру, то приказал Дудику урезать нос и обе руки, после чего тот убежал к немцам.

Приведенными иллюстрациями мы стараемся определить степень воздействия церкви на личную нравственность, указать на ее достижения и на ее неудачи. Есть основания подозревать, что в только что указанных случаях дурным примером послужило византийское законодательство, в котором, при всем его формальном совершенстве, хранились, однако, остатки варварской жестокости. Древнерусская национальная система уголовных наказаний обыкновенно била виноватого только по карману и потому отличалась значительной мягкостью. Между тем в перенесенной к нам славянской компиляции из византийских законов, известной под именем "Закона судного людям," встречаемся с урезанием носа, как наказанием за прелюбодеяние с черноризицей, за связь с замужней женщиной и даже за женитьбу на куме. Впрочем, это единственная темная струйка, переданная нам византийским законодательством; во всех других отношениях

последнее сделалось в руках представителей русской церкви крупным средством для проведения начал христианской нравственности в русскую жизнь.

Церковь в истории, кроме прямых нравственно-воспитательных влияний на совесть каждого отдельного ее члена, известна и своим мощным преобразующим влиянием на нравственность общественную, в связи с универсальным воздействием ее на всю жизнь человечества, на всю цивилизацию и культуру. Применим эту мерку к русской церкви. Великодушно призванная княжеской властью к содействию в гражданском законодательстве и вообще в строении земли русской, церковная иерархия тем самым поставлена была в наилучшие условия для христианизации русского общества. И она действительно успела провести в законодательство и жизнь несколько благодетельных влияний, в которых историк найдет осязательное доказательство выполнения церковью своего идеального служения обществу.

Так прежде всего обстояло дело с переустройством древнерусской языческой семьи на новых началах. Церковь уничтожила многоженство и приступила к устроению положения женщины, как жены и матери, согласно с духом христианской семьи. Первым препятствием на пути к этому делу лежал языческий пренебрежительный взгляд на женщину, опасный тем более, что он находил себе некоторую поддержку в крайних аскетических воззрениях переводной византийской литературы. Савва, совопросник еп. Нифонта, допрашивает его: можно ли служить священнику в одежде, в которую вшит женский плат? Епископ озадачивает совопросника принципиальным вопросом: а разве женщина погана? "В этом коротком диалоге," - говорит Ключевский, - "вся история борьбы церковной иерархии с русским обществом за женщину." Последнее, помня принижение женщины в языческой семье, с сомнением спрашивало: не погана ли женщина? Первая, проводя христианский взгляд на семью, правилами и поучениями отвечала: нет, не погана. В борьбе с принципиальным предубеждением русских людей против человеческих прав женщины церковь привнесла в законодательство о браке и семье целый ряд целесообразных предписаний.

Для возвышения нравственного достоинства выходящей замуж девицы прежде всего необходимо было признать за ней свободную личную волю, свободное произволение на брак. И церковь положительно восстает против языческого умыкания невест, заменяя его свободным сговором, закрепляемым обручением. Добрая воля невесты в деле заключения брака особенно ярко оттеняется в Церковном Уставе Ярослава. Здесь читаем такого рода статьи:

а) "если девица захочет идти замуж, а отец и мать не отдадут ее, и после этого она что-нибудь сделает над собой, то митрополиту обязаны заплатить пеню отец и мать, а также и отрок."

в) "если девица не захочет идти замуж, а отец и мать выдадут силой, и она что-нибудь сделает с собой, то отец и мать должны заплатить пеню митрополиту, а также они должны заплатить исторь," т.е. убытки семье мужа, давшей за нее вен.

Личная свобода женщины, гарантированная церковными законами в момент заключения брака, под воздействием той же церкви расширялась и в сфере взаимных отношений мужа и жены. В языческую пору русской жизни жена составляла полную принадлежность мужа, его рабыню. Между тем, идеал христианской семьи требовал для жены положения свободной советницы мужа. Чтобы превратить жену из имущества мужа в его советницу, нужно было ее самое сделать субъектом имущественного права. Этим утверждалась ее личная свобода и известная степень гражданского равноправия с мужем. Есть

документальные намеки, дающие основание предполагать, что еще до всеобщего крещения Руси русские женщины, по крайней мере знатного происхождения, начали приобретать себе право на раздельное от мужей имущество. Но несомненно, что только с принесением к нам византийского Номоканона, ясно проводящего этот принцип раздельности, русская женщина окончательно приобрела указанную частичную имущественно юридическую эмансипацию. Церковь и наблюдала за раздельностью имущества супругов: по уставам первых князей она разбирала тяжбы между мужем и женой "о животе," т.е. об имуществе. Начало особого имущества полагалось приданым, и Слово Даниила Заточника говорит о приданом, как уже установившемся факте русской жизни.

Наконец, в случае смерти мужа, церковь, опираясь на независимое имущественное положение (жены) вдовы, старалась укрепить ее авторитет, как наследницы семейного главенства мужа и воспитательницы своих детей: второй брак такой вдовой детной матери не одобрялся, как измена высокой обязанности вдовы - быть исключительно преданной строению и воспитанию осиротевшей семьи. Русская Правда выделяет детной вдове известную часть из имущества мужа только под условием невступления ее во второй брак, мотивируя свое постановление таким выражением: "обругала убо первого мужа вторым браком," что представляет довольно близкий перевод одной фразы из византийских законов, т.е. свидетельствует о проведении этого закона представителями церкви.

Таким образом церковь систематически содействовала возвышению женщины, как полноправной личности, и тем возвышала нравственную атмосферу всей русской семьи.

К чести русской церкви следует сказать, что она даже за краткий сравнительно период (киевский) своего существования успела не только провести в гражданское законодательство несколько новых положительных норм, но и сумела ослабить и переработать сообразно с своим духом такого рода отрицательные установления русского права, которые прочно срослись с основами государственной и общественной жизни и однако противны были христианским началам, а именно: ростовщичество и холопство. Церковь, не призванная в данной сфере к прямой законодательной деятельности, проявила здесь свое влияние косвенным путем. Она боролась против зла своим духовным оружием - словом обличения и наставления, направленным к совести отдельных граждан, как членов церкви. Древне-русские поучения и духовнические наставления полны резких порицаний ростовщиков и рабовладельцев. Каковы же результаты?

Русская Правда устанавливает законный размер годового роста в 50%. При Владимире Мономахе действие этой статьи было сильно ограничено: было дозволено брать такой процент только в течение двух лет. Когда, таким образом, взятый процент сравнивался с суммой долга, то кредитор не имел уже права брать каких-либо дальнейших процентов и ждал только возвращения занятой суммы. Если же он осмеливался взять 50%-ный рост в третий раз, то, по закону, лишался права требовать уплаты самого долга. Помимо внутреннего характера такого узаконения, явно обличающего в себе христианские побуждения, для него действительно находится прямой источник в византийском "Прохироне."

Крупную победу одержала церковь и в борьбе с холопством. Особенную крепость институту рабства придавала его неделимость, т.е. отсутствие в нем переходных ступеней от безусловной зависимости раба от владельца - к условной и ослабленной. В греко-римском мире рабство крепко было своей неделимостью, между тем на Руси появилось именно такое разнообразие степеней в сословии холопов, облегчившее разложение и уничтожение холопства. Историки главной виновницей дробления и разложения

холопства признают церковь: "Холопская неволя таяла под действием церковной исповеди и духовного завещания. Рабовладелец добровольно, ради спасения души, смягчал свои права или даже поступался ими в пользу холопа. Личные проявления человеколюбия входили в привычки и нравы, которые потом облекались в юридические нормы." Таким путем церковь, соображаясь с положениями византийского законодательства и свободно применяя их к условиям русской жизни, повлияла на установление в русском гражданском праве изучаемого периода нескольких случаев обязательного дарового отпуска холопов на волю: 1) раба, прижившая детей с своим господином, обязательно освобождалась после его смерти вместе с прижитыми детьми, причем в Церковном Уставе кн. Всеволода заповедуется даже выдавать таким детям часть из имущества прижившего их господина; 2) свободный человек, совершивший насилие над чужой рабой, этим самым подпадал под обязательство сделать ее свободной, т.е. обязывался выкупить ее на волю; 3) холоп или раба, которым причинено увечье по вине их господина, выходили на волю. Кроме этих случаев церковь всячески старалась облегчить холопам возможность выкупа на волю. Наставления духовникам для исповеди мирян сильно вооружаются против различных видов барышничества челядью (когда корыстные господа с выкупающихся рабов брали плату, высшую по сравнению с условленной при продаже свободы) и настаивают на дозволительности только определенных и облегченных выкупных цен (Рус. Ист. Биб., т. VI, с. 836-46).

Итак, русская церковь, выполняя свое высокое назначение, перевоспитывая своих членов духовно-нравственно, не ограничилась при этом только влияниями на их индивидуальный душевный строй, но, как и следовало того желать и ожидать, содействовала и переустройству общего гражданского порядка на христианских началах.

Русская церковь, перевоспитывая русский народ в духе нового, ею дарованного ему православного миросозерцания, тем выполняла свое прямое назначение, сваю апостольскую миссию. Но универсальный, по существу теократический характер христианского миросозерцания глубоко влиял решительно на все стороны русского бытия. И историку культуры можно развернуть многогранную картину христианизации русской культуры.

Позволим себе ограничиться здесь указанием косвенных преобразующих влияний церкви в нескольких областях. А) Прежде всего церковь воспитала и укрепила своей санкцией авторитет государственной власти и возвысила назначение самого государства. В) Насадила просвещение, ибо книжность, искусства и науки - естественные спутники церкви. С) Церковь углубила и усилила исторически создавшееся разобщение русского народа с чужеземцами, в частности с народами западно-европейскими, "латинскими."

Воспитание власти государственной.

Прежде всего церковь принесла, неведомую русским язычникам, идею богоустановленной власти. Прочнее этого фундамента для опоры авторитета власти трудно представить что-нибудь другое. Уже первые епископы русские внушают кн. Владимиру по поводу предстоявшей казни злодеев следующее: "ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милование." Митр. Илларион в речи, произнесенной пред сыном Владимира, Ярославом, говорит: "добр же зело и верен послух сын твой Георгий,

его же сотвори Господь наместника по тебе твоему владычеству." Владимиру и Ярославу, как единовластным правителям русской земли, было еще легко усвоить эту идею, но потом, при удельных междоусобиях фактический порядок вещей не только не благоприятствовал, но и прямо препятствовал ее усвоению: слишком была явной среди всеобщей путаницы роль случайных обстоятельств и грешной человеческой воли. Однако духовенство продолжало проповедь в прежнем направлении. Митр. Никифор в своих посланиях к Владимиру Мономаху писал, что князья "избрани бысте от Бога и возлюблени бысте Им." И русские князья действительно прониклись этой идеей, хотя и понимали ее несколько грубовато. Так, напр., князья половецкие говорят Глебу Юрьевичу: "Бог посадил тя и князь Андрей на отчине своей и на дедине," т.е. избрание Божие представляют в виде конкретной силы, действующей в ряду других конкретных факторов, создающих власть, и в том же самом смысле.

Наряду с проповедью идеи богоустановленной власти, духовенство усиленно учило и принципу почитания всяких властей. В поучении, известном с именем Луки Жидяты, читаем: "Бога бойтесь, а князя чтите." В одном сборнике XII в. дается наставление "буди боязнив пред царем, готов в повелении его." Поучение XIII в. (Слово св. отец како жити крестьянам) гласит: "наипаче же своему князю приязнь имей, а не мысли зла нань. Глаголет бо Павел апостол: от Бога власти всяки устроени суть: Бога ся бойтесь, а князя чтите. Аще бо властем кто противится, Божию суду повинен есть, повелению бо противится Божию."

На этом проповедь не остановилась. За идеей божественного происхождения власти стали внушать идею ее богоподобия и обоготворения. Так. напр., летописец по поводу убиения князя Андрея Боголюбского, к словам ап. Павла о властях делает следующее пояснение: "естеством бо земным подобен есть всякому человеку цесарь, властию же сана яко Бог."

Из идеи божественного происхождения и авторитета власти делалось два вывода. Во-первых, если дарование власти дело Промысла, то добиваться ее насильно нельзя. Летописец замечает по поводу убиения Бориса и Глеба о Святополке: "помыслив высокоумием своим, не ведай, яко Бог дает власть, ему же хощет; поставляет бо царя и князя Вышний, ему же хощет, даст." Во-вторых, богоустановленностью предопределяется и санкционируется и качество власти, каково бы оно ни было. О хороших властителях не возникает сомнения: они воздвигаются Промыслом на благо людей, но и худые имеют также свое назначение свыше: они попускаются Богом в наказание за наши грехи. В Святославовом Сборнике 1075 г. в ответах Анастасия Синаита так развивается эта мысль: "Да добре се ведомо, яко ови князи и царие: достойны таковыя чти, от Бога поставляются; ови же паки, недостойни суще... по Божию попущению или хотению поставляются..." "Егда узришь недостойна кого или зла царя, или князя, или епископа, ни чудися, ни Божия Промысла потязай, но разумей и веруй, яко противу беззаконием нашим тацем томителем предаемся."

По отношению к самой власти из той же идеи делался вывод об ее ответственности не только пред людьми, но и пред Богом. В предисловии к Русской Правде говорится: "послушайте и внушите вси судящии земля, яко от Бога дастся вам власть и сила от Вышняго. Давый бо вам власть Бог истяжет скоро ваши дела и помыслы испытает, яко служители есте царствия, ти не судисте право." Ближайшее значение для церкви имела выводимая из той же посылки идея ответственности гражданской власти за интересы чисто-церковные. Князю вменялось в обязанность, как верховному попечителю церкви. хранить чистоту веры и ограждать православный народ от соблазнов. В послании к Владимиру Мономаху митр. Никифор пишет: "соблюдено ти се будет (т.е. долгоденственное княжение), аще в стадо Христово не даси волку внити, - но сохраниши

предание старое отец твоих"; князьям следует, "яко от Бога избранном и призванном на правоверную веру Его, Христова словеса разумети известно; и основание церковное твердое да ти будет основание, яко же есть святые церкве, на свет и наставление порученным им людем от Бога." Такой проповедью церковь сама воспитывала опекуна над собой, с которым ей впоследствии пришлось считаться.

Насаждение просвещения.

Крупнейшим фактом, сопровождавшим устроение на Руси официальной церкви, было введение просвещения. Просвещение - не случайный результат влияния церкви; оно неизбежный ее спутник, хотя этим еще не предопределяется высота его уровня. Св. Владимир, когда вводил на Руси христианство, то вместе с переменой веры более всего заботился о превращении своего народа в просвещенную, культурную и блестящую нацию по подобию Византии. Владимир ведет с греками войну, добивается их союза, родства с императорами и только тогда крестит свой народ. Для одной перемены веры это было бы излишне: иерархия, хотя и не высшего ранга, охотно бы явилась из Греции, церковная утварь и разные другие драгоценности могли быть куплены за деньги. Но Владимир хотел не того. Ему было нужно, чтобы греки, породнившись с ним, преодолели отвращение к русским, как к варварам, перестали скупиться - уделить нам часть своих культурных благ, возымели усердие учить нас наукам и искусствам, открыли нам, так сказать, "профессиональную тайну" своей образованности. Из Корсуня Владимир, вместе с церковными святынями, перевозит в Киев и несколько бронзовых статуй, торопясь видеть свою столицу похожей на просвещенную царицу Босфора. Как только произошло крещение киевлян, Владимир немедленно "послав, нача поимати у нарочитые чади дети и даяти нача на ученье книжное," т.е. задался целью дать настоящее просвещение детям высшего сословия. Он надеялся, что младшее поколение аристократии, пройдя полный цикл наук, необходимых для образованного человека того времени, будет надежным проводником просвещения и для всего русского народа. Но расчеты Владимира были довольно ошибочны. Культурность и любовь к просвещению не даются сразу, а наростают и копятся в нациях веками и тысячелетиями. Добровольной охоты учиться у русских еще не было. И родители, и дети одинаково смотрели на школу и науку, как на злые мытарства. Набирать в науку приходилось насильно. Матери плакали о своих сыновьях, как об умерших. Нужны были особенно благоприятные условия для того, чтобы столь недружелюбно встреченное вельможной русской аристократией дело школьного просвещения не погибло. К сожалению, усвоенная от греков постановка школьного обучения не рассчитана была на принудительность, необходимую для варваров, и была плодотворной только в культурной стране, где образование рассматривалось, как положительное благо. Именно, в Византии не было подобных нашим государственных школ с определенными программами. Учительство было свободной профессией. Свободные частные учителя учили у себя по домам (или даже в особых школьных помещениях) свободно приходивших к ним лиц столько времени и стольким наукам, сколько те хотели. Государственной школы с официальными правами, с однообразной обязательной программой не существовало. Между тем, у нас на Руси только такая организация школ и могла бы обеспечить сохранность известного уровня просвещения. А без этого, - частные греческие учителя, вызванные при Владимире для обучения детей русской аристократии, столкнувшись с враждебным отношением учащихся и родителей к науке, не имели средств и охоты выдержать в своем преподавании нормальную программу общего образования. Не получая нравственного поощрения за свой благородный труд, они естественным образом опустили руки, не преодолели инерции русской некультурности и, сообщив надлежащее образование лишь немногим единичным

талантливым лицам, низошли в своей деятельности до обучения простой грамотности. К грамотности, в конце концов, и свелось все наше русское просвещение за целый ряд веков. Вина такого печального результата широких начинаний св. кн. Владимира падает на нас самих; очевидно мы сами были неспособны заинтересоваться наукой и упустили это сокровище, предложенное нам греками, из своих рук. Проф. Голубинский особенно резко настаивает на этом выводе, и характеристикой русского просвещения до-монгольского периода, так же, как и последующего московского, считает простую грамотность. Господствовавший до него научный взгляд, напротив, держался более высоких представлений о до-монголъской образованности. И до сих пор этот вопрос является в науке живым и спорным. Оптимистический взгляд на до-монгольское просвещение находит опору в свидетельствах, извлекаемых из "истории" В. Н. Татищева. Но после беспощадной критики этих свидетельств со стороны Голубинского, им приходится дать решительный "отвод" в спорном вопросе. Татищев был историк старого времени, когда не казалось особенно противным правилам научной этики смешивать свои личные мнения и догадки с объективными документальными данными. Поэтому он наполнил свою историю массой произвольных измышлений и субъективных догадок, составленных на основании каких-нибудь незначительных намеков летописей. Как представитель вольнодумной эпохи Петровских реформ, он руководился при этом тенденциозными целями. В частности, в вопросе о просвещении он старался показать, на основании истории, просветительные заботы светской княжеской власти, и, наоборот, неблагосклонное отношение к наукам духовного сословия. Например, в летописи под 1080 г. о дочери Ярослава Анне сказано: "совокупивши черноризицы многи, пребывала с ними по монастырскому чину." У Татищева это известие получает такой вид: "собравши младых девиц, неколико обучала их писанию, також ремеслам, пению, швению и иным полезным им знаниям." Что это женское учебное заведение, вместо монастыря, сочинено Татищевым, с целью тенденциозного поучения современников, видно из добавления, каким он сопровождает свое сообщение: "достойна сия Анна великая и достохвальная именована быти, и дай Бог, чтоб мы такую Анну еще иметь могли." Если летопись под 1093 г. по поводу смерти Всеволода Ярославича говорит: "излиха же любяше черноризцы и подаянье требоваше им," то у Татищева это значит: "много в монастыри и церкви на училища подаянья давал," потому что для приверженца петровских реформ жертвы на монастыри и церкви помимо просветительных целей казались совсем непочтенными поступками. О Константине Всеволодовиче Ростовском Лаврентьевская Летопись сообщает, что он "часто чтяше книги с прилежанием, заповедуя и детям своим книжного поучения слушать" и что, одаренный от Бога мудростью Соломоновой, он "всех умудрял телесными и духовными беседами." У Татищева это изображается так: "великий был охотник к чтению книг и научен был многим наукам; того ради имел при себе и людей ученых, многие древние книги греческие ценою высокою купил и велел переводить на русский язык. Многие дела древних князей собрал и сам писал, також и другие с ним трудились"; "он имел одних греческих книг более 1000, которые частью покупал, частью патриархи, ведая его любомудрие, в дар присылали." О князе Романе Ростилавиче Смоленском (1180 г.) летопись говорит только, что он был "всею добродетелью украшен, страха Божия наполнен, нищия милуя, монастыри набдя." Но так как для Татищева "добродетель" прежде всего заключалась в учености и "набдение монастырей" имело смысл только при их просветительной деятельности, то он и переделал это краткое летописное известие по своему вкусу. Получилось - "что Роман Ростиславович был вельми учен всяких наук" и "к учению многих людей понуждал, устрояя на то училища и учителей, греков и латинистов своею казною содержал и не хотел иметь священников неученых."

Устранив свидетельства Татищева, мы однако не обязаны еще буквально соглашаться с пессимистическим воззрением Голубинского. Он совершенно прав, когда критикует

устарелые аргументы оптимистов. Как на причину исчезновения существовавшего у нас школьного просвещения те ссылались на княжеские усобицы и на монгольское иго. Голубинский предлагает только дать себе ясный отчет, каким это образом удельные войны могли уничтожить просвещение, чтобы убедиться, что эта ссылка - плод недомыслия. Против второго основания он возражает указанием на Новгород, не тронутый татарами и однако не сохранивший никаких следов школьной образованности. Наконец, Голубинский борется с своими противниками общим встречным вопросом: куда могло бесследно исчезнуть такое сложное и глубокое явление, как школьное просвещение, если оно было в до-монгольской Руси? Но этот же вопрос может быть обращен и против него самого, против крайностей его собственного взгляда. Ведь он предполагает, что первому поколению русских бояр, хотя бы небольшому количеству, после крещения Владимиром сообщено было настоящее просвещение. Куда же оно могло исчезнуть так быстро и так бесследно, если, по его мнению, во все последующее время киевского периода у нас была одна грамотность? Куда девалась и бесследно рассеялась вызванная Владимиром плеяда греческих учителей? Это был бы неестественный saltus historiens. Его и на самом деле не было. Следы первоначального, введенного Владимиром систематического школьного образования, очень заметны и несомненны в первой половине киевского периода. Не все княжеские и боярские дети были ленивы, бездарны, не все, с другой стороны, греки-учителя покинули русскую страну и уехали домой; были лица, усвоившие греческую школьную науку; были и учителя, оставившие по себе преемников по профессии. Только этим мы и можем объяснить себе появление в до-монгольскую эпоху у нас таких сравнительно совершенных в формальном отношении литературных произведений, каких не имеем за все московское время. Такие произведения, как "Слово о законе и благодати" митр. Иллариона, "Слово о полку Игореве," Слова и молитвы Кирилла Туровского, Голубинский определенно и последовательно называет "исключениями." Но зачем же примиряться с такой замечательной вереницей исключений, если есть возможность объяснить их естественную историческую законность? Очевидно, постепенно слабевшее после времен св. Владимира, школьное просвещение и учителя-греки все-таки еще кое-где существовали и приносили соответствующие плоды. Митр. Илларион, написавший такое в высокой степени совершенное ораторское произведение, могущее с успехом конкурировать с лучшими речами Филарета, Иннокентия, Никанора, несомненно получил полное грамматическое, диалектическое и богословское образование у первых учителей греков, потому что, вероятно, был знатного происхождения (чем может быть и объясняется отчасти его необычайное возведение в митрополиты). О Ярославе Владимировиче известно, что он знал греческий язык и сам делал с него переводы: "Ярослав же любим бе книгам и прилежа им почитая е часто в нощи и в дне и собра писце многы и прекладаше (единств. число, т.е. относится к Ярославу) от Грек на словеньское письмо и списаша книгы многы." Сын его Всеволод - отец Владимира Мономаха "дома седя пять язык умеяше." Сам Владимир Мономах доказывает сыновьям необходимость знания иностранных языков, "в том бо," говорит он, "честь есть от инех земель." Можно сказать даже более: знание языков, при тогдашних сравнительно широких сношениях с другими народами, требовалось не только честью русского княжеского звания, но было и в значительной степени прямой необходимостью. И среди князей, служилых и торговых людей были несомненно знавшие иностранные языки. Мы достоверно знаем это относительно князей смоленских. Они находились в постоянных политических, торговых и даже родственных отношениях с прибалтийскими немцами и другими прибалтийскими народностями. Поэтому они и их бояре знали языки латинский и немецкий, подтверждением чему может служить смоленская "торговая правда" или торговый договор смольнян с рижанами XIII в., написанный на двух языках - латинском и немецком: подписавшие его люди должны были понимать, что они подписывают. Есть и другие признаки знания смольнянами немецкого языка. Одно сравнительно недавно открытое литературное произведение до-

монгольского времени убеждает нас в том, что в Смоленске, равно как и в Киеве, русские книжники знали и язык греческий. Следовательно, учителя греческого языка и связанной с ним литературы еще долгое время после кн. Владимира существовали в больших и богатых городах, и, таким образом, догадки Татищева относительно учителей греков и латинистов в Смоленске подтверждаются.

Под новооткрытым памятником мы разумеем послание митроп. Климента Смолятича к смоленскому пресвитеру Фоме, независимо друг от друга найденное и одновременно в 1892 г., но в разных местах, изданное Н. К. Никольским и Хр. М. Лопаревым. Климент писал какое-то послание к Ростиславу Смоленскому (может быть по вопросу о законности своего поставления) и в нем каким-то образом задел образованного смоленского священника, близкого к князю, Фому. Фома не утерпел и написал Клименту объяснительное письмо. Ответом на это письмо и служит новооткрытое послание Климента. Фома упрекал Климента в приверженности к аллегорическому методу толкования писания, видел в этом ненужное философское тщеславие, сам стоял за буквальное, простое понимание и изложение богословских истин и ссылался в свидетельство своей правоты на авторитет известного Клименту образованного смоленского инока Григория. Климент признает нравственный авторитет Григория, признает его знакомство с школьной греческой мудростью, но говорит, что и за его спиной стоит целое школьное греческое направление и целая группа киевских книжников, знающих греческий язык. "Поминаю же," пишет Фоме, "паки реченнаго тобою учителя Григория, его же и свята рекл не стыжуся, но не судя его хошу рещи, но истиньствуя. Григорий знал алфу, якоже и ты, и виту, подобно и всю К и Д (24) словес грамоту, а слышиши ты ю у мене мужи им же есмь самовидец, иже может един рещи алфу, не реку на сто или двести или триста или четыреста, а виту такоже." Голубинский не хочет видеть в этом свидетельства о знании русскими греческого языка. Он предполагает, что греческими именами ἄλφα βῆτα и т.д. назывались славянские буквы и что знать альфу и виту на сто, на двести и т.д., значит уметь читать азбучные упражнения, или перечислить наизусть слова сомнительные в отношении правописания, которые могли располагаться в азбуках алфавитными столбцами. Но, во-первых, здесь идет речь о 24 буквах. очевидно. греческих, а не славянских, которых всех 38. "Это," говорит Голубинский, "с вероятностью нужно объяснять тем, что наши славянские азбуки (учебники) были переводом с азбук греческих и по сей причине буквы греческой азбуки были в них как бы господствующими." Темно и натянуто! Во-вторых, нелепо было бы митрополиту Клименту в серьезном богословском споре о методе толкования свяш. Писания ссылаться на то, что спорящие знают азбуку. А Голубинский серьезно уверяет, что выражение "Григорий знал алфу и виту" и т.д. употреблено вместо: "Григорий умел читать, Григорий был человек грамотный," и это будто бы могло удивить Климента и заставить благоговеть пред ученостью Григория и подобных ему киевских грамотников. Толкование - явно неудачное. Если Климент и мог ценить только одни грамматические познания, то разве познания в греческом языке, который был ключом к богословской мудрости, а никак не знание одной русской грамматики. Знание альфы, виты на 100, на 200 и т.д. может означать или знание греческого лексикона, или знание каких-нибудь алфавитных сборников изречений, афоризмов богословских и философских, исполнявших у тогдашних книжников роль наших энциклопедий. Не колеблет, а скорее подкрепляет наш взгляд и статья Голубинского, напечатанная им летом 1904 г. в "Известиях 2-го Отд. Имп. Акад. Наук" под заглавием: "Вопрос о заимствовании до-монгольскими русскими от греков так наз. схедографии, представлявшей собою у последних высший курс грамотности." Здесь сообщаются следующие фактические данные. У греков в школьной практике к XI веку сложился высший курс грамматики под именем схедографии (- от σχίζω раскалываю - т.е. грамматический разбор слов). В объем схедографии включались две серии языкового материала. Одна серия состояла из записи грамматического разбора

слов того или иного книжного текста. Эта серия находила себе место в ученических тетрадках, составлявших записи классных объяснений учителя; она была произвольна и разнообразна и не составляла прочного приобретения лингвистической науки. Другая серия, наоборот, стала вырастать в прочный и однообразный курс знаний некоторых тонкостей греческого классического языка, - тонкостей, которые уже не даны были в непосредственном живом разговорном языке поздних греков и нуждались в регистрации. Сюда относились: 1) древние непонятные ново греку слова; к ним нужны были глоссарии; 2) слова, имевшие синонимы и омонимы; нужно было точное определение их смысла и по сравнению друг с другом и сравнительно с поздним разговорным употреблением, 3) слова с сомнительным, колеблющимся в произношении ударением и сбивчивым правописанием. Для всех такого рода слов и изготовлялись особые лексиконы. Их диктовали учителя ученикам в классе, а ученики по возможности зазубривали. Для удобства запоминания их составляли даже стихами, так наз. анти стихами, т.е. параллельными, двойными стихами (сравн. библейские параллелизмы). Курсы схедографии можно видеть в печатных ученых изданиях. Так, напр., стишной схедографический лексикон (Λεξικον σχεδογραφικόν) синонимических слов XI в., издан Буасонадом в Париже (1832 г.). Вот несколько строк из него: "Αναξ υπάρχει βασλεϋς. "Ανασσα - ή δεσποίνη "Αντρον εστί το σπήλατον Άραρότως - πρεπόντως... и т. п.

Схедография считалась у греков высшим курсом грамматики, завершением ее. "Книжные люди," говорит Голубинский, "и между ними особенно учители грамоты, стремившиеся к возможному совершенству в изучении последней и к приобретению возможно громкой славы, могли заучивать схедографические лексиконы наизусть, могли состязаться в знании их друг с другом и могли хвастать знанием их перед кем бы то ни было." Далее естественно сделать предположение, что таким знанием греческих схедографических лексиконов с 200 - 400-ми стихами на каждую букву греческого алфавита и хвалились окружавшие Климента в Киеве книжники. Это имело бы смысл, как доказательство полного, совершенного знания ими греческого языка, благодаря которому им открыты все источники богословской мудрости. Но почтенный академик не хочет допустить этого и потому делает другое, несравненно более натянутое предположение, будто здесь дело идет все-таки не о греческой схедографии, а о схедографии славянской, составленной по примеру греческой у болгар и потому перенесенной к нам в период до-монгольский. Однако опять загадку составляет вопрос: почему речь идет об "альфе," "вите" и 24-х, а не 38, славянских буквах? Вопроса этого Голубинский разрешить не может. Он пишет "почему Климент говорит об альфе и вите и обо всех 24-х буквах греческой азбуки, а не об аз и буках и не обо всех 38 буквах славянской азбуки, положительно отвечать на вопрос об этом пока не можем." Что спорное место из послания Климента нужно понимать, согласно с мнением Н. К. Никольского, именно как доказательство знакомства русских до-монгольских книжников с греческой школьной мудростью, с греческими школьными направлениями богословской мысли и, следовательно, предполагать еще в половине XII в. присутствие на Руси учителей-греков, это видно и из загадочного факта появления у нас во второй половине XII в. такого выдающегося по литературному образованию писателя, как Кирилл епископ Туровский. Слова и молитвы Кирилла написаны с таким литературным искусством, с такими техническими словесными украшениями и в таком явно аллегорическом стиле, что вполне могут быть приписаны, напр., какому-нибудь южнорусскому проповеднику XVII-XVIII вв. прошедшему правильную риторическую школу. Несомненно Кирилл прошел под руководством греческих учителей теорию духовной словесности. Его произведения никоим образом несравнимы с произведениями писателей московского периода: насколько те, даже при талантах, всегда пишут как самоучки, настолько Кирилл и в логике и в слове обнаруживает в себе человека школьно-образованного. Голубинский спокойно объясняет образование Кирилла исключительными обстоятельствами, случайной встречей с

способным к преподаванию греком. Но если мы оценим надлежащим образом данные, почерпаемые из послания митр. Климента, то нам уже не будет нужды давать столь неудовлетворительное объяснение факту появления у нас в XII в. Кирилла Туровского, как "случайность." Знающие греческий язык и греческую школьную науку лица в Киеве и в Смоленске, по словам Климента, в то время были; были, очевидно, и греки - их учителя. Самое аллегорическое направление Кирилла Туровского также не случайность.

Оно, оказывается, было господствующим среди киевских, южнорусских книжников, которым оно было по вкусу и которые, вероятно, подыскивали себе и подходящих в этом отношении учителей среди греков, в противоположность северно-русским городам (Смоленску), где и греки-учителя были иного направления. Сам митроп. Климент, вместе с кружком близких ему людей был покровителем аллегоризма. Немудрено, что в такой киевской школе и в такой среде мог получить образование и почерпнуть свое направление и Кирилл Туровский. Вместо исключения, так. образом, пред нами естественный исторический факт, объясняемый тем, что усилия св. Владимира по водворению у нас настоящего греческого просвещения, хотя и не увенчались полным успехом, но не исчезли бесплодно и дали свой естественный результат, свой отголосок на протяжении почти всего до-монгольского периода. Если принять все это во внимание и поставить рядом такие выдающиеся литературные произведения, как "Слово" Иллариона, "Слово о полку Игореве," Слова Кирилла Туровского, подобных которым не было во всей московской литературе, то приходится признать, что в до-монгольское время у нас была не одна грамотность, а и настоящая школьная образованность, правда не расцветавшая, но постепенно угасавшая.

Разобщение с западом.

Русские по началу своей истории были народом вполне европейским, ничем роковым образом неотделенным от своих западных собратьев. Напротив, они находились в постоянных и самых деятельных торговых сношениях почти со всеми странами и народностями Европы, как и соседней Азии. Эти постоянные житейские сношения не затруднялись никакими препятствиями принципиального, идейного характера. Стихийные экономические и политические интересы и выгоды играли тут единственную роль. Идейные соображения для разъединения и вражды с чужестранными народами у русских явились только с водворением у них христианства. То было время разделения церквей и разгара страстной религиозной полемики Востока и Запада. Русским, принявшим греческую веру, также предстояло определить свое религиозное отношение, не только к восточным иноверцам, но и к христианским народам латинского обряда. Оставалось: или усвоить греческий взгляд на римскую веру, или выработать свой собственный. Русские "младенцы в вере" - естественным образом в теории примкнули к грекам. У самих греков отношения к латинам не имели строгого однообразия. Там существовали на этот счет две точки зрения; одна умеренная, согласная с канонами, воспрещавшая лишь богослужебное и брачное общение с латинянами, как с еретиками, и другая преобладающая - крайняя, фанатичная, видевшая осквернение во всяком даже малейшем житейском общении с ними. Русские под влиянием митрополитов греков, представлявших все римское в черном свете, в частности по мотивам соперничества из-за церковной власти над Русью, должны были постепенно усвоить эту крайнюю греческую точку зрения. Учителя наши в этом случае были строги. Самое милостивое по отношению к латинянам наставление митр

Иоанна II выражается так: "есть вместе с ними, в случае нужды, ради любви Христовой, не совсем предосудительно." Большинство же голосов было безусловно - отрицательных. Митр. Георгий говорит: "не подобает у латыни камкати, ни молитвы взимати и пития из единыя чаши ни ясти, ни дати им." Тому же научает и митр. Никифор: "нам православным христианам не достоит с ними пити, ни ясти, ни целовати их; но аше случится православным с ними ясти по нужде, да кроме (т.е. особо) поставить им трапезу и сосуды их." Еще скрупулезнее наставление монаха Феодосия (грека) в послании к князю Изяславу Мстиславичу (XII в.) "о вере христианской и латинской" (характерное противопоставление): "вере же латинской не подобает прилучаться, ни обычая их держати, и комкания их бегати, и всякого учения их не слушати, и всего их обычая и норова гнушатися и блюстись, своих дочерей не даяти за не, ни поимати у них, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни целовати его, ни с ним в едином сосуде ясти и пити, ни борошна их приимати; тем же паки у нас просящом, Бога деля - ясти и пити, дати им ясти и пити, но в своих сосудех; аще ли не будет сосуд у них, да в своем дати, и потом измывше, сотворити молитву." Все это потому, что развращенная вера латинян, как говорится в летописной повести о крещении Владимира, "полна погибели," что "сущему в ней несть видети жизни вечныя, ни части со святыми." Такова была теория, проникавшая в сознание русского народа.

Однако, теориям не сразу удается преодолеть инерцию жизненной практики, и в настоящем случае установившийся тон мирных благожелательных отношений русских к иноверцам и западноевропейским народам давал себя знать в течение всего до-монгольского периода. Русь по-прежнему была открытым рынком для соседних государств. Сюда тянулись торговые караваны не только из азиатских земель, но и из всех концов Европы: из Норвегии, Швеции, Дании, Франции, Германии, Венгрии, даже с юга Италии. Туда же обратно ездили и русские купцы. И в жизни торговой и в жизни политической соединительным элементом для русских с западной Европой являлись наши князья и правители - варяги.

Варяги - тогдашние космополиты и в роли наших князей, даже после принятия восточного христианства, естественно чувствовали себя родней всей Европе. Князья наши продолжали родниться браками со всеми латинскими дворами, причем дочери русских князей при выходе замуж принимали западный обряд, а иногда даже и дочери иностранных государей содержали у нас на Руси свое латинское богослужение. Напр., св. Владимир женил сына Святополка на дочери Болеслава польского, и с ней пришел к нам епископ Колобережский (Кольбергский) Рейнберн, который поддерживал интриги Святополка против отца едва ли не в интересах распространения на Руси латинского обряда. Брачные союзы с латинскими династиями в начале периода были очень многочисленными (см. Истор. Карамзина и новая работа Baumgarten'a в римских Orientalia Christiana) и постепенно редели и исчезали только к концу его. Параллельно с брачными связями русские князья поддерживали с Европой и постоянные политические связи. Участвовали, то как друзья, то как враги, в ее политической жизни. Для доказательства этого достаточно вспомнить хотя бы свидетельство летописи, что св. Владимир, после нескольких войн, жил в дружбе с королями Чешским, Венгерским и Польским, или - известные скитания по Европе Изяслава Ярославича.

Благодаря всему этому сравнительная веротерпимость русских по отношению к другим религиям и христианским исповеданиям была отличительной чертой до монгольского периода. Св. Владимир обменивался с папами очень любезными и вежливыми посольствами, а свое внимание к латинскому епископу Бруно простер до того, что благословил его на миссионерский подвиг в половецкой степи. С течением времени такие факты, конечно, стали невозможными. Но все-таки веротерпимость была необходимой и

по государственным и торговым соображениям. Князья должны были благосклонно относиться к латинству потому, что среди их дружинников были варяги и западного обряда, как видно из факта обращения в православие боярина Шимона с иереями и домочадцами из "латинской буести."

А торговые интересы требовали того, чтобы многочисленные иностранцы, жившие в русских городах, имели право на свободное отправление публичного богослужения. Так все и было. В Ладоге, Новгороде, Полоцке, Смоленске, Киеве, Переяславле и пр. больших городах мы видим латинские церкви и при них иностранное духовенство. Вероятно пользовались тем же правом религиозной свободы и другие иноверцы: купцы половецкие - язычники, магометане - камские болгары, армяне и иудеи. О последних двух народностях мы знаем, что в самом Киеве они жили целыми колониями в особых кварталах. Общегосударственный закон не теснил их религиозной свободы, но отдельные ревнители веры относились к ним нетерпимо. Когда к больному преп. Агапиту печерскому пришел врач армянин и пощупал его пульс, тот закричал на него: "как смел ты войти и осквернить мою келью и держать мою грешную руку, иди вон от меня, иноверный и нечестивый!" Преп. Феодосий ополчался на киевских иудеев. Они были народом сравнительно литературным и не стеснявшимся вести полемику и пропаганду, как свидетельствует их миссионерский успех среди хазар. Очевидно и среди русских (даже и среди монахов Киево-Печерского монастыря) находились соблазненные иудейской диалектикой, ибо, по свидетельству Патерика, "преп. Феодосий ходил ночью в жидовские кварталы, укорял иудеев за их веру, называл отметниками и беззаконниками."

Можно указать ряд памятников, свидетельствующих о близких и дружелюбных отношениях русских до-монгольского периода к европейцам даже в религиозной области. Вот пример. Под влиянием связей с Италией у нас установлен был праздник 9 мая в память перенесения мощей св. Николая из Мир Ликийских в Бари. Перенесение это было просто похищением мощей у греков апулийскими купцами. Для греков это не могло быть предметом радости. Праздник был на стороне латинян и установлен папой Урбаном II. В Апулии и Калабрии в XI в. сохранялись еще остатки греческого христианства. С VII и по конец XI в. тут господствовали греки, и церкви подчинялись КП патриарху. За остатки греческой власти гражданской и церковной в XI в. здесь совместно с греками против норманнов сражались и русские наемные войска. Очень может быть, что некоторые из этих русских воинов даже осели тут и проживали в конце XI в. в нескольких православно-греческих монастырях. Монастыри эти приняли местный латинский праздник в честь св. Николая и послужили посредниками в передаче его на Русь, которая, очевидно, вела с Апулией довольно оживленные сношения. Только присутствием русских киевских купцов в г. Бари и очевидцев совершавшихся там чудес можно объяснить живой отклик Киева на это событие и особое памятное чудо, происшедшее тогда в Киеве. При переправе через Днепр на лодке, у каких-то родителей упал в воду младенец и считался утонувшим, а на другой день был найден живым в церкви под иконой св. Николая Чудотворца, которая и объявлена была чудотворной, прослывшей с тех пор под названием Николы Мокрого. В греческих месячных минеях под 9 мая нет, конечно, той службы св. Николая, которая находится в русских минеях.

На храмах Владимиро-Суздальских отразилось влияние романского стиля, и строились они итальянскими мастерами. Так наз. "Корсунские ворота" в Новгородском Софийском Соборе - немецкого происхождения. В Новгороде были в употреблении церковные принадлежности латинского типа - "Лиможские эмали" из Франции. Там вообще настолько близко жили с иностранцами, что простые женщины не затруднялись обращаться к латинским священникам за некоторыми требами, очевидно не боясь их

еретичества и не находя их даже особенно отличными и по внешнему виду от своих священников.

Некоторые русские люди того времени, часто и много обращавшиеся с западно-европейцами и сами много путешествовавшие, очень почтительно относились и к латинскому исповеданию и к латинским святым. Об этом может свидетельствовать одна русская молитва, изданная проф. Архангельским ("Памятники Древней Письменности," 1884 г.). В ней наравне с православно-восточными святыми призываются имена святых западно-славянских, норвежских, вообще латинских: - Войтех, Магнуш, Конут, Албан, Олаф, Ботулв, Виктория, Люция и др. Так мог молиться какой-нибудь Шимон-варяг, принявший восточный обряд; явление уже немыслимое в последующее московское время.

К концу до-монгольского времени, под влиянием религиозного разделения с Западной Европой, все подобные следы прошлой близости к ней русских людей почти совершенно исчезают и, после катастрофы монгольского нашествия, становятся невозможными.

Московский период.

А. От нашествия монголов до отпадения юго-западной митрополии.

Подлежащий нашему изучению период начинается катастрофой монгольского нашествия. Внешняя участь русской церкви попадает в руки иноверных и диких азиатских властителей. По обычному представлению о всем азиатском, как диаметрально противоположном европейским началам свободы и гуманности, казалось бы, что для нее могли наступить времена гонения и насилий. Между тем, как известно, русская церковь, жестоко пострадав от военного варварства татар во время самого завоевания Руси и иногда подвергаясь подобным же страданиям впоследствии во время частых татарских набегов (в которых большею частью виноваты были сами же русские князья), в мирное время и под монгольским владычеством получила на законных основаниях полнейшую свободу и самые широкие льготы. Чтобы приблизить к своему пониманию этот факт, позволим себе несколько распространиться о наших завоевателях.

Их исконная родина - среднеазиатское плоскогорье, известно под этнографическим именем Монголии. Разрозненно обитавшие здесь племена кочевников во второй половине XII в. нашей эры были соединены в одно могучее государство смелым завоевателем Темучином, владетелем одной орды, кочевавшей по р. Онону (приблизительно на границе Китая и нашей Забайкальской области). В 1206 г. он объявил себя на собрании побежденных князей Чингис-ханом, т.е. великим ханом или императором, назначил своей столицей г. Каракорум (Хараxорин) к югу от нын. Кяхты, на р. Орхоне, притоке Селенги, и начал с ревностью посланника небес стремиться к новым завоеваниям. Покорив Тибет и Восточный Туркестан, он повел войну с северным Китаем; не докончив ее, Чингисхан обрушился в 1219 г. на Ховарезм, нын. Хиву с Бухарой. Побежденный Шах Ховарезма

спасался бегством в Персию. Для его преследования хан послал двух полководцев: Джебе и Субудая. В увлечении успехом своего похода, полководцы прошли через Персию на Кавказ и отсюда в Половецкую степь. Это было в 1223 г. Половцы, состоявшие в то время в мире и родстве с южнорусскими князьями, совокупными силами с последними встретили врагов на р. Калке (нын. Кальчик, впадающий в Калмиус, отделяющий Екатеринославскую губернию от Обл. Войска Донского). Эта первая встреча русских с монголами окончилась известной неудачей, но была благополучной в том отношении, что монголы почему-то не захотели вполне воспользоваться своей победой и улетучились обратно в Азию. "Татары же" говорит 1-я Новгородская летопись, "возвратишася от реки Днепра, и не ведаем откуда суть пришли, и где ся деша опять." Они ушли к Чингисхану, который уже покорил северный Китай, а сын его, Джучи, занял местность к северу от Ховарезма, Кипчак или степь Киргиз-кайсацкую до р. Урала. В 1227 г. Чингисхан умер, завещав своим преемникам идею всесветного завоевания и разделив империю по числу своих сыновей на четыре ханства, при чем хан Каракорумский объявлялся великим ханом, повелителем над всеми остальными. Килчак отходил во владение потомков Джучи. Лежавшие к югу от него Ховарезм и Туркестан передавались Джагатаю; а еще более южная полоса Ирана или Персии делалась наследием младшего сына Тули или Тулуя. Великим каракорумским ханом, после двухлетней заминки, в 1229 году стал любимый сын Чингисхана, Угедэй или Оготай. В 1235 г. Оготай собрал все свои военные силы и приступил к осуществлению великого завоевательного плана. Главные армии были двинуты в южные пределы Азии, а для покорения Европы решено было идти во главе 300-тысячного войска пограничному с Европой хану, именно кипчакскому, Батыю, сыну Джучи, т.е. внуку самого Чингисхана. Армия эта, состоявшая в массе из кипчакских туркменов и только руководимая монголами, в том числе уже бывшим в Европе полководцем Субудаем, из среднеазиатской степи через южный Урал прошла прямо к Камско-Болгарскому царству. Осенью 1236 г. была взята татарами Камская столица. Зимой 1237 и 1238 гг. они опустошили княжества Рязанское и Владимирское, вместе с областями Суздальской и Ростовской, и разбили вел. князя Юрия Всеволодовича на берегах реки Сити (в Моложском уезде Ярослав. губернии). Не дойдя до Новгорода, татарская орда повернула к югу и остановилась на некоторое время в половецкой степи. Зимой 1239-40 гг. Батыем опустошена была южная Русь и взят Киев. В 1241 г. татары уходили в Европу, были в Польше, в Силезии, в Моравии и в Венгрии, и даже за Балканским Дунаем. По возвращении в 1242 г. в Россию, Батый утвердил свою резиденцию приблизительно на границе своих азиатских и новых европейских владений, на нижней Волге; здесь со временем он построил в 40 верстах от Астрахани на Ахтубе (где ныне село Селитряное) г. Сарай (это значит то же, что турецкий сераль, т.е. Дворец), который впоследствии был перенесен на верхнюю Ахтубу, на место нынешнего г. Царева. От этого и орда Батыя вместо родового названия Джучиевой или географического - Кипчакской, стала называться Сарайской, иначе Золотой Ордой. Русская земля вошла таким образом в состав Сарайского ханства, хотя до 1279 г., т.е. до распадения единой монгольской империи, русские князья обязаны были, кроме представлений и поклонов своим ближайшим повелителям, с той же целью предпринимать далекие путешествия к великому хану Каракорумскому в неведомые им дотоле страны Забайкалья.

Религиозные взгляды новых русских повелителей по своей широте и терпимости как нельзя более соответствовали их намерениям собрать все народы в единую монархию. Веротерпимость монголов обусловливалась прежде всего тем принципиальным обстоятельством, что они были язычники и как таковые, следовательно, должны были считать все религии одинаково истинными, одинаково связующими людей с Богом. Как своих жрецов и кудесников - "камов," они считали за посредников между Богом и людьми, низводящих на последних гнев и милость Первого, так за подобных же "камов" принимали и служителей всех других религий. О самом Чингисхане известно, что он не

придерживался строго никакого определенного исповедания веры, но, признавая бытие Единого Верховного Существа, вместе с тем боялся и всех остальных божеств: буддийских, мусульманских и христианских, и желал всех их задобрить одинаковым покровительством духовенству всех вер. Такое отношение к религиям в качестве непреложного закона для своей империи Чингисхан установил на том же сейме (курултае) 1206 г., который избрал его императором. Все его тогдашние религиозно-гражданские узаконения в общей сложности составили особую книгу, названную монголами Тунджин и цитируемую персидскими писателями под арабским именем Яса-Намэ - книги запретов, просто Яса-ва-тура-и-Дженгисхани, т.е. запретов и законов Чингисхановых. В полном согласии с этими законами Чингисхана смотрели на религиозные вопросы и его преемники. Характерен в данном случае ответ третьего по счету преемника Чингисхана, Мангу, францисканскому монаху Рубруквису, посланному к нему в 1263 г. королем Людовиком Святым с миссионерскими целями. На предложение Рубруквиса - принять христианство, Мангу в следующих замечательных словах выразил свой религиозный "индифферентизм": "все люди обожают одного и того же Бога, и всякому свобода обожать его как угодно. Благодеяния же Божии, равно на всех изливаемые, заставляют каждого из них думать, будто его вера лучше других."

Привиться такому индифферентизму в Монголии было тем легче, что она по своей многоплеменности, разноплеменности и соседству с Китаем издавна близко знакома была с различными формами религии, между прочим и с христианством. Несториане, бежавшие из Персии от гонений на христианство, занесли христианство далеко на Восток - в Индию, Туркестан и Китай, так что в составе образованной Чингисханом империи сразу же явились два христианских народа. Это были: тюркское племя Уйгуров, живших на границе юго-западной Монголии и сев.-восточн. Туркестана у горного хребта Тянь-Шань, и монгольское племя Кераитов, населявших верховья р.р. Селенги и Орхона. Кераитам принадлежал и г. Каракорум, который Темучин, по завоевании их племени, сделал своей столицей. Благодаря этому обстоятельству, при дворе великого хана, вместе со служителями других вер, состоят и священники христианские. О хане Мангу Рубруквис передает следующее: "у него в обычае, чтобы в те дни, в которые его шаманы назначают быть праздникам, или на которые, как на праздники, укажут ему священники несторианские, приходили к нему сначала священники христианские в своем облачении и молились за него и благословляли его кубок, чтобы по удалении их приходили муллы сарацинские и делали то же, и чтобы после этих приходили жрецы языческие и делали опять то же. И говорил мне, пишет Рубруквис, монах (несторианский, находившийся при дворе хана), что верит хан только христианам, хотя желает, чтобы все молились за него. Но монах, - замечает Рубруквис, - обманывался, потому что хан никому не верит; все следуют за двором его, как мухи за медом, и всем он оказывает благоволение и все думают, что он есть именно особенный их покровитель и все предрекают ему благополучие." Но если здесь Рубруквис заподазривает хана Мангу в индифферентизме неверующем, то другой европейский путешественник - Марко Поло - свидетельствует о преемнике его Хубилае (Кублае), как об индифферентисте глубоко верующем; он пишет: "в день Пасхи, зная, что это один из главных христианских праздников, великий хан велел всем христианам явиться к нему и принести с собой то священное писание, в котором заключается четвероевангелие; окурив торжественно ладаном эту книгу, он благоговейно поцеловал ее; то же должны были сделать по его приказанию и все тут бывшие вельможи; это у него всегдашний обычай при всяком большом празднике у христиан, в Рождество и в Пасху. То же соблюдал он и в праздники сарацин, иудеев и язычников; когда спросили его, зачем он делает это, он отвечал: "есть четыре пророка почитаемых и обожаемых четырьмя различными племенами мира: христиане почитают Иисуса Христа, сарацины Мухамеда, иудеи - Моисея, а у язычников самый высший Бог Согономбар-кан, а я почитаю всех четырех и молю о помощи себе того, кто в самом деле выше всех из них."

Но великие ханы монгольские относились к христианству не только с простой терпимостью, а и с прямым покровительством, на что были особые причины. Дело в том, что из числа вошедших в состав монгольской империи народов, христианские народности Уйгуров и Кераитов очутились в более близких и обязательных отношениях с великими ханами, чем остальные, Уйгуры - потому, что, получив от несториан вместе с христианством грамотность, они сделались в новом ханском государстве необходимыми дельцами и высшими чиновниками, а Кераиты - потому, что из христианского семейства их князька взял себе жен Чингисхан и его сыновья. Предпочтения, оказываемого великими ханами христианам, нельзя не видеть в той подробности только что приведенных свидетельств, что, во время религиозных церемоний, христианские священники к ним являлись первыми, и, по рассказу итальянского монаха Плано-Карпини, бывшего послом от папы Иннокентия IV к преемнику Оготая Гуюку, перед самыми дверями велико-ханского шатра находилась христианская часовня, где открыто при стечении множества монголов совершались богослужения и раздавался звон колоколов. То же утверждается и о времени известного нам хана Мангу.

За пределами великого каракорумского ханства, в уделах сыновей Чингисхана точно также строго соблюдались религиозно-политические предписания Ясы и, благодаря тем же условиям, христианству оказывалась некоторая доля особенного благоволения. Так, в Персидском ханстве сын Чингисхана Тулуй и его первые преемники потому особенно были милостивы к христианам, что были сами женаты на христианках. Историк Рашид-ед-Дин передает о жене Тулуя Докуз: "она постоянно поддерживала христиан, и при жизни ее они очень усилились. Тулуй из уважения к ней оказывал им большие милости и почести до такой степени, что на всем пространстве его владений они выстроили себе новые церкви, у входа же в ставку ханши Докуз стояла всегда походная часовня и звонили в колокола. Преемник Тулуя, хан Абака, был женат даже на побочной дочери византийского императора Михаила Палеолога и прославился среди христиан, как их благосклонный покровитель. В орде Джагатаевой царили те же нравы в отношениях к религии, и нарушители предписаний Ясы карались с особенной строгостью. Таким образом, в силу основных законов и установившихся обычаев монгольской империи, нельзя было ожидать иных отношений к христианству и в орде Кипчакской или Батыевой, ближайшему ведению которой подпала русская земля. О самом Батые древняя история монголов передает, что он, как и дед его, не исповедывал никакой религии, не принадлежал ни к какой секте, а поклонялся только единому Богу, то есть был типичным монголом-язычником. Поэтому после завоевания Руси он и не счел нужным каким-нибудь особым законодательным актом утверждать права и положение православной церкви в русском государстве: с его стороны само собою разумелось, что с момента завоевания Руси в ней вступает в силу органический закон всей монгольской империи, по которому церковь должна оставаться свободной. И, действительно, когда по распоряжению великого хана Гуюка и Батыя в 1246 г. была произведена на Руси первая податная перепись, духовенство было исключено из нее и оставлено в покое.

Установленное на таких не случайных основаниях положение русской церкви от самого начала монгольского владычества и до его окончания оставалось по существу неизменным. Могли бы, кажется, поколебаться толерантные отношения золотоордынских ханов к христианству, вследствие наступивших с течением времени обращений татарских правителей к мухаммеданству, но этого на самом деле не случилось сначала потому, что мухаммеданство не принималось еще в орде в своем действительном значении воинствующей религии и не парализовало священных законов Чингисхана, а к концу татарского ига над Русью не случалось потому, что наступавшее разложение и ослабление самой орды не позволяло ей и думать - начинать опасную религиозно-национальную борьбу с своими все возраставшими в силе вассалами.

Фактически дело обстояло следующим образом. Преемники Батыя, несмотря на свой постепенный уклон в сторону религии аравийского пророка, продолжали по прежнему оставаться в близких и дружественных отношениях с христианами. Хотя ближайший преемник Батыя, Берге, воцарившийся в 1257 г., и принял мухаммеданство, но тот же Берге к своему больному сыну вызывал в качестве целителя Ростовского епископа Кирилла, т.е. смотрел на служителя христианской религии с верой истого язычника-монгола, и, кроме того, выдал свою ближайшую родственницу замуж за ростовского князя. При нем же учреждена была в ханской столице, Сарае, епископская кафедра. А этот факт не иначе может быть истолкован, как только в смысле нового подтверждения благожелательных отношений Берге к христианству, потому что неестественно было бы приписать дерзновенную инициативу по учреждению этой, менее, чем в других местах нужной, кафедры русскому церковному правительству, а необходимо думать, что иметь при себе вместо простых священников епископа, ради чести ханского двора, пожелал сам Берге*), Следующие за Берге до 1313 г. ханы снова были язычники. Из них Ногай был женат на Евфросинии, побочной дочери императора Михаила Палеолога, а хан Менгу-Темир (1266-1281) замечателен тем, что первый выдал русскому духовенству ярлык на имя митрополита Кирилла.

Спрашивается, какой смысл имел этот и все последующие ханские ярлыки нашему духовенству, раз его церковно-гражданские права и свобода от податей в принципе признавались основными законами империи? Для ответа на этот вопрос не мешает иметь в виду, что если афоризм нашего старого писателя "законы святы, да исполнители лихие супостаты," - приложим в известной мере везде и всегда, то особенно это должно думать о государстве неблагоустроенном, каковым было татарское. Злоупотребления ханских чиновников здесь были самым обычным явлением, разрастаясь часто в тягостное "насилие татарское" (Ник. Ш, 45), и чтобы оградить чьи-либо права от неразборчивых посягательств этих "исполнителей" закона, имело практический смысл - заручаться нарочитыми ханскими охранными грамотами. Таким образом, наши ярлыки по своему первоначальному смыслу не имели значения актов учредительных, а только лишь - охранительных. Это явствует из самой формы их изложения, из частных обращений к различного ранга чиновникам с запрещениями и угрозами. Интересны откровенные объяснения ханов о своих побуждениях к пожалованью русскому духовенству охранных ярлыков, находимые в самых ярлыках. "Мы пожаловали, говорит Менгу-Темир, попов и чернецов и всех богадельных людей, да правым сердцем молят за нас Бога, и за наше племя без печали, благословляют нас...; да не клянут нас... Аще ли кто имать неправым сердцем за нас молити Бога, ино тот грех на нем будет." То же впоследствии говорит и хан Узбек: "мы жалуем их ярлыками, да Бог нас пожалует, заступит; а мы Божие бережем и данного Богу не взимаем...; да пребывает митрополит в тихом и кротком житии... да правым сердцем и правою мыслию молит Бога за нас, и за наши жены и за наши дети, И за наше племя." Выражаемая здесь полная вера в силу христианских молитв свидетельствует о том, как далека еще была Золотая Орда, уже подвергшаяся влиянию мухаммеданства, от исключительного фанатизма этой религии. Поэтому и царствование Узбека (с 1313 г.), имя которого в монгольской истории соединено с актом принятия мухаммеданства в качестве родовой династической религии, и правление последующих за ним золотоордынских ханов протекли для русской церкви так же относительно благополучно, как и управление раннейших язычествовавших ханов. Связь с религиозным прошлым не могла быть порвана слишком быстро. Как предшественник Узбека, Тохта, был женат на дочери греческого императора Андроника Старшего, так и сам Узбек был женат на дочери Андроника Младшего; свою сестру Кончаку он выдал замуж за московского князя Юрия Даниловича; католическим миссионерам позволял обращать в христианство Ясов и др. народов, живших на берегу Черного моря; митрополиту русскому Петру он выдал известный благосклонный ярлык, при чем по словам летописи св. Петр "в Орде у царя

бысть в чести велицей и отпущен бысть от царя со многою честию вборзе (Ник. III, 108)"; так что, хотя Узбек и принял Ислам, но, по справедливому выражению арабского историка Абульгази, "правил (землей своей) по закону отцев и дедов своих." Узбек ввел на некоторое время в практику закон, по которому от всякого вновь восходящего на престол хана митрополиты должны были получать и новый ярлык, как бы в виде инвеституры; вследствие этого митрополит Феогност путешествовал в Орду за получением ярлыка в 1343 году при воцарении преемника Узбека, Джанибека, а митроп. Алексий получил такой же ярлык при воцарении следующего хана Бердибека в 1357 году, случайно находясь в то время в Орде. После этого действие закона на практике прекратилось. 06 отношении хана Джанибека к русской Церкви имеется в летописи такой лестный отзыв: "бе же сей царь Чанибек Азбякович добр зело ко христианству, многу льготу сотвори земле русской." Насколько он, будучи уже мусульманином, смотрел на дела веры еще глазами своих прадедов, видно из того, что для излечения жены своей Тайдулы он посылал за митрополитом Алексием; в этом случае сказался традиционный взгляд монголов, вынесенный ими еще из глубины Азии, на служителей религии, как вместе с тем на лекарей; митр. Алексий, как известно, не посрамил возлагавшихся на него надежд "и паки вскоре отпущен бысть с великою честью." После смерти Бердибека в 1359 г. мы знаем только один ярлык, данный в 1379 году ханом Атюляком нареченному митрополиту Михаилу (Митяю), когда этот ехал в КПль на посвящение. Ханы Золотой Орды этого периода перестают обмениваться любезностями с русским духовенством, отчасти отвлекаясь своими внутренними неурядицами, а отчасти, может быть, и под влиянием постепенного усвоения духа новой мусульманской религии, хотя мы не знаем до конца татарского владычества над Русью, до 1480 г., ни одного случая какого-нибудь посягательства ханов на установившиеся привилегии русской церкви.

А чем же объяснить факты мученичества в орде за веру двух русских князей? Черниговский князь Михаил Всеволодович осужден на казнь Батыем (1246 г.), и рязанский Роман Ольгович - Мангу-Темиром (1270 г.). Кн. Михаилу, явившемуся в Орду, Батый велел, по Лаврентиевской летописи, "поклониться огневи и болваном их, Михаил же князь не повинуся веленью их, но укори и глухыя его кумиры, и тако без милости от нечестивых заколен бысть." Более определенно говорит о требованиях, предъявленных Михаилу, свидетельство Плано-Карпини, бывшего в Золотой Орде вскоре после этого факта. "Татары обожают юг," пишет он, "как будто божество какое, и всех к ним приезжающих вельмож к тому же принуждают; некоторого русского князя, по имени Михаила, который приезжал к Батыю для изъявления своей преданности, они заставили сперва пройти между двумя огнями, а потом велели молиться на юг пред Чингисханом; но он отвечал, что поклонится пред Батыем и его служителями, а пред образом умершего человека никогда этого не сделает, потому что то возбранено христианам." Что касается прохождения между двух огней, то, по всей вероятности, Михаил исполнил это условие, потому что оно собственно и не имело религиозного значения, а представляло для суеверных монголов просто гарантию против злых чар, направленных на личность хана. Поклонение же духу Чингисхана и даже душам всех умерших ханских предков обычно требовалось, как мы знаем, из чувствительных описаний волынского летописца (Ипат. под. 1250 г.), и от других князей, и те, покоряясь необходимости, исполняли "злочестивое веление," а Михаилу твердость его христианской совести не позволяла этого сделать, что и привело его к страдальческой кончине. В данном случае мы имеем дело с обратной стороной той же своеобразной веротерпимости татар. Ограждая в своих ярлыках неприкосновенность православной русской церкви в следующей сильной форме "кто веру русских похулит или ругается, тот ничем не извинится и умрет злою смертью," - татарские ханы, с своей точки зрения, были правы, когда требовали от русских князей одинаковой чести и их собственной вере, и не могли видеть в своих требованиях никакого насилия для чужой совести, хотя щепетильность в этом отношении христиан была им,

конечно, известна. Печальная развязка столкновения на этой почве с кн. Михаилом, может быть, отчасти объясняется и простой политической местью. Плано-Карпини замечает: "у татар есть обыкновение, чтобы с теми, которые убьют их посланников, или худо с ними поступят, никогда не делать ни мира, ни перемирия, они не остаются в покое до тех пор, пока за то не отомстят." А Михаил Всеволодович Черниговский, как известно, сидевший в Киеве во время приступа к нему татар в 1239 году, приказал без рассуждений умертвить послов Батыева полководца, предлагавших ему добровольную сдачу. Весьма поэтому вероятно, что Батый воспользовался в 1246 г. случаем намеренно поставить религиозную церемонию настолько остро для сознания Михаила, чтобы привести его к трагическому концу. На этот счет имеется и подтвердительное замечание, в словах того же Плано-Карпини: "иногда татары бывают столь злы, что ищут случая убивать князей, как то они поступили с российским князем Михаилом и другими." - Князь Роман Ольгович зверски казнен был за то, что, по доносу на него, хулил хана, ругался над его верой. Если так, то, очевидно, с ним поступлено было по прямому закону Чингис-хановой Ясы. Не служат возражением против общего утверждения веротерпимости татар и два других сомнительных случая. Так, летописи наши сообщают о попытке хана Джанибека наложить на русское духовенство дань. Но виновными в этом деле оказывались сами же русские, вероятно, какие-нибудь князья. Из зависти к хозяйственным способностям митроп. Феогноста и его действительно успешным стяжаниям, они указали на него хану, как на богатый источник прямого обложения: "нециии русстии человецы оклеветаша Феогноста митрополита к царю Чанибеку, яко много бесчисленно имать дохода - и злата и сребра и всякого богатства, и достоит ему тебе давати в Орду на всяк год полетныя дани." Вероятно, опираясь на основные законы Чингисхана, митрополит отстоял свою независимость, окупив свою победу подарками в 600 руб., т.е. приблизительно 60.000 прежних золотых русских рублей; не малая часть из них, видимо, ушла на долю ханши Тайдулы, чем и объясняется ее экстренный митрополиту ярлык. - Есть еще летописный рассказ о том, что в 1327 г. приходил в Тверь от хана Узбека двоюродный брат его, Шевкал Дудентьевич, будто бы с намерением избить всех тверских князей и привести все княжение в басурманскую веру. Но даже не скептический преосвященный Макарий сомневается в точности этого известия, предполагая здесь тенденциозную выдумку (IV, с. 120). Действительно, такая миссия Шевкала не вяжется ни с известной веротерпимостью Узбека, ни представляется с внутренней стороны разумной: странно намерение совратить только одну область русской земли. Очень возможно, что такой слух был пущен князьями в народ с целью вооружить толпу против неприятного им ханского посла.

Итак, татары, имея полную возможность, как победители, стеснить свободу русской церкви, не сделали этого по своим принципам. Церковь осталась свободной, т.е. получила возможность пользоваться всеми духовно присущими ей правами, которыми она не может поступиться даже будучи гонимой. Но, кроме этих прав небесного происхождения, церковь имеет обыкновенно еще права, не принадлежащие ей по существу, а приживаемые ею исторически среди земных условий общественного и государственного порядка; это те права, источник которых заключается в гражданской власти и которыми последняя добровольно в той или иной мере жалует церковь, именно права: имущественные, судебные и иногда граждански административные, хотя светские административные заботы запрещены иерархии канонами, как несовместимые с ее собственными задачами. Этого рода права, уже в известной мере приобретенные русской церковью, татары, как наши новые властители, могли и при даровании полной духовной свободы урезать или уничтожить, сообразно с своими государственными расчетами. Случилось однако так, что татары, подобно другим малокультурным деспотам, ограничили свое государствование над Русью требованиями даней и других оброков, и совсем не стремились к переустройству на свой лад ее внутреннего гражданского строя. Таким образом, они не имели никакого интереса задевать вместе с гражданским судом и

судебных прав церкви. Но они могли иметь весь интерес - наложить руку на ее имущественные права и привилегии. Однако, и этого им сделать не дозволяли их же собственные религиозные понятия и нерушимые предписания Ясы. Духовенство, как мы видели, от даней было сразу освобождено. Следовательно, русская церковь осталась при всех своих правах не только чисто церковных, но и гражданских. Сначала такое положение ее было признано de facto без особых письменных законов, а затем в подтверждение его явились и охранительные грамоты-ярлыки.

Присматриваясь к содержанию ярлыков, к тому, как в них очерчиваются ограждаемые от нарушений гражданские права церкви, мы замечаем, что как будто названные права не только остаются в прежнем виде, но и решительно расширяются. Ярлыки, следовательно, вместе с своей первоначальной охранительной ролью, постепенно совмещают и роль законодательно-учредительную. Монгольские ханы были настолько щедры в данном отношении, что не только утвердили весь status quo ante, но и даровали от себя церкви еще больше гражданских прав, чем власть прежняя, национальная. Мы говорим "как будто," потому что неуясненным еще остается вопрос о границах, до которых возросли гражданские права церкви в до-монгольское время. Однако более вероятно думать, что в до-монгольский период - а) хотя само духовенство и было несомненно свободно от государственных повинностей, но не освобождались от них люди, принадлежавшие духовенству (жители и работники церковных имений); в) что хотя духовенство и судило своих людей, но не по всем делам; с) что хотя церковная власть и имела нестесненный выбор кандидатов на духовные должности, но встречала ограничения в интересах княжеской службы. Между тем все эти ограничения уничтожаются ханскими ярлыками. Вот их собственные выражения: 1) Относительно свободы всех церковных людей от государственного тягла: "Дань ли на нас емлют," говорится в Узбековом ярлыке митр. Петру, "или иное что буди: тамга ли, поплужное ли, ям ли, мыт ли и т.д., а от соборныя церкви и от Петра митрополита никто же да не взимает, и от их людей и от всего его причта." "Весь чин поповский и вси церковнии люди, какова дань ни буди, или какая пошлина... или роботы, или сторожа, или кормы, что тем церковным людем ни видети, ни слышати того ненадобь... Ненадобь ему (митрополиту)· ни его людем, ни всем церковным богомольцам, попом и чернецем и бельцем, и их людем от мала до велика никакова дань, ни которая пошлина..." (Ярл. Атюляков - м. Митяю). II) Относительно неограниченного церковного суда над людьми церковного ведомства: "А знает митрополит в правду, и право судить и управлять люди своя в правду в чем-нибудь (т.е. в чем бы то ни было): и в разбои, и в поличном, и в татьбе и во всяких делах ведает сам митрополит един, или кому прикажет" (Узбек митрополиту Петру). "Кто разбоем, татьбою или ложью лихое дело учинит каково, а не имешь того смотрети, и ты сам ведаешь, что будет тебе от Бога," говорится в Бердибековом ярлыке св. митр. Алексию. III) Относительно полной свободы избрания из мирян на духовные должности; в ярлыке Менгу-Темира: "аще ли (митрополит) восхощет иные люди к себе приимать, хотящия Богови молитися, ино на его воли будет."

Так обстояло дело в законе, на бумаге. Практика, вероятно, уступала широте узаконений, и ограничительной силой в данном случае должна была являться русская княжеская власть, если только действительно три указанных права были впервые дарованы русскому духовенству ханами. Освобождение церковных людей от ханской дани нисколько не задевало интересов русских князей и даже напротив открывало им возможность с большей легкостью взимать с них свои собственные налоги, но передача всего суда над людьми церковного ведомства, в том числе по делам уголовным, в руки духовенства, равно и предоставление свободы всякого положения лицам принимать духовное звание, уже явно шло вразрез с княжескими интересами. Передача суда из одних рук в другие в древности означала передачу солидной статьи материального обеспечения в виде

судебных пошлин, а бесконтрольное поступление людей в церковное ведомство равносильно было отвлечению многих от княжеского тягла. Поэтому, не обращая внимания на ханскую щедрость в пожаловании прав русскому духовенству, князья умели при помощи каких-то патриотических резонов устроить свои отношения с иерархией домашним образом так, что крайне невыгодные для них льготы церковного ведомства применялись с большими ограничениями, или даже и совсем не применялись на деле. Целый ряд жалованных грамот монастырям и договорных грамот князей с митрополитами, примером которых может служить известная грамота 1404 г. вел. кн. Василия Дмитриевича и м. Киприана, являются доказательством того, что объем церковного суда, тягловые льготы людей церковных и т. п. вопросы решались ничуть не по букве ханских ярлыков, а на прежних основаниях: по воле русских князей. Кроме ограничения дарованных ханами русскому духовенству льгот самими князьями, в эти льготы вносили минус и обычные злоупотребления и произвол татарских чиновников; недаром в церковных памятниках XIV в. можно встретить жалобы епископов на "поганское насилие" в финансовом отношении (Рус. Истор. Б. VI, ч. I, 154).

Во всяком случае русская церковь под монгольским владычеством оказалась в столь сравнительно счастливых условиях для своего существования, что при дальнейшем изложении ее истории нам почти не придется и упоминать о ее зависимом от татар положении: исторический процесс развития ее внешних и внутренних отношений шел своею обычной, свободной дорогой.

Судьбы Русской митрополии.

Развитие ее отношений к греческой церкви, с одной стороны, и к русской государственной власти, с другой (в. в. XIII - XVI).

Жизнь русской митрополии данного периода очень богата переменами и событиями, стоявшими в связи как с внутренним ростом русской церкви, так, главным образом, с несколькими крупными внешними моментами русской политической истории. Ряд этих перемен открывается передвижением резиденции митрополита с юга России на север. В этом случае церковная жизнь с необходимостью определялась судьбами жизни политической. Государственного единства Руси, имевшего свой центр в великом княжении киевском, к концу до-монгольского времени не существовало: к тому времени было уже два великих князя, сидевших на двух противоположных концах Русской земли, в княжествах: галицко-волынском и владимиро-суздальском. Киев изжился и перестал быть городом не только великокняжеским, но и просто княжеским и превратился в пригород, управляемый боярином-наместником. Татарское разорение принизило его окончательно и решительно выдвинуло пред митрополитами вопрос об их резиденции. Раздвоение великокняжеского центра несколько замедлило решение вопроса о новой митрополичьей резиденции, потому что заставляло отчасти выжидать и колебаться в выборе. Отсюда некоторый период блуждания митрополитов по русской земле. Затем, когда митрополиты уже избрали северный центр вместо южного, их скитальчество еще несколько затягивается, благодаря временной неустойчивости самого политического

центра: Тверь, Владимир, Москва борются за преобладание. Борьба московских князей за права великого княжения вовлекает митрополитов в политику. Чрез это возрастает еще более прежнего государственное значение иерархии, а вместе с тем возрастает на Руси и потребность иметь митрополитов из своих русских людей, которые бы беседовали с князьями "усты ко устом." Все чаще и чаще отправляются в КПль кандидатами на митрополию местные княжеские избранники, пока, наконец, злополучная Флорентийская уния не вынуждает русских порвать прежние доверчивые отношения с греками и начать новый порядок самостоятельного избрания и поставления себе автокефальных митрополитов на Москве. Власть русских митрополитов в церковном и особенно в политическом отношении, поднявшаяся на небывалую высоту, с момента разрыва с КПл. патриархом, быстро упадает, потому что теряет внешнюю могучую опору своей независимости. Над русскими митрополитами быстро вырастает подавляющий авторитет московского князя, который усваивает себе титул царя и соединенную с ним византийскую идею патроната над всеми православными христианами, при чем поставление и участь самих митрополитов начинает в такой же сильной степени зависеть от личной воли московских князей, как это было в разрушенном Царьграде. Церковная иерархия, словом и делом воспитавшая московское самодержавие, сама должна была смиренно подклониться под властную руку взлелеянного ею детища. Таков самый общий контур исторических судеб русской митрополии. Между тем, как совершался этот процесс в Северной Руси, Русь Юго-западная, обойденная вниманием митрополитов, отчасти под влиянием честолюбивого соперничества с северной, отчасти под влиянием иноплеменных иноверных правительств, во власть которых она попадает, делает ряд попыток устраивать у себя особые митрополичьи кафедры, завершившихся окончательным отделением ее в церковном отношении от митрополии московской.

Чтобы представить себе только что приведенную историческую схему во всей ее фактической наглядности и причинной связности, перейдем к подробному повествованию.

М. Кирилл (1249-1281 гг.).

Для начала нашего периода довольно характерно то обстоятельство, что во главе русской церкви, спустя сто лет после печальной истории поставления на митрополию Климента Смолятича, снова появляется митрополит из русских, нарушая тем восстановленное было грековластие. Вероятно, эта уступка русскому национализму прежде всего объясняется простой боязнью греков идти на Русь, опустошаемую и угнетаемую азиатскими завоевателями. Прибывший к нам из Греции в 1237 г., т.е. в самый год нашествия татар на северо-восточную Русь, митрополит Иосиф, по всем признакам избегая киевского погрома 1240 г., удалился восвояси. Понять это бегство можно и как дипломатию. Византийцы стремились (и вскоре это осуществили) к миру и династическому родству с монгольской империей. А здесь, в Киеве, представитель их империи оказывался бы в стане воюющего народа. И грек стушевался. Может быть, русские довольно долго дожидались бы прибытия к ним из Греции нового архипастыря, если бы обстоятельства не натолкнули заняться этим вопросом Галицкого великого князя Даниила Романовича. Пока князь Даниил спасался от татарских полчищ в 1240-41 гг. в Венгрии и Польше, епископ его стольного города Угровска (б. Люблинск. губ. при впадении р. Угер в 3. Буг) Иоасаф, воспользовавшись временным церковным безначалием, самочинно присвоил себе права митрополита. Князь по возвращении домой за такое своеволие лишил Иоасафа даже епископской кафедры, но, во избежание дальнейших замешательств, озаботился замещением пустовавшей митрополичьей кафедры. В виду уклончивого поведения

греков, он в 1242 году сам избрал кандидатом на митрополию игумена или архимандрита Кирилла (1248-1281 г.), и поручил ему управление церковными делами на правах митрополита нареченного. Устроив свои отношения к монголам в 1246 году, Даниил Романович послал Кирилла на поставление к патриарху Мануилу II в Никею. Миссия Кирилла удалась, и он возвратился на Русь поставленным митрополитом приблизительно в 1249 году.

Таким образом, греки сделали шаг, несоответствующий их обычной склонности к каноническому господству над всеми миссионерки зависимыми от них церквами. Гонор византийцев в это время смирялся уже тем обстоятельством, что с 1204 г., с момента изгнания их из своей столицы КП-ля латинскими завоевателями, они сами были беженцами на малоазийском берегу. Но все-таки были свободным царством, на своей собственной территории и с монголами стремились связаться теснее и дружественнее, чтобы иметь их на своей стороне для изгнания латинян из КП-ля, чего вскоре и добились при Михаиле Палеологе (1261 г.). Послать подданного императора митрополитом в Киев, завоеванный монголами, - это могло в тот момент казаться византийцам поставлением его в унизительное положение церковного сановника, косвенно зависимого от власти монгольских завоевателей. Как бы то ни было, греки сочли для себя более удобным в виде опыта оставить русскую митрополию в русских руках.

Насколько можем судить по сохранившимся памятникам, предшественники митрополита Кирилла довольно прочно и оседло жили в своем кафедральном г. Киеве; никто из них еще ни разу не бывал в Руси северной. Но теперь наступили другие времена. Едва только успел новый митрополит появиться на Руси, как он уже оказывается в 1250 г. во Владимире Кляземском. Это первое, роковое для Киева, разлучение митрополита с своей столицей необходимо вызывалось наличными обстоятельствами. Киев, помимо своего умаления в политическом смысле и оскудения во всех других отношениях, после опустошения 1240 г. превратился в жалкий поселок, малоудобный даже для простого проживания по своей беззащитности. Оставаться здесь митрополиту стало неуютно, да и установившиеся традиции тянули митрополичью кафедру к столу великого князя. И вот знаменательно то, что из двух великих княжений митр. Кирилл проявляет наибольшее тяготение не к своему родному галицко-волынскому, а к северно-русскому. Для того, чтобы заявиться немедленно после своего поставления в северную Русь, у митр. Кирилла могло быть несколько серьезных побуждений. Будучи с 1242 г. по 1249 г. нареченным митрополитом, избранником южнорусского князя, он, вероятно, в течение этого времени не мог простирать сваей власти на северно-русские епархии. Теперь, уже признанный самим патриархом, он стремился представиться в северной Руси в качестве полноправного митрополита и лично войти в обладание ею. Кроме того, могли быть у митрополита и настойчивые побуждения финансового свойства, заставлявшие его предпринять путешествие по своей митрополии. При разорении и обеднении народном для митрополитов было нелегкой задачей собирание обеспечивавшей их десятины. Требовалось содействие великокняжеской власти, которой не было в Киеве. Те же финансовые соображения могли заставить митрополита заявляться в главнейшие города митрополии для производства апелляционного суда, за которым неохотно должны были обращаться в разоренный и заброшенный Киев все жители северо-восточной Руси. Никоновская летопись объясняет путешествия митр. Кирилла чисто-пастырскими мотивами: "того же лета (1280) преосвященный Кирилл митрополит Киевский и всея Руси изыде из Киева **по обычаю** своему, и прохождаше грады всея Руси, учаше, наказуеше, исправляше." По летописным упоминаниям мы видим, что митр. Кирилл несколько раз приходил из Киева во Владимир, в Новгород, в землю Суздальскую и проводил здесь не малое время, но не находим ни одного упоминания о посещении им Руси юго-западной. По-видимому, этого нельзя объяснять одним случайным пропуском в летописных

свидетельствах, и нужно видеть здесь явное предпочтение самим митр. Кириллом сев.-восточной части своей митрополии. На освободившуюся в 1238 г. Владимирскую кафедру, за смертью епископа Митрофана, убитого монголами, митр. Кирилл поставил еп. Серапиона только лишь в 1274 году. Как будто и в этой медлительности сказалось желание митрополита оставить свободной для себя, для своей резиденции столицу великого княжения. Может быть, на охлаждение отношений митр. Кирилла к своему Галицкому великому княжению повлияла и слишком далеко зашедшая дружба Даниила Романовича с папами. К 1249 году, когда митр. Кирилл пришел домой из Никеи, дело дошло уже до того, что кн. Даниил дал согласие приступить к союзу с римской церковью, и прусский архиепископ, в качестве папского легата, привез ему королевский венец. Но Даниил на этот раз, может быть, не без влияния и митр. Кирилла, отклонил предложения папы. Однако, в 1252-1253 гг. он снова, ценой отречения от греческой непримиримости с латинством, получил королевский титул и был торжественно миропомазан и коронован папским легатом в Дрогичине (Гродненск. губернии). И хотя уже в 1257 г. Даниил Романович опять заслужил от папы упреки в вероломстве, т.е. возвратился к чистому православию, но всей этой дипломатией могли быть очень испорчены отношения митр. Кирилла к южному княжеству в первые же годы его служения; упущен был момент; у митрополита успели завязаться симпатии на севере, тем более, что тамошний великий князь владимирский Александр Ярославич (Невский) как раз в эти же годы прославился геройской борьбой с латинскими крестоносцами севера и твердым стоянием за свое православие пред папскими послами. Выразив таким образом решительное тяготение к Руси северной, митр. Кирилл, после своего необыкновенно продолжительного управления русской церковью (1242-1281), там же нашел и свой конец в г. Переяславле Залесском (+6 декабря 1281 г.); но тело его, все-таки, по примеру его предшественников, погребено было в Киеве, в соборном храме Св. Софии.

Это довольно причудливое превращение галичанина Кирилла III и политического выдвиженца самого Галицкого великого князя Даниила в твердого резидента Руси Северной, Владимирской, с прямым избеганием обитания на своей физической родине - в Галичине, требует особого пояснения. Очевидно, вел. князь Юго-Западной Руси делал ошибочную ставку в борьбе за свою независимость от татарской власти на союз с Западом, включая сюда и признание римского первосвященника. Кирилл, прибыв к Византийскому патриарху на поставление в митрополита русской церкви, узрел своими глазами ту духовную и политическую действительность, которой не понимал Даниил Галицкий, Латинская империя, насильственно засевшая с 1204 года в Царьграде, была предметом пламенной ненависти византийцев, сидевших до 1264 г. на положении беженцев малоазийского берега в Никее и Трапезунде. Прибывший сюда кандидат на русскую митрополию не мог не получить строгих инструкций и обязательств - держаться на почтительном расстоянии от вел. кн. Даниила, как изменника делу православного патриотизма греков. Митр. Кирилл это принял к сердцу и самоотверженно выполнил, расставшись навсегда со своей родиной.

На фоне этой же исторически близорукой ставки вел. кн. Даниила на союз с Западом и папами находит некоторое объяснение загадочный факт прибытия в 1245 г. на генеральный церковный собор в Лионе "Петра архиепископа Руси," который, по выражению западных летописцев, прибыл из Руси, **de Russia**, изгнанный татарами с своей кафедры (ab archiepiscopatu) и из самого государства (ab ipso regno). Не владея иными языками, кроме своего русского, Петр через переводчика сделал подробный доклад о татарах, их верованиях и нравах. Целью его миссии было искание поддержки для спасения от татарской власти земель - Галицкой, Волынской и Киевской. Он обрек себя на служение западно-униатской политике Даниила Романовича. А тот в это время метался между двумя ориентациями: татарской и латинской. И в этих колебаниях не угадал

преимуществ решительной ориентации на татар и против латинского Запада князей и земель северо-восточных. За ним провалился в своей униатской игре и Петр, известный и по своей фамилии - Акерович. Под 1230 и 1231 годами он упоминается как игумен Киевского монастыря Спаса на Берестове и как соучастник епископских хиротоний в Софии Киевской. В какой-то момент перед падением Киева (1241 г.), по отъезде с русского митрополичьего поста перед 1240 годом грека Иосифа, игумен Петр Акерович проведен был в сан епископа и затем уже, не считаясь с дезертировавшей греческой властью, стал именовать себя митрополитом русским, при полной поддержке его в этом со стороны фактически владевшего Киевом кн. Михаила Черниговского. Когда к моменту 1245 г. власть над Киевским вел. княжением была формально передана татарами северному владимиро-суздальскому кн. Ярославу Всеволодовичу, тогда и сидевший в Киеве кн. Михаил Черниговский и связанный с ним, именовавший себя митрополитом, Петр (Акерович) отступили в Венгрию. Оттуда-то преданного устаревшей и "провинциальной" мечте о южном великом княжении (с титулярной претензией на Киев) и послал князь Михаил Петра в Лион. Там его внешне гостеприимно пригрели, но и заставили его сослужить вместе с приехавшими из Константинополя латинянами, знавшими восточный обряд. Далее следы Петра Акеровича теряются, а Михаил Черниговский возвращается в свое отечество и позднее кончает жизнь мучеником в Орде.

Митр. Кирилл рисуется перед нами необыкновенно ревностным пастырем и благоустроителем русской церкви. Вероятно, немаловажное значение в этом отношении имели его долголетние странствования по русской земле, во время которых он воочию убедился в наличности многочисленных и крупных недостатков в церковной жизни своего отечества и к концу своей жизни решил предпринять против них радикальные меры. Его собор во Владимире Суздальском 1274 г. смело обличает разного рода церковные настроения и подвергает виновников самым строгим наказаниям. Постановления собора направлены против: 1) симонии и сребролюбия епископов, 2) против беспорядков литургических, 3) против пьянства священников и 4) против безнравственных народных увеселений. Вероятно, и вопросы Сарайского еп. Феогноста, с которыми последний обращался к КП-льскому собору 1276 г., также предлагались по поручению митр. Кирилла с тем, чтобы не только уничтожить в русской церкви крупные недостатки, обличенные собором 1274 г., но урегулировать и второстепенные неисправности. Видимо, план общего исправления церкви у русского митрополита был широкий, генеральный. Самое совпадение года Владимиро-Суздальского Собора 1274 г. с годом Лионской Унии (1274), наводит на мысль, что митр. Кирилл, всю жизнь ведший анти латинскую линию, был напуган циничным поворотом на унию императора Михаила Палеолога. Он поспешил закрепить все задуманные улучшения и исправления в русской церкви и православную позицию всего русского епископата. В связи с этими пастырскими заботами митр. Кирилла стоит и известное приобретение им нового перевода Кормчей, о котором он сам в предисловии к деяниям Владимирского Собора (1274) выражается следующим образом: "Аз Кюрил смеренный митрополит всея Руси, многа убо ведением и слышанием дознал неустроения в церквах," происходящие между прочим "от неразумных правил церковных, помрачена бо беяху преже сего облаком мудрости елиньскаго языка, ныне же облисташа, рекше истолковани быша, и благодатиею Божиею ясно сияють, неведения тьму отгоняюще и вся просвещающе светом разумным и от грех избавляюще." Слова эти, как будто говорящие о том, что у русских до митрополита Кирилла был только греческий подлинник Кормчей, без славянского перевода, некоторое время составляли загадку для ученых, потому что был бесспорно установлен факт существования на Руси в до-монгольское время славянского перевода Номоканона в обеих его формах: систематической, принадлежавшей Иоанну Схоластику, и хронологической - неизвестному автору (т. наз. до-фотиевская редакция). Загадка, однако, объяснилась довольно просто. Митр. Кирилл, оказывается, повторил здесь чужие слова: имевшие

полный смысл в устах другого лица и при совершенно других обстоятельствах. Общеупотребительный в Греции Номоканон второго типа (в XIV титулах) в IX в. получил добавление от патриарха Фотия, а в XII в. начал обогащаться комментариями прежде всего Аристина (Krumbacher. "Gesch. d. byzant. Litter. 1-e S. 63). Затем - Зонары и Вальсамона. Св. Савва Сербский, устраивая в первой половине XIII в. национальную сербскую церковь, дотоле руководившуюся, очевидно, не древнеболгарским переводом Номоканона, а его греческим оригиналом, счел нужным для обновленной церкви сделать и новый перевод Номоканона в его новейшей форме с комментариями. Он перевел самую краткую толковую форму Номоканона с толкованиями Аристина, написанными для сокращенной редакции церковных правил, и сделал к своему переводу вышеприведенное предисловие. Этот перевод св. Саввы и достал себе наш митр. Кирилл, чрез болгарского удельного князя (деспота) Иакова Святислава, а не совсем удачным повторением собственных слов переводчика, очевидно, хотел сказать только то, что с этих пор и для русских церковные каноны стали вразумительными, благодаря толкованиям.

Почти 40-летнее управление митр. Кириллом русской митрополией, как увидим из дальнейшей истории, в значительной степени приучило и греков, и русских к мысли о том, что на этом посту с успехом может быть русский человек, не нарушая взаимного мира и согласия с греками. Но греки все-таки всеми силами старались поддержать дорогую для них традицию прежнего порядка, благо, они подняли свой престиж, изгнав в 1261 г. латинян из КП-ля и вернувшись снова господами в свою славную столицу. Так как теперь уже миновали страхи монгольского насилия, то, по смерти митр. Кирилла, к нам был послан митрополит из греков, Максим.

Максим (1287 - 1305 гг.).

Русские, вероятно, еще при жизни митр. Кирилла были предупреждены о том, чтобы не мечтать далее о своем собственном кандидате на митрополию. Прибыв в Киев в 1285 г., митр. Максим немедленно совершил путешествие в Золотую Орду (вероятно по поручению КП императора) и, вернувшись оттуда в 1286 г., собрал в Киев всех епископов русских на собор по неизвестному нам вопросу. Думается, это было секретное осведомление епископов о соблазнительной смуте, раздиравшей тогда КП-льскую церковь. Во-первых, нужно было успокоить русскую церковь, что Лионская уния 1274 г. с латинянами не исказила православия и оказалась фикцией. Во-вторых, уверить, что волновавший греков "арсенитский" раскол не нарушил канонической легальности Кп-льского патриарха - главы русской церкви. В-третьих, и то, что отлученный патриархом Арсением импер. Михаил Палеолог умер в 1282 г., и, хотя сам он и лишен был церковного погребения, но на сыне его, Андронике II, никакого проклятия не тяготело, и православная иерархия с ним была уже в сговоре о полной ликвидации унии. Через афонских иноков, крайних зилотов, обо всем этом русские архиереи могли иметь неточные и смущающие слухи к невыгоде репутации греков. После этих своих первых и, по-видимому, безотлагательных дел, митр. Максим, подобно своему предшественнику, также не счел удобным и нужным сидеть в своем кафедральном городе и в 1285 г. потянул к северной великокняжеской столице, а не к юго-западной, православную репутацию которой, вероятно, до известной степени уронили униональные авантюры Даниила Романовича Галицкого. Отрываясь от своей киевской резиденции, и этот митрополит является странствующим по своей митрополии. Не раз он приходит во Владимир и Новгород, заходит и в Псков и даже в галицко-волынскую землю. Никоновская летопись снова повторяет свои слова в приложении к митр. Максиму, именно, что "он по обычаю своему хожаше по всей земле рустей, учаше, наказуяше, управляше." Наконец, ему же

суждено было и окончательно перенести резиденцию своей кафедры из Киева в столицу северно-русского великого князя, т.е. во Владимир*). Такое перенесение с канонической точки зрения не представляется дозволительным без достаточных оснований и подтвердительных формальностей, каковы утверждение собора и царский указ. (Вальсамон к 82 пр. Карф.). Та и другая формальность, в применении к нашему случаю, впоследствии задним числом были выполнены, а достаточное основание, в виде нашествия варваров, имелось на лицо. В 1299 году Киев был так страшно опустошен татарами, что разбежались все его жители; с ними вместе должен был спасаться бегством и митрополит. "Того же лета," говорит под 1300 г. Лаврент. летопись, "митр. Максим, не терпя татарского насилия оставя митрополью и збежа ис Киева, и весь Киев разбежался; а митрополит иде к Бряньску, и оттоль иде в Суждальскую землю, и со всем своим житьем" и "с крылосом," прибавляет Никонов. летопись. Собственная епархия митрополита - Киевская, конечно, по-прежнему оставалась в его власти и передана была в управление наместникам. Но садясь во Владимир, митрополит должен был завладеть и владимирской епархией и вытеснить оттуда епархиального епископа. Митр. Максим так и сделал; он перевел Владимирского епископа на вакантную в тот момент Ростовскую кафедру, а сам стал епархиальным владыкой Владимирским. Здесь, на новом месте пребывания своей кафедры, митр. Максим скончался в декабре 1303 года и был погребен уже не в Киеве, а во владимирском Успенском соборе. Северная Русь, сознавая счастливую важность для себя переселения митр. Максима, нашла для него санкцию в чуде. Во Владимирском Успенском соборе есть икона Божией матери, подающей М. Максиму омофор с надписью: "Сей святый чудотворный образ Пр. Богородицы написан бысть в лето 1299 (6807), по видению Максима митропол. Владимирского и всея России чудотворца (?), грека родом: егда ему пришедшу от Киева во Владимир и от путнаго шествия в келлии своей мало уснув, абие... явися ему Пречистая Дева БЦА... и глагола: рабе мой Максиме, добре пришел еси семо посетити град мой, и подаде ему омофор, глаголя: приими сей омофор и паси в граде моем словесныя овцы; он же прием, возбудися от сна и в келлии никого же виде, а омофор обретеся в руце его... и повеле написати сей образ тем подобием, якоже виде."

В то время, как северная Русь радовалась, приняв к себе седалище митрополии, Русь юго-западная этим была встревожена. Пока Киев оставался фактической кафедрой митрополита, последний мог даже подолгу проживать в северно-русских городах не возбуждая на юге особенно сильного недовольства. Благодаря нейтральному положению Киева между русским юго-западом и сев.-востоком, митрополит все-таки до времени казался одинаково принадлежащим обеим половинам Руси. Но, когда митр. Максим переселился на постоянное жительство в столицу северно-русского великого князя, князья южнорусские немедленно поняли, что они через это лишаются крупной политической силы, которая отныне давала северу решительный перевес в нерешенном еще вопросе об общерусской гегемонии. Чтобы не допустить и тени какой-либо зависимости от северно-русского велико княжения и освободить религиозную совесть своих подданных от подчинения митрополиту, обитавшему во Владимире Кляземском, Галицкие князья, в лице Юрия Львовича (внука Даниила Романовича), тотчас же решили отделиться от киевского митрополита в церковном отношении и начали хлопоты у патриарха и императора о поставлении себе особого митрополита. Из греческих памятников мы узнаем, что греки, вообще неблагосклонно смотревшие на разделения русской митрополии, на этот раз были чем-то убеждены, и в 1302 или 3-м году, при императоре Андронике II Палеологе Старшем и патриархе Афанасие, Галицкая епископия была возведена на степень митрополии. По свидетельству одного более позднего документа (грамота короля Казимира 1371 г.), первым Галицким митрополитом был некий Нифонт. В новой митрополии очутились, конечно, все те шесть епархий (галичская, перемышльская, владимирская, луцкая, холмская, туровская), - какие были в пределах вел.

княжества галицко-волынского. Такой оборот дела не мог понравиться киево-владимирским митрополитам, а вместе с ними и северно-русским князьям, перехитренным в данном случае князьями южными. Северные князья постарались сделать все, чтобы прекратить невыгодное для них разделение митрополии и добиться от греков по крайней мере той же привилегии, какую сумели получить князья южные, т.е. поставления на митрополию природных русских кандидатов. Неизвестно впрочем достоверно, кто по национальности был первый Галицкий митрополит Нифонт. Греки со времени нашего татарского ига, из-за сложных дипломатических отношений с монгольской империей, вдруг начали сбрасывать с себя титул русских митрополитов на русские плечи. Греку-митрополиту было несколько унизительно быть на русской территории политически зависимым от татар.

Кроме того, при обязательствах, налагаемых на греков унией 1274 г., греку митрополиту не совсем удобно было быть в державе латинской (Польская Галичина), ибо от него могли потребовать унии. По всем этим резонам представляется естественным, что Нифонт был из галичан, потому что после его смерти, случившейся почти одновременно со смертью митр. Максима, около 1305 г., прежний князь Юрий Львович, как бы по заведенному порядку, посылает в Царьград ставиться на место Нифонта в митрополиты галицкого уроженца, Ратьского (между гг. Львовым и Бельзом) игумена Петра.

Петр (1308-1326 гг.).

Великий князь Владимирский, в виду такого благоволения Царьграда к южным князьям, естественно желал снова восстановить единство разделенной митрополии и, по крайней мере, не хотел себя лишить допущенного для южан права предлагать на митрополию своего собственного кандидата. Поэтому, по смерти митр. Максима, вел. князь Владимирский, каковым был тогда удельный князь тверской Михаил Ярославич, снаряжает от себя в КПль на поставление в митрополиты Киевские игумена Геронтия.

Факты эти почерпаются из житий св. Петра митрополита*), написанных в патриотически-московском духе с умолчанием и прикрыванием неприятных для Москвы подробностей дела. Поэтому, напр., последний факт передается в них в таком невероятном освещении: будто Геронтий, одержимый недугом самовластия, дерзнул самовольно восхитить святительский сан, забрал из кафедрального собора митрополичью ризницу и утварь, взял с собой сановников церковных и отправился в Константиноград. Если трудно допустить, чтобы самозванец мог забрать святительскую утварь, то уже прямо невозможное дело, чтобы без законных полномочий, он мог ехать со свитой митрополичьих чиновников. Уполномочить его мог только великий князь. Москва, враждовавшая в то время с Тверью за обладание великим княжением, естественным образом питала неприязнь к тверскому кандидату на митрополию, который, в случае удачи в КПле, мог содействовать поставившему его князю закрепить за Тверью великокняжеский стол. Московские авторы жития св. Петра постарались заклеймить Геронтия темной характеристикой в истории.

Таким образом, в КПль явились два русских избранника на митрополию: от Галицкого князя - Петр, и от Владимирского - Геронтий. Прямее всего следовало ожидать, что каждый из них будет поставлен митрополитом в свой удел, но вышло так, что те же - импер. Андроник II и патриарх Афанасий, которые незадолго до того устроили разделение русской митрополии, теперь это разделение упразднили, и митрополитом Киевским и всея Руси поставили Петра, т.е. опять не так, как следовало бы ожидать, потому что в преемники киевского митрополита предназначался Геронтий, а Петра Юрий Львович

представлял только для своей Галицкой митрополии. Видимо не сразу пришли к такому решению. В КПле длился Арсенитский раскол, и борьба мнений и партий была особенно трудной. Поставление митр. Петра состоялось только в 1308 году. Благодаря неясности свидетельств на этот счет единственных источников - житий митр. Петра, ход дела представляется для нас темным. В утешение остаются одни предположения. Может быть, на необходимости соединения митрополии настаивал в КПле, по поручению своего князя, даже сам Геронтий, а патриарх и царь воспользовались его аргументами только не в его личную пользу. Во всяком случае, в КПле состоялось решение - снова объединить митрополию, для чего необходимо было пожертвовать одним из представленных кандидатов. Но так как терпеть от такого решения приходилось Юрию Львовичу, у которого отнималась дорогая ему церковная независимость, то, в виде некоторого удовлетворения галицкому князю, и поставили киевским митрополитом его кандидата, конечно с указанием на то, что к своему родному княжеству он обязательно будет дружественным и внимательным. Однако, в качестве политического поборника, митр. Петр, как архипастырь всей Руси, уже по необходимости ускользал из рук южного князя и должен был явиться в той же роли при вел. князе северно-русском, потому что резиденция его была теперь уже не в Киеве, а во Владимире. Но и здесь обстоятельства сложились несколько иначе. Св. Петр явился во Владимир в 1309 г. нежеланным гостем для великого князя Михаила Ярославича Тверского. Последний не мог примириться с провалом своего кандидата и принял Петра только после колебаний и против своей воли. "Изначала человеческому роду враг и ратник," говорит об этом с намеренной темнотой Киприаново житие Петра, "малу спону святому сотвори и некиим подгнети не хотети того пришествия..." "По времени же себе зазреша и святителя того прияша и со смирением тому покоришася." На самом деле искреннего примирения не произошло. Михаил Ярославич не подавил в себе вражды к митрополиту и начал стремиться к тому, чтобы во что бы то ни стало свергнуть его с кафедры. Тверской епископ Андрей, понятно по чьему наущению, сделал на митр. Петра патриарху какой-то донос. Вины, возводимые на митрополита, показались патриарху настолько серьезными, что он немедленно послал своего чиновника расследовать дело на месте. В 1310 или 11 году собрался собор в Переяславле Залесском, оригинальный по своему составу: в нем было всего два епископа, но зато множество игуменов, священников, князей и бояр; заседания были настолько бурны, что дело едва не доходило до вооруженного столкновения. В заключение митрополит оказался совершенно оправданным. Странно на первый раз кажется то, что и тверской епископ, который в таком случае, как клеветник, должен был бы потерпеть наказание, остался на своем месте нетронутым. Случиться это могло только потому, что его донос объяснялся в смысле благонамеренного недоразумения. Голубинский предлагает остроумное объяснение этого загадочного дела. Митр. Кирилл на владимирском соборе 1274 г., вооружаясь против злоупотреблений русских епископов ставленными пошлинами, нормирует их сообразно с греческими императорскими указами, но предваряет эту нормировку целым аппаратом обличительных аргументов против симонии, т.е. рассматривает дело, по установившейся софистической логике, в том смысле, что плата за поставление есть симония, а необходимые траты и "протори" при поставлении есть дело законное. Но своей логикой митр. Кирилл ввел все-таки в соблазн людей прямолинейных. Они и в проторях видели ту же симонию. Вероятно, такую прямолинейность суждений еп. тверской напустил на себя в видах угодной князю борьбы против митрополита; потому патриарху и представилось дело так, что св. Петр действительно повинен в симонии. При расследовании дела КП-льский клирик, усмотрев полное согласие узаконений митр. Кирилла, по которым поступал митр. Петр, с практикой церкви греческой, конечно, должен был с одной стороны оправдать митрополита, а с другой стороны оставить в покое клеветника, как только впавшего в недоразумение. Горячность споров на соборе в таком случае объяснялась возбужденным интересом к самому вопросу о симонии и недобрыми тенденциозными намерениями противной

митрополиту партии великого князя. Партийность собора видна из его состава, в котором преобладают священники, как естественные противники епископских налогов. Искренним противником всяких плат за поставление выступил тверской монах Акиндин. Он написал горячее послание к вел. кн. Михаилу Ярославичу, в котором убеждал его взять на себя инициативу искоренения из русской земли ереси мздоимания. Вел. князю эти споры были на руку в борьбе с митр. Петром, и он пытался вторично перерешить дело не в его пользу. Окрыляемый надеждой на успех, благодаря убедительной аргументации монаха Анкидина, князь снова писал об этом патриарху. Сохранилось ответное послание к Михаилу Ярославичу патриарха Нифонта (с 1312 по 1315), откуда видно, что князь требовал суда над митрополитом, и патриарх сдавался на его требование. "Пишем княжению твоему и власти твоей, читается в ответе патриарха, "если захочет (митрополит) прийти сюда и дать ответ, - хорошо; а если не захочет по доброй воле, то силой пришли его, а (с ним пришли сюда и тех), кто знает вины его и свидетелей; когда придет митрополит, то, в случае, если оправдается он, (да останется митрополитом), в противном случае поставим другого, кого захочет твое боголюбие." Дело окончилось ничем, вероятно вследствие низвержения сребролюбивого патриарха Нифонта с престола в 1315 году.

Не повредив в конце концов ничем митрополиту Петру, князь Михаил Ярославич весьма и весьма повредил этой враждой себе самому. В его политике борьбы с московскими князьями, это был самый крупный и непоправимый промах, давший неожиданный и решительный перевес маленькой Москве по сравнению с великокняжеской Тверью. Примирись с самого начала Михаил Ярославич с митр. Петром, и последний, по прямым расчетам своей собственной пользы, прочно засел бы в своем новом кафедральном городе Владимире, а князю помогал бы силой церковного авторитета перенести центр вел. княжения в его наследственную Тверь, куда впоследствии переселился бы и сам. Но вел. князь, в пылу близорукой вражды к митр. Петру, безрассудно оттолкнул от себя эту великую силу в руки своих соперников. Митр. Петр, не находя опоры в вел. князе Владимирском, мог бы завести дружбу с своим родным вел. князем Галицким, но эта априорная возможность на деле оказывалась невозможной. Во-первых, Петр - галичанин, поставлен был в КПле не на Галич, а на Киев. И при самом поставлении мог получить инструкции (во имя ликвидации обязательств отвергнутой Лионской унии) - избегать зависимости от латинской польской короны. Уже самое местопребывание его во Владимире роковым образом втягивало его в сеть местных, северно-русских политических отношений. Очутившись, по приходе во Владимир, невольным врагом вел. князя, он столь же невольно и естественно очутился в лагере его противников - князей московских. Последние сразу оценили нежданно выпавшее на их долю счастье - иметь своим сторонником митрополита. На соборе переяславльском, собранном против св. Петра, никто другой, как московский князь Юрий Данилович, составил ему партию светских защитников, а вскоре и сам митрополит уже имел случай отплатить Москве за ее услуги. В том же 1311 г. молодой тверской князь Дмитрий Михайлович (сын Михаила Ярославича, бывшего тогда в орде), выступил с войсками против князя московского. Тогда митрополит, для усмирения рати, прибег к сильнейшей мере - церковному отлучению Тверского князя. Весьма характерно то обстоятельство, что еще незадолго перед этим у митрополитов не было и не могло быть ни малейшего политического пристрастия к московским князьям, и не далее как в 1304 г. митр. Максим восставал против попыток того же Юрия Даниловича Московского - добыть великокняжий стол у законного, старшего наследника - тверского кн. Михаила Ярославича. Но бестактная вражда последнего к митр. Петру сразу превратила митрополитов в политиков-приверженцев Москвы.

Митр. Петр, по заведенному его предместником порядку, а особенно в виду обстоятельств его назначения на пост митрополита всея Руси, также часто совершал пастырские объезды своей митрополии, "преходил волынскую землю, и киевскую и суздальскую" (жит.). Уже только по одному этому ему не приходилось подолгу проживать в стольном городе Владимире. Но помимо всего прочего, такое проживание, при его враждебных отношениях к вел. князю, было ему неприятно. Вот почему он начинает покидать свой кафедральный город и гостить или жить в своем епархиальном пригороде - Москве, у дружественного ему князя. Там он имел свое подворье, сначала в одном пункте нынешнего Кремля, а затем перенес его на другое место.

О Петре митрополите обыкновенно выражаются так, что он перенес кафедру митрополии из Владимира в Москву. Но сделать этого в действительности он не мог, потому что не имел достаточных для того оснований. Во-первых, Владимир был целым и благоденствующим градом, а, во-вторых, Москва тогда вовсе не была столицей великого княжения. Во Владимире было законное седалище кафедры митр. Петра; там он должен был быть и погребенным. Не нарушая кафедральных прав Владимира всецело, т.е. не имея возможности перенести оттуда резиденцию митрополии в простой удельный гор. Москву, он сознательно допустил по крайней мере ту вольность, что решился быть погребенным в Москве. Мотивы и обстоятельства этого решения митр. Петра в его житиях представляются довольно неглубоко и даже неточно. "Преходя грады", пишет неизвестный автор, "обрете святый святитель град честен кротостию, зовомый Москва, в немже обрете князя благочестива, именем Ивана, сына Данилова, внука Александрова, милостива до св. церквей и до нищих, самого горазда св. книгам, послушателя св. учений. Обитав (святитель) во граде том и рече богочтивому князю: о сыну! Многое твое благочестие, послушай мене днесь. Благочестивому князю обещавшуся и рече св. митрополит: "да зиждется церковь камена во граде твоем святая Богородица"; благоверный князь поклонися и рече: "твоею молитвою св. отче, да будет"; основанней же бывши церкви и гроб себе сотвори святыма своима рукама; помале же времени возвещена бысть св. ангелом смерть его, и скончавшийся святитель был погребен в новооснованном храме. Здесь неточность заключается в той подробности, будто св. Петр пришел в Москву только при Иване Даниловиче, т.е. всего за год до своей смерти. (Иван Данилович (Калита) сел в Москве в конце 1325 г.). Мы выше упомянули о нескольких обстоятельствах, показывающих, что дружба митр. Петра с Москвой сложилась не так-то спешно, и проживания его в Москве начались гораздо ранее, что видно и из выражения Киприанова "Жития се. Петра": "начат больше инех мест жити в том граде," т.е. митр. Петр издавна прижился в Москве. Затем, в представленном отрывке жития единственным побуждением для решимости митрополита быть погребенным в Москве выставляется благочестие московского князя. Очевидно здесь нет логической связи: митрополит не мог нарушить своего долга по отношению к владимирской кафедре только по вниманию к благочестию князя, какое могло встретиться и не в одной Москве. На самом деле все объясняется здесь политикой. Из поспешности построения первой на Москве каменной Успенской церкви, в которой имел быть погребен святитель Петр, следует заключить, что соглашение об этом состоялось действительно только при Иване Даниловиче. Каменные здания обыкновенно начинали класть весной, а Успенскую церковь начали класть в августе месяце, очевидно в виду какого-то экстренно состоявшегося решения. Кн. Иван Данилович еще не был великим князем, но он решил, во что бы то ни стало добиться великого княжения, чего вскоре (с 1328 г.) и достиг в действительности. Для достижения поставленной цели ему было в высшей степени важно сторонничество митрополитов. Св. Петр был другом Москвы, но его преемник мог уже держаться насчет нее особого мнения. Чтобы связать хоть сколько-нибудь судьбу митропол. кафедры с Москвой, пока она еше не сделалась столицей великого княжения, когда уже на законных основаниях в нее имела передвинуться и сама кафедра, Иван Данилович придумал убедить митрополита оставить

у него на Москве хотя бы свой прах, чтобы и другие митрополиты имели какие-нибудь побуждения также гостить и проживать в ней. Св. Петр, вполне входя в политические расчеты московского князя, дал свое согласие на это исключительное дело. Жития инициативу всего этого исключительного замысла приписывают митрополиту для того, конечно, чтобы придать ему наибольший оттенок провиденциальности. Св. Петр скончался в декабре того же 1326 г., в котором была заложена Успенская церковь, и был погребен в ее еще незаконченной стене. Однако, поступок митр. Петра мог бы и не иметь того важного и обязательного значения для его преемников, если бы вскоре после того Москва не сделалась великокняжеской столицей.

В то время, как киевские митрополиты, разлучившись с своим кафедральным Киевом, все более и более срастались с своим новым местом жительства, так сказать акклиматизировались на почве севера, отдалявшаяся от них и пространственно и политически Русь Южно-западная начинала настоятельно стремиться к обособлению от них и в церковном отношении. Обманутые в своих ожиданиях при поставлении митр. Петра, князья галицко-волынские не могли совершенно помириться с лишением их самостоятельной митрополичьей кафедры и предприняли ряд попыток к ее восстановлению. Наравне с ними в это время начинают выявлять свои претензии на церковную самостоятельность еще новые властители значительной части русских земель - князья литовские. КПльские власти, то под давлением политической силы, то под влиянием соблазнительных подношений, начинают дробить русскую митрополию, но по ходатайству противной стороны, вновь открываемые митрополичьи кафедры опять закрываются, чтобы чрез краткие промежутки времени возникнуть снова... История этих первых разделов русской митрополии тесно связана с судьбой и деятельностью дальнейших киево-московских митрополитов. В видах большей систематической ясности, позволим себе изложить ее отдельно и несколько ниже, а пока сообщим сведения о двух ближайших преемниках св. Петра, как устроителях митрополичьего положения в новом центре их деятельности, т.е. на Москве.

Св. Петр, приняв к сердцу политические планы московских князей, решил всем, чем мог, посодействовать их выполнению. Определив себе местом погребения Москву, он однако понимал, что одно это еще не налагало прямого обязательства на его преемников (по узаконенному порядку греков), непременно стремиться в город не столичный, каковым тогда была Москва. Кроме того, новые митрополиты скорее всего могли встать на сторону великих князей (Тверских), как это случилось бы и с митр. Петром, если бы его не вооружил против себя сам Михаил Ярославич. Единственную возможность избежать такой нежелательной для Москвы перспективы митр. Петр и кн. Иван Данилович по справедливости усматривали в том, чтобы избрать и возвести на митрополию какого-нибудь "своего человека." Но здесь приходилось считаться с двумя затруднениями: во-первых, для греков были ничуть не обязательны прецеденты избрания в митрополиты русских и, во-вторых, избирать своего кандидата на митрополию имел право только великий князь, а никак не удельный - Иван Данилович, который в данном случае прятался за спиной св. Петра. Кандидата они все-таки избрали - архимандрита Феодора, и последний по смерти митр. Петра отправился в КПль на поставление. Но смелый план московских патриотов потерпел неудачу. Великому князю Александру Михайловичу Тверскому вероятно стоило только выразить протест против незаконного посягательства московского князя на его права и в полемических целях подчеркнуть свою покорность грекам, т.е. желание на митрополию грека, как дело Феодора оказалось проигранным, и к нам явился в 1328 г. митрополит из греков Феогност.

Фегност (1328-1353 гг.).

Но счастье и на этот раз благоприятствовало Москве. В том же 1328 г. московский князь успел сделаться великим князем*) и таким образом получил законное право на официальное сближение и приязнь нового митрополита. Как дальновидный политик, Иван Данилович не захотел повторять ошибки Михаила Ярославича, т.е. гневаться на нового митрополита за провал его собственного кандидата Феодора. Иван Данилович понимал, конечно, что это с его стороны было бы излишней претенциозностью. На его любезный прием и митр. Феогност не имел оснований не ответить дружбой. Дипломатическое чутье грека, любившего, как и Иван Данилович, усердно умножать свои имущества, подсказало ему, что молодая столица Москва и ее скопидомный князь - это высшая на Руси сила, и вся выгода быть в союзе с ней. Поэтому, когда новый митрополит, после недолгой остановки в волынской земле для поставления там епископов, прибыл в 1328 г. на место своего служения, то, побывав в своем кафедральном городе Владимире, прямо переехал на жительство в Москву и этим окончательно утвердил в ней резиденцию кафедры митрополитов на будущее время. В своей гражданской политике митр. Феогност сделался столь усердным москвичем, как только можно было ожидать от местного уроженца. Став дружественным сотрудником московских князей в их стремлении к возвышению Москвы, митр. Феогност известен не одними благоприятными в этом смысле действиями в среде церковной, но, насколько нам известно, один раз пускал в ход свой духовный меч и в сфере чистой политики. В 1327 г. тверичи убили ханского посла Шевкала и бывших с ним татар. Тверской великий князь Александр Михайлович бежал от ханского гнева в Псков. Хан Узбек передал великое княжение Ивану Даниловичу Московскому с тем, чтобы он представил ему в орду кн. Александра Михайловича. Так как псковичи не желали выдать последнего, то московский князь и обратился к митрополиту с просьбой наложить на них и на тверского князя церковное отлучение. Как ни неприятно было вновь прибывшему на Русь митрополиту допускать этот тяжелый акт (князь и его сотрудники, по летописи, "начаша увещевати и молити преосвященного митрополита Феогноста"), но все-таки он согласился, и через это последний сильный противник Москвы потерял голову.

Тотчас по прибытии в Москву, митр. Феогност является усердным помощником князя в строении каменных церквей. В данный момент это заурядное дело имело немаловажный смысл. Москва оказалась стольным городом великого княжения и седалищем митрополии, а между тем по своей внешности в сравнении с Владимиром нисколько не соответствовала своему значению и положению. Над ее деревянными постройками только что появилась одна белокаменная точка: - новопостроенная небольшая Успенская церковь, предшественница теперешнего Успенского собора. Князь и митрополит планомерно принялись за построение новых каменных храмов. В 1329 г., следовательно на другой же год по прибытии митр. Феогноста, он выстроил две каменных церкви: в честь Иоанна Лествичника (теперь над нею - получившая от нее имя - Ивановская колокольня), и в честь ап. Петра, как придел к Успенской церкви. Вел. князь на следующий год (1330) заложил в своем дворовом монастыре еще каменную церковь св. Спаса*), а в 1333 г. построил еще такую же церковь архангела Михаила (впоследствии Архангельский Собор). Хотя с этими пятью небольшими церквами Москве еще далеко было до великолепного Владимира, тем не менее она не лишена была теперь хотя некоторого относительного благолепия. Но особенно много прибавило к ее самолюбивому самосознанию немедленное прославление чудесами погребенного в ней святителя Петра. Обрадованный этим, князь Иван Данилович приказал вести точные протоколы о чудесных исцелениях, совершавшихся при гробе святителя, и во славу Москвы прочитывать о них велегласно с амвона в кафедральном владимирском храме. Это было еще до приезда митр. Феогноста. Последний по своем прибытии, не в пример своим до-монгольским предшественникам грекам, неблагосклонно смотревшим на канонизацию русских

угодников (Бориса, Глеба, Феодосия), охотно согласился на прославление первого московского чудотворца. По этому поводу он даже сносился с КПлем, откуда и получил утвердительную для канонизации грамоту от патриарха Иоанна Калеки (1339 г.). Достойно замечания, что св. Петр был первым причисленным к лику святых из митрополитов русских. Это вдвойне должно было радовать Москву, для которой, таким образом, гроб митр. Петра стал залогом ее всероссийской славы и величия.

Между тем как Москва все более и более заявляла о своем усилении, Новгород начал напрягать свои силы и внимание на защиту своей независимости. Возникавшее соперничество не могло не отразиться и на церковных отношениях. Вот почему со времени мит. Феогноста получает свое начало продолжительная история столкновений новгородских архиепископов с московскими митрополитами. Митр. Феогност, как все до сих пор бывшие послемонгольские митрополиты, довольно усердно объезжал свою митрополию: был в Брянске, в Костроме, дважды на Волыни и дважды в Новгороде. Не любивший в отношении своих доходов никаких недоборов, а скорее наоборот, митрополит вызвал прежде всего неудовольствие новгородцев именно на этой почве. Новгородский летописец под 1341 замечает: "приеха митр. Феогност-Гречин в Новгород с многими людьми; тяжко же бысть владыце и монастырем кормом и дары." Новгородцам неприятно было и то, что собираемые с них деньги митр. Феогност тратит на обстройку каменными храмами Москвы. Вскоре новгородские владыки нашли и повод жаловаться на митрополита патриарху. Когда митр. Феогност облек своего избранного владимирского наместника в крестчатую фелонь, то и новгородский архиепископ Василий, как старейший в русской земле, потребовал себе того же отличия. Феогност уступил, но когда он не дал этого отличия преемнику Василия, Моисею (с 1352 г.), то последний отправил на него жалобу к императору и патриарху, "прося от них благословения и исправления о непотребных вещех, приходящих с насилием от митрополита" (Новг. лет.). Решение по этому делу получилось уже при преемнике митр. Феогноста. Митр. Феогност скончался 11 марта 1353 г. и погребен был в Москве же, в построенной им церкви ап. Петра, по соседству с гробом прославленного им московского чудотворца.

Митр. Феогност замечателен в истории Москвы тем, что будучи чужим для Москвы по происхождению, он всю жизнь содействовал ее успехам, как добрый патриот. А что всего замечательнее, так это то, что свою москофильскую программу он довел до конца, т.е. постарался обеспечить ее проведение и в будущем через передачу ее своему преемнику. Быстрое возвышение Москвы на степень великого княжения при помощи внешней силы хана Золотой Орды собирало вокруг ее недовольство князей, претендовавших на эту степень по праву родового старшинства. Новый пришлый митрополит, пользуясь тем, что местопребывание кафедры находилось собственно во Владимире, мог быть увлечен на сторону противников Москвы и совсем не приезжать в нее на жительство. Очевидно, нужно было позаботиться получить такого преемника митр. Феогносту, который бы был верой и правдой привязан к Москве, т.е. нужно было оставить мысль о греке и возвести на митрополию москвича. Митр. Феогност ради идеи пожертвовал греческим патриотизмом и решил привести этот план в исполнение. Предшествующая неудача с кандидатурой архим. Феодора не могла не обескураживать князя и митрополита. Тогда это была незаконная претензия московского князя. А теперь он был законным великим князем. Решено было в преемники Феогносту выдвинуть знатного по происхождению и близкого ко двору инока Алексия.

Алексий (1353-1378 гг.).

Св. Алексий был вполне достойным кандидатом на пост митрополита русского. Он был сын черниговского боярина Феодора Бяконта, который переселился на службу к московскому князю Даниилу Александровичу и занял одно из первых при дворе его мест. Сын боярина Феодора, Симеон-Елевферий (впоследствии св. Алексий) был крестником княжича Ивана Даниловича (Калиты) и получил по своему времени высшее образование: "еще детищем будучи," говорит его житие, "изучися всей грамоте и в юности сый всем книгам извыче." В юношеском возрасте он постригся в московском Богоявленском монастыре и удивлял всех строгостью своих иноческих подвигов. После 6-летней приблизительно жизни в монастыре, он и был призван на служение русской церкви.

Задолго до смерти самого митр. Феогноста, еще при князе Иване Даниловиче (+1340 г.), Алексий был намечен, а в первые же месяцы княжения Симеона Ивановича был поставлен митр. Феогностом на должность митрополичьего наместника в г. Владимир. Через 10 лет наместнической деятельности Алексия, в 1350 г., митр. Феогност тяжело заболел. Предвидя недалекую смерть, он позаботился отправить от своего и великокняжеского имени в КПль посольство с ходатайством за избранного ими преемника на русскую кафедру. В 1352 г., еще до возвращения посольства, он поставил св. Алексия во епископа, присвоив ему титул владимирского. Владимирским епископом был в то время сам митрополит, и такая титуляция новопоставленного Алексия представляется несколько странной. Для объяснения этой странности всегда остроумный проф. Голубинский предлагает догадку, что сделал это митр. Феогност "на случай неуспеха своей просьбы в КПле, т.е., что если бы в КПле не захотели согласиться на поставление Алексия в митрополиты и поставили митрополита из греков, то этот пришед в Россию и нашед кафедру владимирскую занятою, поневоле должен был бы согласиться жить в Москве и стать вместо киево-владимирского киево-московским." Посольство возвратилось из КПля в 1353 г., после смерти мит. Феогноста и кн. Симеона Ивановича, уже при князе Иване Ивановиче (1353-1359) с утвердительным ответом, и еп. Алексий отправился к патриарху за посвящением.

Но в КПле, куда прибыл в 1353 г. св. Алексий, к его добродетелям и достоинствам отнеслись не без строгой критики. Его продержали там целый год на испытании, как выражается греческий документ о его поставлении: εξετάσει 8εδωκότες ακριβέστατη επί όλέκληρον ήδη ένιαυτόν.

Во-первых, желали показать тем, что не с особенной охотой они соглашаются посвящать русского кандидата; во-вторых, действительно желали убедиться в его церковно-верноподданнических чувствах по отношению к патриарху и, в-третьих, может быть, имели в виду как можно более поживиться на счет богатого ставленника. После испытания, св. Алексий получил посвящение в митрополиты киевские и всея Руси, о чем и выдан был ему соборный акт патриархом Филофеем от 30 июня 1354 г., в котором греки откровенно заявляют о своем принципиально-отрицательном отношении к поставлению митрополитов из русских и представляют настоящий случай, как исключительный. "Хотя подобное дело," гласит соборный акт, "совершенно необычно и небезопасно для церкви, однако ради достоверных и похвальных свидетельств о нем (Алексие) и ради добродетельной и богоугодной жизни, мы судили этому быть, но это относительно одного только кир Алексия и отнюдь не дозволяем и не допускаем, чтобы на будущее время сделался митрополитом русским кто-нибудь другой, устремившийся сюда оттуда: из (клириков) сего богопрославленного, боговозвеличенного и благоденствующего КПля должны быть поставляемы митрополиты русские." Данная фразеология свидетельствует, что греки чувствовали нараставший национализм русской церкви и под ним опять оживавшую мечту об автокефалии. Чтобы не даром обошлось настоящее поставление св. Алексия, к нему были предъявлены исключительно строгие условия касательно контроля

и отчетности по управлению митрополией. Ему вменено было в обязанность через каждые два года являться с этой целью лично в КПль, и только в случае уважительных причин, представлять отчет через избранных клириков. Из последующей истории мы видим, что св. Алексий был в КПле еще только один раз и, вероятно, достаточные подношения, отправлявшиеся с уполномоченными митрополита, вполне заменяли для КПльских властей его личное присутствие. Кроме того, смутное время в КПле по поводу исихастических споров, сопровождавшееся сменой правительств, избавляло митр. Алексия от регулярного и буквального выполнения взятых им на себя обязательств.

Во время пребывания св. Алексия в КПле, там состоялось патриаршее решение по жалобе новгородского арх. Моисея на митр. Феогноста. Послы новгородские ушли домой с грамотой патриарха, заключавшей в себе "великое пожалование" их владыке, в виде права на ношение фелони с четырьмя крестами. Но когда св. Алексий вошел у патриарха в доверие и посвящен был в митрополиты, он подробнее разъяснил ему намерения новгородцев, вследствие чего получилась в Новгороде вторая грамота от патриарха, с повелением беспрекословно повиноваться святителю Алексию и не сноситься с ним - патриархом без ведома последнего. Патриарх и впоследствии поддерживал сторону митрополита против сепаратистских стремлений новгородских владык. Известна грамота патриарха Филофея от 1370 года к преемнику архиепископа Моисея - Алексию, в которой патриарх лишает его права носить крестчатые ризы, как личной только привилегии его предшественника, и строго приказывает быть послушным митрополиту и великому князю.

Перед отъездом из греческой столицы в 1355 г. митр. Алексий убедил греков, в виду совершившегося уже перенесения резиденции русских митрополитов из Киева во Владимир, канонически оформить эту новизну, вследствие чего и состоялось определение патриаршего Синода, утверждавшее и одобрявшее этот факт. "Так как, по словам соборного акта, Киев сильно пострадал от смут и беспорядков (настоящего) времени И от страшного напора соседних Аламанов и пришел в крайне бедственное состояние, то святительски предстоятельствующие на Руси, имея здесь не такую паству, какая им приличествовала, но сравнительно с прежними временами весьма недостаточную, так что им недоставало необходимых средств содержания, переселились отсюда в подчиненную им святейшую епископию Владимирскую, которая могла доставить им постоянные и верные источники доходов..." Поэтому, говорит патриарх, "мерность наша во св. Духе повелевает настоящею соборною грамотою, чтобы этот преосвященный митрополит России и все его преемники пребывали во Владимире, имея здесь свое постоянное и во веки неотъемлемое место жительства, так чтобы Киев, если он останется цел, был собственным престолом и первым седалищем архиерейским, а после него и вместе с ним святейшая епископия владимирская была бы вторым седалищем и местом постоянного пребывания и упокоения митрополитов." Грекам небезызвестен был факт связи митрополитов русских с Москвой, но они хотели подчеркнуть примат канонической традиции. По инициативе митрополита-грека Максима совершилось перенесение седалища Киевской кафедры во Владимир, и он первый там нашел свое вечное упокоение. Митр. Алексий, как наместник митрополита Феогноста, уже носил титул Владимирского, потому и КПль останавливал этот процесс без перемен (по существу национально-политических) на стадии уже формально оправданной, не перескакивая через нее ради Москвы.

Но власть фактической истории часто бывает сильнее отвлеченных традиций. Так и тут, пока в КПле, из боязни нарушать традиции русской кафедры, закрепляли на бумаге связь ее с Владимиром, в самой жизни эта связь уже порвалась, и новый митрополит Алексий является окончательно и во всех отношениях митрополитом московским. Ему, по его происхождению и близости к московской династии, пришлось не только жить в Москве,

но стать в полном смысле ее государственным деятелем. Еще вел. князь Симеон Иванович перед своей смертью (1353) завещал своим братьям Ивану и Андрею быть в послушании нареченному митрополиту Алексию: "слушали бы есте отца нашего владыки Алексея, тако же старых бояр, хто хотел отцю нашему добра и нам." И, вероятно, еще при слабом Иване Ивановиче (1353-1358) митр. Алексей, в силу этого завещания, приобрел фактический авторитет опекуна княжеской власти, а по завещанию последнего князя, митрополит уже прямо назначался регентом над его малолетним наследником Дмитрием Ивановичем. В этом **единственном во всей нашей истории положении,** митрополит Алексий был ревностным споспешником интересов московской государственной власти. Как свидетельствуют греческие акты, великий князь московский и всея Руси Иоанн (Иван Иванович) пред своей смертью не только оставил на попечение тому митрополиту (т.е. Алексею) своего сына Дмитрия, но и поручил управление и охрану всего княжества, не доверяя никому другому в виду множества врагов," и "митрополит прилагал все старания, чтобы сохранить дитя и удержать за ним страну и власть," причем "весь предался этому делу." Когда в малолетство Дмитрия в Золотой Орде воцарился узурпатор Наврус, у него в 1360 г. сумел добыть права великого княжения суздальский князь Димитрий Константинович, но, благодаря стараниям московских бояр и митрополита Алексия, чрез два года снова был издан ярлык, вручивший великокняжескую власть Дмитрию Ивановичу. Особенно деятельное участие пришлось принимать св. Алексию в борьбе Москвы с потомками когда-то великих князей Тверских; его властное пастырское вмешательство направляло ход дела в пользу московского князя в самые трудные моменты этой борьбы.

Но политика, как известно, есть такая область, в которой трудно бывает соблюсти этическое равновесие; поэтому и на биографию митрополита Алексия в одном пункте ложится некоторая тень. Под 1367 г. летописец сообщает, что великий князь Дмитрий Иванович московский заложил в Москве каменный кремль и "всех князей русских начал приводить под свою волю, а которые не повиновались его воле, на тех начал посягать." Такого "посягательства" не потерпел враждебный Москве тверской князь Михаил Александрович; он ушел к своему зятю, литовскому князю Ольгерду и возвратился оттуда с литовским войском. Вскоре, однако, у них состоялся с московским князем мир. Но в Москве все-таки не считали Михаила Александровича другом и желали как-нибудь лишить его всякой власти и значения. И вот, говорит летописец, "князь великий Дмитрий Иванович со отцем своим пресвященным Алексием митрополитом зазваша любовию к себе на Москву князя Михаила Александровича Тверского, и потом составиша с ним речи, таже потом бысть им суд на третей на миру в правде: да (потом) его изымали, а что были бояре около его, тех всех поимали и розно развели," т.е. под предлогом дать третейский суд Михаилу Александровичу с его дядей, московские власти пытались вероломно лишить его свободы. Но их замыслу помешали слухи о приближении трех послов из Орды. Боясь татар, москвичи "усумнешась" и выпустили на свободу плененного князя, принудив его дать клятву в собюдении мира с Москвой. Факт участия в этом деле митрополита Алексия историки толкуют различно. Митр. Платон рассуждает так: "о сей поступке митр. Алексия не иначе судить можно, как что она происходила от истинной любви к отечеству. Видел он до какого несчастия доведена Россия чрез многие удельные княжения и непрестанные между ними брани и раззорения, и через то подвергла себя татарскому игу: и под сим мучительным и бесчестным игом состоя, от междоусобий не переставала, видел также и святый и просвещенный старец, что сему несчастию и игу конца не будет, ежели удельные княжения будут продолжаться и самодержавие не будет восстановлено. Почему митр. Алексий не только таковому великого князя предприятию, чтоб удельных князей себе покорить, во всем споспешествовал; но едва ли не он, яко старый и опытный и по сану уважаемый муж, младому князю, таковый совет внушил и его подкреплял." (Крат. ц. р. ист. I, 191-192). Карамзин думает, что здесь св. Алексий не по

доброй воле уступил решению бояр. Преосвященный Макарий и С. М. Соловьев стараются не распространяться об этом событии, а преосв. Филарет совершенно его замалчивает. Вероятно, просто дело нужно объяснять в том смысле, что и на солнце бывают пятна.

История с тверским князем имела и свое характерное продолжение, в котором с новой силой сказалась роль митрополитов в утверждении власти московских государей. Михаил Александрович, давший по принуждению клятвенное обещание мира с московским князем, не счел нужным исполнить его. Он ушел к своему зятю, литовскому королю, и побудил этого заклятого врага восточно-русской державы прийти в 1368 г. на Москву с огромным войском. Опустошительное нашествие Ольгерда разбилось об новопостроенные твердыни московского кремля, за которыми спаслись князь и митрополит; после чего последний употребил свою духовную власть для того, чтобы смирить союзных Ольгерду князей: тверского Михаила Александровича и смоленского Святослава Ивановича; он наложил на них анафему и для большей внушительности испросил у патриарха ее утверждение. Патриарх в 1370 г. послал на Русь несколько грамот, адресованных к великому князю, к митрополиту и к другим русским князьям, в которых, возвеличивая митр. Алексия, он подтверждает наложенное им отлучение на тверского и смоленского князей, призывает всех русских князей к повиновению митрополиту и к участию в войне против нечестивого Ольгерда в союзе с Дмитрием Ивановичем московским. Отлученный князь тверской Михаил Александрович отправил к патриарху жалобу на несправедливость наложенной на него духовной кары и просил рассудить его с митрополитом, на что патриарх и должен был юридически согласиться. Но, видимо узнав вскоре об участии митр. Алексия в московском захвате тверского князя, он, для охранения репутации самого же митрополита, в особых посланиях (от 1371 г.) предложил им кончить дело взаимным миром, угрожая в противном случае неприятным его концом: "я не препятствую суду, говорит патриарх, но смотрите, чтобы он не показался для вас тяжким." Тверской князь после этого еще четыре года не переставал враждовать с московским князем, пока не вынужден был вполне ему покориться. При этом наложенная на князя Михаила Александровича анафема, конечно, в какой-то момент была митр. Алексием формально снята.

Известен еще один случай, когда митрополит Алексий употреблял свою власть духовного связания в пользу московской политики. В 1365 г. возникла ссора между князьями суздальскими, братьями Дмитрием и Борисом Константиновичами из-за обладания главным городом суздальского княжения - Нижним Новгородом. Нижний захватил младший брат Борис, зять Ольгерда, враждебно настроенный против Москвы. Старший Дмитрий, до тех пор враждовавший с московским князем из-за великого княжеского стола, теперь обратился к нему за помощью. Примирительное посольство от Москвы не достигло своей цели. Борис стоял на своем, поддерживаемый и епископом суздальским. Тогда митрополит отнял у епископа суздальского по праву "ставропигии" в свое епархиальное обладание Нижний и Городец, а ко князю Борису отправил препод. Сергия Радонежского с приглашением явиться в Москву для разбирательства спора. Когда согласия на это не последовало, преп. Сергий был уполномочен наложить на Нижний интердикт; он затворил в нем все церкви. Духовная мера, однако, не принесла непосредственно ожидаемого действия, и спор был решен в пользу Дмитрия Константиновича только с помощью московского оружия.

Как митрополит, всецело преданный интересам Москвы, св. Алексий старался также благоукрасить ее новыми храмами. Будучи особенно расположенным к монашеству, он, кроме трех монастырей, построенных им в разных местах своей епархии, целых три монастыря воздвиг в самой Москве: Спасский Андроников, Алексеевский женский и

Чудовский в честь "чуда архистратига Михаила в Хонех" (6 сентября), в котором он и был погребен.

Борьба за единство Русской Митрополии.

Годы жизни и деятельности митрополита Алексия ознаменовались энергичными попытками разделений русской митрополии, следить за которыми мы оставили еще со времени митр. Петра. Мы уже сказали выше, что после первых опытов разделения митрополии, учиненных князьями Галицкими, к тому же начинают стремиться и князья литовские, завладевшие значительной частью русских земель. Литовские племена, обитавшие на территории теперешнего польско-прусского прибалтийского края, до половины ХШ в. были разбиты на мелкие княжества. Но как только они объединены были в это время князем Миндовгом, так и начали успешное завоевание соседних русских земель. Постепенно в их руках оказались княжества - полоцкое, туровское, пинское, часть волынского, а в княжение знаменитого Гедимина (1315-1341) в их владение перешел уже и Киев и почти вся юго-западная Русь, кроме Галичины, попавшей в зависимость от Польши. Гедимин, младший современник св. Петра, сознавал себя уже настоящим литовско-русским государем. Государственным языком нового государства стал язык русский. Вполне понятная политика, имевшая пред своими глазами недавний прецедент разделения русской митрополии ради галицко-волынского княжества, побуждала Гедимина просить в КПле и для своей литовской Руси особого митрополита. Время было благоприятное. На византийском престоле сидел тот же Андроник Палеолог Старший (1282- 1327), который учреждал и галицкую митрополию и который вообще охотно соглашался на открытие новых митрополий. Ходатайство Гедимина, как мы узнаем из греческих документов, было уважено. При патриархе Иоанне Глике (1316-1320) была открыта митрополия для Литвы, и митрополит Литовский ὁ Λιτβάδων уже в августе 1317 года присутствует на патриаршем соборе. Тот же митрополит подписывается затем под актами патриаршего синода в 1327 и 1329 г. и в последнем случае называется по имени Феофил. Вероятно это был грек. Нам представляется более вероятным мнение А. С. Павлова (Русск. Обозрен. 1869 г., кн. 5), что эта митрополия была в тесном смысле литовская, т.е. обнимала только две принадлежавшие тогда Литве епископии: полоцкую и туровскую. Голубинский к ней же приписывает и все шесть епископий бывшей Галицкой митрополии (1303 г.). Заключая от последующего времени, можно полагать, что при учреждении отдельной литовской митрополии не был возведен на степень митрополита кто-либо из прежних литовско-русских епископов, но для митрополита открыта была новая епархия в самой Литве с кафедрой в Новогрудке, (Минской губ.), бывшем стольном городе новгородского - "новогрудского" княжества, называвшегося также Черной Русью. Литовская митрополия окончила свое недолговременное существование, по-видимому, благодаря стараниям митрополита всея Руси Феогноста. Тотчас же по своем приезде на Русь в 1328 г. он поставляет галицкого и владимирского епископов при участии еп. туровского, который не мог бы участвовать в этом хиротонийном соборе, если бы в этот момент не упразднилась литовская митрополия. В таком случае присутствие литовского митрополита Феофила в КПле в 1329 г., вероятно, значит то, что он явился туда хлопотать об открытии своей митрополии, упраздненной при назначении на Русь митрополита Феогноста. Об литовской митрополии в греческой росписи архиерейских кафедр времени импер. Андроника есть такого рода приписка: "эта митрополия раз учрежденная при импер. Андронике Старшем, охотно возводившем епископии на степень митрополий, потом совершенно упразднилась, частию потому, что в Литве христиан слишком мало, частию потому, что этот народ, по соседству с Русью может быть управляем русским митрополитом."

Едва только митр. Феогност успел добиться единства русской митрополии, как оно снова было нарушено. В 1331 г., в апреле месяце под актами КПльской патриархии подписывается митрополит Галицкий (ó Γαλίτζης ύπέρτιμος). При тогдашнем крайне корыстолюбивом патриархе Исаии такое открытие новой митрополии было делом нетрудным. Неизвестно только: кто позаботился об этом? Галицким князем в то время был непредприимчивый и крайне слабый Юрий II Андреевич (1324-1336), последний потомок Романа Великого, со смертью которого галицко-волынское княжество поделили между собой Литва и Польша. Один специальный исследователь судеб Галицкой митрополии*) ему именно, т.е. Юрию Андреевичу, и приписывает инициативу дела. Но Голубинский весьма удачно подозревает, в виду отмеченных качеств Галицкого князя, что здесь действовал тот же Гедимин Литовский. Его литовская митрополия была закрыта под тем предлогом, что в Литве мало христиан и потому она не может быть самостоятельной церковной единицей. Но Гедимину, конечно, желательно было иметь свою Литву, хотя бы и в качестве составной части какой угодно митрополии, только не киево-владимирской (или московской). А такую митрополию и можно было создать, опираясь на истор. прецеденты, в Галиче, тем более, что Литва была тогда накануне обладания наибольшей восточной частью галицко-волынского наследства, а в Луцке княжил уже сын Гедимина, Любарт (Дмитрий). Настойчивый и деловитый митрополит Феогност и на этот раз сумел уничтожить новоучрежденную митрополию и вел борьбу против нее на месте действия: с 1330 по 1332 г. он проживал в волынской земле и через одних послов в КПль сумел низвести Галицкого митрополита на степень обыкновенного епископа, каким этот и является при нем уже в августе того же 1331 г. Но для того, чтобы уладить инцидент вполне, митр. Феогност путешествовал в КПль еще и самолично в 1332 г.

Однако, трудно было уничтожить неизбежно надвигавшееся разделение единой русской митрополии, как результат распада исторической жизни русских племен на несколько политических центров. Через несколько лет Галицкая митрополия открывается снова. Еще в 1337 г. присутствует в КПле какой-то ἱερώτατος ἀρχιερεῦς του Γαλίτζης. Весьма возможно, что это был искатель митрополичьего сана, но только незадолго до 1347 г. эти искания увенчались успехом. Некоторые сведения об обстоятельствах последнего восстановления митрополии в Галиче почерпаем из греческих актов 1347 г. об ее закрытии. Здесь говорится, что галицкий архиерей незадолго пред тем (πρδ ολίγου) пришел в КПль и, воспользовавшись "временем смуты," получил митрополичий сан. Смутой византийские историки называют время церковно-политических волнений по поводу вопроса о фаворском свете с 1341-1347 гг.*). В состав этой митрополии зачислились все кафедры галицко-волынской земли и литовского государства, принадлежавшие в то время трем нерусским владетелям: Мазовецкому князю Болеславу Тройденовичу (Галич), Любарту Гедиминовичу (Волынь) и самому Гедимину (Литовская Русь). Митр. Феогност снова стал протестовать против отнятия у него власти над юго-западной Русью. Нового митрополита он обвинял в каких-то канонических провинностях. Но благоприятный для Феогноста момент настал только в 1347 г. с окончанием КПльской смуты, когда новое правительство, в лице имп. Иоанна Кантакузина и патриарха Исидора Вухира в особом хрисовулле отменяло все постановления, сделанные во время смуты. Свою просьбу о закрытии Галицкой митрополии митр. Феогност сопровождал подарком от лица московского князя Симеона Ивановича крупной суммы денег на восстановление упавшей в 1345 г. восточной абсиды КПльской св. Софии. Просьба митрополита Феогноста была удовлетворена, и Галицкая митрополия закрыта как новизна καινοτομία, допущенная в нарушение обычая, издревле установившегося во всей Руси.

Тревоги по поводу разделов русской митрополии преследовали митр. Феогноста даже и на смертном ложе. Приблизительно в 1352 г., т.е. за год до смерти митр. Феогноста, в КПль явился какой-то русский кандидат на киевскую митрополию по имени Феодорит,

уверявший патриарха, что митр,, Феогност уже скончался. Пока патриарх послал в Россию посольство, чтобы добыть точные сведения о Феогносте, Феодорит, боясь вскрытия своего обмана, бежал из КПля и получил поставление в митрополита в Болгарии от Тырновского патриарха. Отсюда он пришел в Киев и, несмотря на отказ епископов признать его своим митрополитом, продержался здесь более года. Явный знак, что этот авантюрист действовал не без поддержки какой-то политической силы. Угадать ее не трудно в лице великого князя литовского Ольгерда (1341-1380), который уже владел тогда, хотя и не безусловно, Киевом. Закрытие Галицкой митрополии в 1347 году, конечно, не могло отнять у этого коварного политика, стремившегося обладать всей Русью, надежды опять освободить своих подданных от подчинения восточно-русскому митрополиту. Ольгерд мечтал даже о большем. Он хотел не только освободить свою Русь от власти митрополита, фактически ставшего московским, но и поставить от своего лица такого митрополита на кафедру киевскую и всея Руси, который бы управлял всей русской церковью, но тянул не к Москве, а к его литовской столице; чтобы церковно-административный центр для всех русских переместить из Москвы в Литву и вместе с тем предрешить и первенство политической власти над русской землей в пользу запада, а не востока. Ольгерд однако мог знать, что в Москве готовят представить на место митр. Феогноста своего собственного кандидата. Борьба с такой законно обставленной кандидатурой была слишком мало надежной. Ольгерд, однако, попытался взять свое, как это он обычно делал на войне, быстротой и натиском. Подходящий кандидат, готовый на риск и на обман, нашелся в лице Феодорита. Когда последнему не удалось хитростью получить митрополию ранее московского кандидата и вздумалось исправить свою неудачу канонически неправильным путем через Тырновского патриарха, Ольгерд все-таки допустил его, для пробы, основаться в Киеве. Убедившись после наложенного патриархом КПля на Феодорита отлучения, что дело Феодорита окончательно проиграно, он далее не счел нужным ему покровительствовать, и Феодорит стушевался.

Покинув недостойного кандидата на митрополию, Ольгерд поспешил избрать и открыто и настойчиво рекомендовать на митрополию "киевскую и всея Руси" своего родственника по жене (кн. тверской Ульяне) Романа. За исполнение своей просьбы он обещал патриарху принять православие и водворить его во всей стране. При неустойчивости КПльских нравов кандидатура Романа могла грозить серьезной опасностью московскому избраннику, св. Алексию. Романа могли поддержать кроме Литвы и на северо-востоке Руси те удельные князья, которым, по выражению летописи, "не много сладостно бе, еже град Москва митрополита имяше в себе живуща." В самом КПле в пользу Романа составилась сильная партия из противников паламитов*). Поэтому находят возможным предполагать, что если бы Роман прибыл "в КПль несколько раньше, т.е. до поставления Алексия, могло бы пожалуй случиться и то, что митрополитом на всю Русь сделался не московский кандидат, а литовский" (Павлов, ст. 245). Но и то уже было для митр. Алексия неприятностью, что Роман был при нем же поставлен митрополитом литовским. А как только состоялось это поставление, Роман, преследуя политику Ольгерда, заявил свои притязания на Киев, отданный св. Алексию, как преемнику митрополита "всея Руси" Феогноста. Кроме того, что Киев принадлежал тогда Литве, занять его Роман стремился еще и потому, что с Киевом была связана очень важная традиция первенства и "всероссийского" значения митрополитов. Отсюда та упорная настойчивость, с какой Роман добивается своей цели. Для КПльцев была несомненно выгодна эта борьба двух русских митрополитов, и они позадержали их некоторое время после посвящения у себя в КПле. У борющихся не хватило денег, и они оба одновременно послали к тверскому епископу за сбором усиленной церковной дани, отчего, по летописи "бысть священническому чину тяжесть велия везде." Роман обратился в Тверь в надежде на содействие своих родственников князей, с помощью которых, вероятно, имел в виду отвоевать тверскую епархию у митрополита Алексия, а последний обратился именно в

Тверь, очевидно, в виду обращения сюда Романа. Нужно думать, что собранные деньги отосланы были законному для Твери митрополиту Алексию, который в конце концов и одержал верх в возникшей борьбе: Киев, как мы знаем, утвержден был за ним в качестве первого седалища всероссийской митрополии особым соборным актом патриарха Филофея. Роман уехал из КПля ранее Алексия и попытался утвердиться в Киеве, но по свидетельству хроники Даниловича "не прияша его кияне."

Но на следующий же год, т.е. в 1355 г. надежды Романа и Ольгерда на успех их политики снова ожили. В это время в КПле власть снова перешла в руки политических врагов прежнего правительства: императором сделался враг Иоанна Кантакузина, Иоанн Палеолог, патриархом вместо Филофея, сторонника Кантакузина, приверженец Палеолога Каллист. В1356 г. Роман является в КПль добывать себе Киев. Для разрешения вопроса о Киеве патриарх в том же году вызвал в КПль и митрополита Алексия. Здесь, по выражению летописи, снова возгорелся между двумя митрополитами "спор великий." Но теперь уже трудно было юридически одолеть митрополита Алексия, потому что у него в руках была выразительная грамота недавнего патриаршего собора, утверждавшая за ним навсегда древнюю столицу русской митрополии. Митрополит Алексий опять вышел из спора победителем. В акте КПльского собора по этому случаю говорится: "после тщательного исследования возбужденных тем и другим архиереем вопросов, прежде всего постановлено, что преосвященный митрополит киевский Алексий есть и остается, как был рукоположен сначала, Киевским и всея Руси, по искони установившемуся обычаю," а во власть Романа, в виде компенсации, передавались кроме двух его собственно литовских епархий - туровской и полоцкой, еще епархии Малой России, под которой греки тогда разумели территорию галицко-волынского княжества, где находились епархии - владимирская, луцкая, холмская, галицкая и перемышльская. Но Романа этим не удалось удовлетворить. Крайне недовольный состоявшимся постановлением, он ушел из КПля не простившись с патриархом, для того, чтобы не выслушивать формальным образом соборного приговора и как бы не считать себя обязанным ему повиноваться. Он явился в том же 1356 г. в Киев и начал здесь властно совершать рукоположения и отправлять торжественные службы. Храбрости ему придавали успехи Ольгердова оружия, за политическими завоеваниями которого он решил последовательно идти в расширении своей церковной власти. Когда Ольгерд овладел черниговской областью и взял г. Брянск, Роман присвоил себе брянскую епархию, и литовского князя побудил взять и разграбить г. Алексин (на Оке Тульской губернии), составлявший вотчинную собственность Московского митрополита. Терпение св. Алексия было истощено, и он отправил к патриарху в 1357 г. жалобу на Романа. Начался процесс разбирательства; вызваны были с той и другой стороны уполномоченные и свидетели. Между тем св. Алексий в 1358 г. решил лично посетить Киев, но здесь, как говорится в одном патриаршем документе, "Ольгерд изымал его обманом, заключил его под стражу, отнял у него многоценную утварь и может быть убил бы, если бы при содействии некоторых он не убежал тайно и таким образом не избавился от опасности." Считая этот наезд митр. Алексия в Киев вторжением в чужие владения, Роман, в отместку ему, приехал в 1360 г. в Тверь без ведома митрополита Алексия, но, по выражению летописи, "не бысть ему ничто же по его воле и мысли и не видесь с ним Феодор, епископ тверский, ни чести ему коея даде." Прием Романа ограничился гостеприимством со стороны родственных ему князей. В 1361 году патриарх послал в Россию для исследования тяжбы митрополитов двух своих апокрисиариев, но дело упростилось смертью Романа.

Наскучивший раздорами русских митрополитов, патриарх Каллист не уважил на этот раз просьбы Ольгерда о поставлении преемника Роману и предложил помириться с Алексием. Ольгерд сдавался на примирение, но с условием, чтобы св. Алексий, будучи митрополитом киевским и всея Руси, и жил, согласно своему титулу, не в Москве, а в

принадлежавшем литовскому князю Киеве и, таким образом, стал его политическим споспешником во вред Москве. И сам Ольгерд, вероятно, считал это условие неисполнимым, а поставил его только затем, чтобы иметь новый предлог обвинять св. Алексия в небрежении о юго-западных епархиях и снова искать себе особого митрополита. Некоторое время старания литовского князя не увенчивались успехом. Патриарх Филофей, занявший вторично кафедру после Каллиста, составил было даже соборный акт в 1364 г. об утверждении единства русской митрополии "на все последующие времена и при всех последующих за Алексием русских митрополитах," но не привел его в исполнение (акт сохранился в подлиннике перечеркнутым с замечанием, что патриарх признал его отмененным и недействительным); видимо искательства Ольгерда не прекращались и имели свою силу.

Чего не мог добиться для себя в это время литовский государь, то получил польский король Казимир для завоеванных им Галича и части Волыни. Он сумел придать своей просьбе о поставлении митрополита для его русских владений такую внушительность, что патриарх принужден был уступить. В 1370 г. Казимир отправил в КПль избранного на Галицкую митрополию кандидата Антония с петицией от своего лица и "от всех князей и бояр русских, верующих в христианскую веру," в которой открытие особой митрополии в Галиче аргументировалось как ее исторической давностью в прошлом, так и крайней нуждой в настоящем. Прежде, пишется в грамоте короля, "от века веков Галич слыл митрополией," а теперь эта "земля гибнет без закона," т.е. митрополичьего надзора. "Ради Бога, ради нас и святых церквей... рукоположите Антония в митрополита дабы не исчез, не разорился закон русский." Эти слова, конечно, принадлежат русским просителям. Далее следует, может быть, нешуточная угроза самого короля: "А не будет милости Божией и вашего благословения на сем человеке (Антонии), то после не жалуйтесь на нас; нам нужно будет крестить русских в латинскую веру, если у них не будет митрополита, так как земля не может быть без закона." Антоний был поставлен патриархом Филофеем в 1371 г. и принялся усердно исправлять действительно запущенные дела своей новой митрополии; оказывалось, что во владениях Казимира не было ни одного православного епископа; заместить пустовавшие кафедры Антоний уполномочивался при содействии соседнего угро-влахийского митрополита. Насколько можно судить по летописям, митрополит Алексий не рукополагал ни одного епископа для всей юго-западной Руси, за что и получил упрек от расположенного к нему патриарха Филофея, который счел нужным оправдываться за свои упреки перед Алексием в особом послании: "слышу, писал Филофей Алексию, от приходящих оттуда о твоем святительстве нечто такое, что меня огорчает. Именно я услышал, что ты заботишься не о всех христианах, обитающих в разных частях Руси, но утвердился на одном месте (т.е. в Москве), все же прочие (места) оставил без пастырского руководства, без учения и духовного надзора... Знай же, что так как ты в продолжение стольких лет не посещал и не обозревал Малой Руси, то король ляшский Казимир... и другие князья послали сюда епископа Антония. Призываем тебя самого в судьи, что ты скажешь? Должны ли мы были отослать его? Иное 6ы дело, если бы местный государь был православный. Но так как он не наш, а латинянин, то можно ли было отослать этого епископа ни с чем? Тогда король тотчас бы поставил в митрополиты латинянина, как он и писал и крестил бы русских в латинскую веру... Поэтому мы вынуждены были рукоположить, кого он послал, да иначе и не могли поступить. Мы отдали ему Галич, где бы он имел митрополию, а из епископий - владимирскую, перемышльскую и холмскую, которые находятся под властью ляшского короля: больше этого мы ничего ему не дали, ни Луцка, ни другой какой епархии."

Как только патриарх сделал уступку королю Казимиру, так немедленно же получил горячее письмо от Ольгерда, с настоятельной просьбой дать ему другого митрополита. Это было как раз после нашествия Ольгерда на Москву (1368 г.) и во время войны из-за

тверского князя Михаила Александровича, когда митр. Алексий жаловался патриарху как на русских князей, так вместе и на Ольгерда. В ответ на эти жалобы, Ольгерд в своем письме к патриарху с своей стороны также возводит тяжкие обвинения на митр. Алексия. "Не я, говорит он, начал нападать, они сперва начали нападать, и крестного целования, что имели ко мне, не сложили и клятвенных грамот ко мне не отослали. Нападали на меня девять раз и шурина моего князя Михаила (Тверского) клятвенно зазвали к себе, и митрополит снял с него страх, чтобы ему прийти и уйти по своей воле, но его схватили. И зятя моего нижегородского князя Бориса схватили и княжество у него отняли; напали на зятя моего нижегородского князя Ивана и на его княжество, схватили его мать и отняли мою дочь, не сложив клятвы, которую имели к ним. Против своего крестного целования взяли у меня города... По твоему благословению митрополит и доныне благословляет их на пролитие крови. И при отцах наших не бывало таких митрополитов, каков сей митрополит. Благословляет москвичей на пролитие крови, и к нам не приходит, ни в Киев не наезжает." По всему этому Ольгерд просит патриарха дать другого митрополита не только для Литвы, но и для всей враждебной Москве и родственной Ольгерду Руси: "дай нам другого митрополита на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль, Нижн. Новгород." Не имея возможности оставить без последствий представления литовского князя, а с другой стороны не желая делать что-либо неугодное митрополиту Алексию, патр. Филофей отправил в Москву для улажения дела своего доверенного (Иоанна); затем послал к митрополиту увещание посещать литовские епархии, не враждовать с литовскими русскими князьями, и к самому Ольгерду, увещание оказывать честь и внимание митрополиту Алексию, чтобы он мог спокойно путешествовать по литовской земле.

Но мир этим не был достигнут, и в 1373 г. патриарх принужден был послать на Русь по тому же делу нового апокрисиария, иеромонаха Киприана. Этот апокрисиарий так повел дело, что еще при жизни св. Алексия сам был поставлен митр. Киевским и всея Руси. Как Киприан, будучи славянином по происхождению, попал в число патриарших чиновников, это объясняется вероятно его происхождением из знатной болгарской фамилии Цамвлаков*), некоторые члены которой занимали при КПльском дворе высокие должности. А каким образом он очутился на кафедре русской митрополии при живом митрополите, это уже объясняется его личными дипломатическими способностями и излишне гибким моральным поведением КПльской патриархии.

Прибыв на Русь и сообразив все наличные обстоятельства порученного его разбору дела, Киприан нашел возможным сам добиться русской митрополии с помощью противников Москвы. Он сразу же повел предательскую политику по отношению к митр. Алексию, а для того, чтобы его коварные замыслы не обнаружились раньше времени, отослал от себя в КПль данного ему патриархом сотоварища. Митр. Алексий сам было хотел поехать в КПль для оправданий, но Киприан отклонил его от этого намерения, обещая с своей стороны привлечь к нему милости патриарха. Из Москвы Киприан, одаренный митрополитом, переехал для продолжения своей "миротворческой" миссии в Литву. В среде литовских князей он встретил самую горячую вражду к митр. Алексию и желание отделиться от него, а если можно, то и захватить в свои руки принадлежавшую ему церковную власть над всей Русью. Киприан не замедлил принять сторону Ольгерда, вошел в его доверие и был облюбован им, как наилучший конкурент московскому митрополиту. Составился план: обвинить и низложить митр. Алексия, а на его место возвести Киприана с тем, чтобы он и фактически был Киевским, т.е. жил в Киеве или в Литве и отсюда управлял всей Русью. Сам же Киприан был и автором грамоты, с которой он отправился к патриарху; здесь возводились тяжкие обвинения на митрополита московского и, с легкой руки Казимира, повторялась угроза достать на Литву митрополита у латинской церкви, если не будет поставлен Киприан. Патриарх Филофей и

вообще греки того времени не склонны были признавать принцип параллелизма между независимостью церковной и политической, по их тогдашним отношениям к церквам сербской и болгарской, но Филофей уже раз допустил с своей точки зрения непоследовательность, учредив Галицкую митрополию, и теперь не имел оснований восставать против требований Литвы. Патриарх мог утешить себя в данном случае только тем, что единство митрополии имело восстановиться и под властью литовского кандидата. Дело устроилось при преемнике Филофея - патриархе Макарии.

2-го декабря 1375 г. Киприан был поставлен митрополитом Киевским, с преднамеренно полным титулом: "и всея Руси." По особому соборному постановлению он имел вступить в обладание "всей Русью" тотчас же, как будут изобличены криминальные поступки митр. Алексия. Киприан пытался достичь немедленного заочного низложения митр. Алексия, но и то уже было с его стороны величайшей победой, что патриарх поверил его клеветам, отнял в его пользу у митрополита Алексия Киев и послал своих чиновников в Москву произвести дознание о виновности митрополита. В случае подтверждения виновности московского митрополита, он был бы лишен сана, а над всей Русью уже безоговорочно утвердился бы Киприан.

Прибыв в Киев, Киприан тотчас же дерзнул представиться в два центра Великой Руси, как новый митрополит всероссийский. Он посылал свои ставленные грамоты в Новгород и Москву. Новгородцы, в тот момент дружившие с Москвой, отвечали: "посылай к великому князю в Москву, и если он примет тебя митрополитом на Русь, то и нам будешь митрополитом." В Москве великий князь велел его послам сказать ему: "есть у нас митрополит Алексий, а ты зачем поставился на живого митрополита?" Когда же явились в Москву патриаршие апокрисиарии и нашли все обвинения против митр. Алексия не заслуживающими внимания, некрасивый поступок Киприана и патриарха открылся во всей своей неприглядности и возбудил сильнейшее негодование и смущение во всем русском обществе: такого скандала, чтобы при живом митрополите, без достаточных оснований и необходимых формальностей, на его место поставлен был другой, еще не бывало в Русской земле! Свой протест против беззаконного деяния и свое оскорбление князь и митрополит выразили в особых грамотах к тому же патриаршему собору. Таким образом, русская митрополия распалась на три части: галицкую, киево-литовскую и владимиро-московскую.

Москве, если бы она согласилась теперь беспрекословно подчиниться КПльским велениям, предстояла самая неприятная перспектива: принять после смерти св. Алексия, столь оскорбившего и возмутившего ее Киприана, а он, как избранник литовского князя, мог остаться жить в Литве и тем подорвать осуществление широких замыслов московских политиков. Москва еще могла мириться с потерей своего церковного протектората над Литвой, но потерять без борьбы даже и своего собственного митрополита было для нее немыслимым безумием. Забота о надежном преемнике митр. Алексия, не взирая на притязания Киприана, была там теперь делом первой необходимости. Практика последнего времени и назначения митрополитов в Галич и Литву делали КПльскую патриархию на этот раз безответной пред требованиями Москвы: возвести на престол митрополичий природного москвича. Митрополит Алексий, как поклонник монашества, желал видеть на своем месте преподобного Сергия Радонежского, но смиренный инок наотрез отказался от этой чести. У князя Дмитрия Ивановича (1362-1389) был свой любимец и кандидат на этот пост - бывший коломенский поп Михаил.

Михаил по прозванию (фамилии) Митяй.

За его необыкновенные внешние и внутренние дарования, великий князь перевел его из Коломны в Москву, определил своим духовником и печатником, т.е. самым близким секретарем и советником по делам государственным. Это был плечистый мужчина высокого роста, с красивым лицом, большой окладистой бородой и статными, изящными манерами. Громкий приятный голос вместе с отчетливостью произношения делал его артистом при богослужении, а специальный дар красноречия в связи с исключительно громадной начитанностью и феноменальной памятью - изумительным оратором. Широкие энциклопедические познания в книгах самого разнообразного содержания давали ему возможность и в светском обществе быть очаровательным собеседником. Природный ум стяжал ему авторитет дельца, мудрого советчика во всевозможного рода делах. Ради выдающейся личности Митяя даже летописцы покидают свой обычай давать одни имена иерархических лиц и пускаются в живописную характеристику. "Сей убо поп Митяй бысть возрастом велик зело и широк, высок и напруг (мускулист), плечи (имея) велики и толсты, брада плоска и долга, и лицем красен, - рожаем и саном (т.е. наружной представителыюстью) превзыде всех человек: речь легка и чиста и громогласна, глас же его красен зело; грамоте добре горазд: течение велие имея по книгам и силу книжную толкуя, и чтение сладко и премудро, и книгами премудр зело, и никтоже обреташесь таков·: и пети нарочит; и в делех и в судех и в разсуждениях изящен и премудр, и слово и речь чисту и незакосневающую имея и память велию; и древними повестьми и книгами и притчами духовными и житейскими никтоже таков обреташеся глаголати." Неудивительно, что такой исключительный человек привлек к себе и исключительную привязанность вел. кн. Дмитрия Ивановича. "Князь зело любяше Митяя и чествоваше его яко отца паче всех." "Никтоже в такой чести и славе бысть яко же он Митяй; славу и честь имеяше паче всех; бысть во чти и славе от вел. князя и от всех и вси чествоваху его, якоже некоего царя." Положение аналогичное в последующей истории положению патриарха Никона, но более последнего счастливое в том отношении, что Михаил был общим любимцем и не имел врагов в высшей, придворной среде. Как князь, по выражению летописца, "любяще Митяя зело, такоже и бояре его... прихожаху к нему на дух бояре и вельможи... бысть отец духовный всем боярам старейшим." Нисколько не аскет и большой эстет Михаил, сообразно с своим положением великокняжеского любимца, допускал в своей обстановке вельможную пышность и особенно неравнодушен был к красивой одежде. Даже его суетность была из ряда выдающейся. "По вся дни," говорит летописец, "ризами драгими изменяшесь, и сияше в его одеяниях драгих якож некое удивление. Никтоже бо таковыя одеяния ношаше и никтоже тако изменяшесь по вся дни ризами драгими и светлыми, якоже он поп Митяй." В "таком чину и устроении" он прожил много счастливых лет. Незадолго до смерти митр. Алексия вел. князь, желая иметь Михаила митрополитом, принудил его постричься в монашество и занять архимандрию в придворном Спасском монастыре. Очень не хотелось светскому попу променять свои "светлые ризы" на монотонный наряд инока, но он все-таки принял монашество как conditio sine qua non своей будущей карьеры. Св. Алексий не одобрял антимонашеских замашек Митяя (Михаил, по-видимому, даже при пострижении не переменил своего имени) и сначала не сходился с князем в выборе себе преемника, но затем, по его настояниям, дал согласие и посылал за благословением к патриарху. Когда последнее получилось, св. Алексий написал завещательную грамоту на передачу митрополии княжескому фавориту.

На этом основании, как только скончался митр. Алексий, князь вместе с боярской думой ввели Михаила во двор митрополичий с тем, чтобы он, как нареченный митрополит, вступил в управление митрополией. "И сидяше, говорит летописец о Митяе, на великом и превысоком том столе со всякою областию и необиновением ко всем, елико подобает митрополиту владети; и по всей митрополии с церквей дань собираше, зборные, петровские и рождественские доходы и уроки, и оброки митрополичьи все взимаше, и

живяше и властвоваше." И все это было вполне законно, хотя и необычно для иерейского сана. Но враждебные Михаилу свидетели уверяют, что он дерзнул выйти из законных рамок и сделать "незнаемо страшно некако и необычно," именно: облекся в белый клобук и митрополичью мантию, возложил на себя митрополичий крест с парамандом, взял митрополичий жезл, становился в церкви на митрополичьем месте и даже сидел на горнем троне в алтаре. Странно было бы думать, чтобы Митяй допустил все это по одному легкомыслию и дерзости. Нам неизвестен существовавший тогда обычай относительно обрядовых принадлежностей нареченных епископов и митрополитов, но есть данные для заключения, что некоторыми прерогативами сана нареченные кандидаты облекались еще до посвящения. Из Епифаниева жития преподобного Сергия узнаем, что когда митрополит Алексий уговаривал преподобного быть его преемником, то во время беседы пытался возложить на него "яко некое обручение святительству золотой крест с парамандою"*). Если преп. Сергий в виде предъобручения получал сразу же одну из принадлежностей святительского облачения, то не трудно допустить, что при окончательном вручении митрополичьей власти нареченный кандидат мог получить и все остальные. Весьма вероятно, что святитель Алексий поступил так по примеру, данному ему митр. Феогностом. По мотивам, аналогичным времени митр. Феогноста, теперь также нужно было закрепить преемство митрополичьей власти за кандидатом, угодным московскому великому князю, т.е. за самим Алексием, отметив его заранее некоторыми привилегиями митрополичьего сана. Так именно, по-видимому, и было с Митяем, т.е., что он получил право на святительское одеяние от самого митр. Алексия. Об этом отчасти проговаривается митр. Киприан в своем послании к преп. Сергию. Осуждая Михаила за восхищение святительских одежд, он дипломатически замечает: "а что клеплют митрополита брата нашего, что он благословил на все такие дела, то это ложь"; между тем несколько выше укоряет того же митр. Алексия и говорит: "не умети (т.е. он не имел права) было ему наследника оставляти по своей смерти; коли слышалося прежде поставления, возлагати на кого святительския одежи, их же нельзя иному никому же носити, но токмо святителем единым."

Может быть, даже Михаил и допустил в данном случае какую-нибудь излишнюю вольность, но не этим, никого лично не задевавшим поступком, он нажил себе врагов, а своими принципиальными взглядами и административной деятельностью. Одно враждебное Митяю летописное сказание передает о нем следующее: "нача вооружатись на священники и на иноки и на игумены и на архимандриты и на епископы, и осуждаше и предаяше многих и возстаяше со властию, не обинуяся никакоже"; "епископи и архимандриты и игумены и иноцы и священницы воздыхаху от него, многих бо и в вериги железные сажаше и наказываше и смиряше и наказываше их со властию." Допустим, что известная доля всех этих строгостей падает на крутой нрав и властолюбие Михаила, но, с другой стороны, нельзя не видеть здесь и знаменательного проявления митрополичьей программы этого энергичного и просвещенного правителя церкви. Недостатков было, конечно, немалое количество во многих сторонах тогдашней церковной жизни, но гонения Михаила, воздвигнутые против духовенства высшего и низшего, черного и белого, говорят о том, что он горел нетерпением произвести радикальные улучшения именно в этой важной сфере церковного управления. Его строгость, таким образом, вытекала из идеальных воззрений на дело. Митяю не было нужды изобретать какую-то совсем новую идеологию. В Византийской церкви (в XIII и XIV вв.), а затем и в русской (XV-XVI в.), как известно, длился спор двух монашеских направлений: - защитников земельных владений монастырей и их отрицателей. У нас они слыли "стяжателями и нестяжателями." Митяю легко было опереться на "нестяжателей." Но примечательно то, что митр. Киприан сам был идеологом и другом нестяжателей, а в данном случае противопоставлял себя Митяю в едином фронте со всем объединенным русским монашеством без различия направлений. Очевидно, нестяжательство Митяя было sui

generis. От него веяло духом антимонашества вообще. Есть один намек, по которому можно судить о принципиальных воззрениях Михаила на монашество. В одной поздней рукописи сохранились выписки Михаила из сборника "Пчелы," "оторые он делал, по замечанию переписчика, "укоризны наводяче на Дионисия (Суздальского) еже о иноцех властолюбцех." По-видимому, сам человек не монашеского настроения, Михаил, как это обычно бывает в таких случаях, терпел монашество только в его истинном виде, а не с теми недостатками честолюбия, властолюбия, с какими оно было в его время. Недаром Михаила не любили все тогдашние поборники монашества: преп. Сергий, Дионисий Суздальский и митрополит Киприан. В борьбе с Митяем Киприан обращается к монашествующей партии и становится на почву монашеских идеалов; "слышу, пишет он преп. Сергию, об Вас и вашей добродетели, что вы все мирские мудрования отбрасываете и только печетесь об исполнении воли Божией, поэтому молю Бога да сподобит нас свидеться и насладиться духовных словес."

Надеясь на это недовольство Михаилом среди авторитетного монашества, митр. Киприан и рискнул после смерти митр. Алексия в 1378 г. явиться в Москву, чтобы попытаться отбить власть над восточной Русью у непосвященного еще московского кандидата на митрополию. Попытка Киприана была очень смелая и очень отчаянная. Он ехал напролом, несмотря на кордоны, расставленные вел. кн. со специальной целью не пускать Киприана в Москву. Окольными путями Киприану удалось попасть в Москву, но здесь он ничего не достиг, а просто попался в ловушку. Князь приказал его позорным образом арестовать; почти нагого и голодного продержали его целые сутки в холодном заключении, ограбили и посмеялись над его свитой, а затем выпроводили его вон. Оскорбленный и огорченный Киприан устремился за получением, по его убеждениям, законных прав на московскуто митрополию в КПль, но и там "нашел," по выражению греческих актов, "время несоответствующим своей цели." Там, как мы знаем уже, было дано согласие на поставление Михаила, вследствие чего последний и стал собираться в КПль. Но, как человек во всех отношениях необыкновенный, Михаил и в этом случае вскоре пришел также к необычной мысли. Он стал внушать князю, что апостольские и отеческие правила заповедуют поставлять епископа двум или трем епископам, и что по его разумению этим вполне разрешается, чтобы русские епископы, собравшись в числе пяти или шести, поставили его не только епископом, но и митрополитом. Трудно понять это известие летописца иначе, как только в том смысле, что Митяй возымел смелую мысль об учреждении независимого от КПля поставления русских митрополитов, т.е. полной автокефалии русской церкви. Князь и бояре согласились на смелое предприятие, и в Москву вызваны были русские архиереи. Среди последних, однако, нашелся протестант, который помешал осуществить сложившийся план; это был Дионисий Суздальский, строгий подвижник, основатель Нижегородского Печерского монастыря. Как аскет, он был очень настроен против светского Митяя; кроме того, как человек честолюбивый, он и сам мечтал быть митрополитом; поэтому, когда Дионисий явился в Москву, то прямо обратился к вел. князю с пастырским выговором: "кто это научил тебя извращать законы? Этому делу так не быть, а должно Митяю принять благословение от патриарха по древнему чину." Митяй, предвидя смуту, не решился настаивать на своем намерении, но крепко разобидился на Дионисия. Любители раздоров указали ему и повод напасть на последнего. Дионисий не являлся на поклон к нареченному митрополиту. Митяй отправил к нему посла с выговором: "почему это епископ, прийдя в город, не явился ко мне прежде всех поклониться и принять благословение; разве он не знает, что я имею власть над ним и всей митрополией?" Тогда Дионисий лично явился к Митяю и начал резко возражать: "прислал ты ко мне с речами, что власть имеешь надо мной. Надо мной ты не имеешь никакой власти; а тебе бы следовало явиться ко мне принять благословение и поклониться; я епископ, а ты поп. Если имеешь власть во всей митрополии в правду судить, так суди по правде; но скажи нам истинно, по свидетельству божественных

писаний, кто больше: епископ или поп?" Митяй разгорячился: "ты меня попом называешь, но я архимандрит и наречен митрополитом; так знай же, что я сделаю из тебя меньше, чем попа, а скрижали твои своими руками спорю; но не нынче тебе мщу, а вот погоди, когда приду из Царьграда от патриарха..." Вообще "многа брань бысть и молва промеж их." После этой ссоры Дионисий надумал поехать в КПль и получить там митрополичий сан раньше Митяя. Вероятно он надеялся на успех своих обвинений против нареченного митрополита, как замышлявшего свергнуть с себя власть КПльского патриарха. Намерение Дионисия однако не утаилось, и вел. князь взял его под стражу. Дионисий умолял князя дать ему свободу, обещаясь не ходить в КПль без его дозволения и выставлял своим поручителем преп. Сергия. Князь освободил Дионисия, но тот не пожалел своего поручителя, убежал в Нижний, а оттуда Волгой в КПль.

Все это заставило самого Митяя поспешить на поставление к патриарху. Вел. князь Дмитрий Иванович обставил путешествие своего любимца всякими удобствами. Между прочим дал в его распоряжение несколько подписанных им и припечатанных его печатью бланок, на которых можно было бы писать нужные акты и заемные векселя в счет московского князя. Летом 1379 г. нареченный митрополит двинулся в путь с необыкновенно большой и пышной свитой, которая представляла собой "полк мног зело." По дороге он был чествуем в Орде и уже благополучно приближался к Цареграду; его корабль уже рассекал волны Босфора, а вдали виднелся купол св. Софии, как вдруг Михаил скоропостижно скончался.

Его внезапная смерть послужила невольным поводом к печальной смуте на кафедре русской митрополии, оказавшей влияние на отношения русской церкви и к грекам, и к своей собственной государственной власти. Начало этой смуте положило русское посольство, сопровождавшее Митяя. Вместо того, чтобы по смерти последнего сообщиться с Москвой и ждать дальнейших инструкций великого князя, русские послы надумали самовольно учинить едва объяснимый по своей рискованности подлог. Не справляясь с волей московского князя, они решили избрать кого-нибудь из наличных архимандритов на место умершего Михаила и представить его патриарху для посвящения. В посольстве было три архимандрита: Иоанн московского Петровского монастыря, Пимен - переяславского Горицкого монастыря, и Мартиниан - одного коломенского монастыря. Спор возник из-за кандидатуры первых двух и решился в пользу Пимена.

Пимен.

Худую роль в настоящем случае сыграли данные Михаилу великокняжеские хартии или бланки. На одной из таких хартий послы написали от лица московского князя представление Пимена на кафедру русской митрополии, и в 1380 г. он действительно был посвящен в митрополита "Киевского и Великой Руси."

Странное, можно сказать, происшествие! Патриархии прекрасно было известно, что посылался вел. князем на поставление Михаил, которого сам патриарх письменно приглашал в КПль и торжественное погребение которого здесь также не было тайной для греков. Известно было, следовательно, что Пимен был изобретен уже на месте, без ведома Москвы. С другой стороны, и московским послам не менее хорошо должен был быть известен справедливый гнев вел. князя в случае получения, по их милости, нежеланного человека на митрополию. Между тем, и та и другая сторона, не боясь тяжелой коллизии с московским государем, совокупными усилиями учиняют подозрительную сделку: послы зачем-то обманывают, а патриарх сознательно дается в этот обман. Греки могли

припугнуть русское посольство своим правом вновь назначить грека или даже прежнего своего ставленника митр. Киприана. Последний, конечно, тоже прибыл в Царьград с своими претензиями на всю Русь. Тут же был и Дионисий Суздальский. В патриархии он был принят и истолковывал русское положение в свою пользу. В такой сложной обстановке московское посольство могло действовать по принципу "победителей не судят," лишь бы не потерять возможности провести московского кандидата. Выбор был ограничен лицами, входившими в посольство. Упускать время было рискованно. Привходящий корыстный, денежный момент тоже сыграл соблазнительную роль. С Михаилом прибыла в КПль богатая митрополичья казна. Упустить ее из своих рук было совсем не в выгоде тамошних властей. Но завладеть ею мыслимо было только под условием участия в ее дележе самих русских послов. Поэтому весьма вероятно, что инициатива всего плана возведения Пимена в митрополиты принадлежала не русским послам, которые совсем не могли иметь бескорыстной охоты оказаться преступниками пред своим князем, а патриаршим чиновникам, которые сумели обольстить послов перспективой наживы и обещались избавить их от ответственности перед князем принятием всей вины посвящения Пимена на патриарха. Чтобы было ради чего рисковать, согласились увеличить обреченную на дележ наличность посредством бесцеремонного займа у местных банкиров на имя московского князя огромной суммы свыше 20 тысяч гривен серебра (свыше 2-х миллионов золотых рублей). Тут опять хорошую службу сослужили заговорщикам злополучные великокняжеские бланки. "И разсулиша," говорит летопись, "посулы многи и раздаша сюду и сюду, а яже поминков и даров, - никто же может рещи или исчислити, и тако едва возмогоша утолити всех." Поживившись так щедро в кредит московского князя, обе заинтересованные стороны постарались различными способами обезоружить всех опасных свидетелей их некрасивого деяния. Прежде всего запротестовал петровский архимандрит Иоанн, которому не удалось занять положение Пимена. Иоанна посадили в железные оковы, морили голодом и грозили бросить в море. Суздальский еп. Дионисий, самостоятельный искатель русской митрополии, до времени молчал, потомучто получил титул архиепископа. Митрополита Киприана сильнее всех задевал факт поставления Пимена, но, как видно из соборного деяния об этом поставлении 1380 г., его заставили замолчать угрозой изгнания из пределов Руси, как неканонически поставленного еще при жизни св. Алексия.

В виду такого неблагоприятного для него оборота патриаршей политики, Киприан благоразумно бежал из КПля, и при посвящении Пимена был только по снисхождению оставлен митрополитом "Малой Руси и Литвы." Киев номинально отдавался Пимену, так как, по словам соборного акта, "невозможно быть архиереем Великой Руси, не получив сначала наименования по Киеву, который есть соборная церковь и главный город всей Руси."

Долго не знал Дмитрий Иванович о том, что делается в Константинополе, вероятно потому, что все сношения с ним прекратил в виду приближения полчищ Мамая н усиленных приготовлений к знаменитой Куликовской битве (8 сентября 1379 г.).

Все наши историки, и старые и новые, сопровождали рассказ о Куликовской битве невольными философско-историческими размышлениями об ее решающем значении в процессе освобождения от татарского ига. Уже ближайший (в 1382 г.) мстительный набег Тохтамыша на самую Москву доказал, чта это была "последняя туча рассеянной бури." Истекшее после нее целое столетие все еще формальной зависимости Руси от Орды было уже явным diminuendo татарской власти, распавшейся на три отдельных ханства. От татар Русь откупалась все более облегченной данью, пока Иван III демонстративно не разорвал письменного обрашения к нему за обычной данью (в 1480 г.) и не освободил русское имя от этой печати рабства. Проф. Платонов (Лекции. СПБ, 1910 г., с. 153), следя за процессом

"превращения Московского удела в национальное великорусское государство," продолжает: "Была идейная сторона в этом быстром историческом движении. Простое накопление сил и средств путем безразборчивых "примыслов" характеризует московскую политику до конца XIV в.." А мы, по долгу православных богословов напоминаем светскому историку удивительное по провиденциальности погребение м. Петра не во Владимире, а в Москве. И проф. Платонов продолжает далее высказывать прикровенно и свое чутье провиденциальности. Он говорит: "С этого же времени (т.е. с конца XIV в.) в усилении Москвы становятся заметными мотивы высшего порядка. Толчком к такому перелому послужила знаменитая Куликовская битва. Москва приготовилась к защите, остальные "великие княжества" и "господин Великий Новгород" выжидали. Под "высокой рукой" Дмитрия Донского собрались только его служебные князья, да удельная мелкота с выезжими литовскими князьями... Битва, принятая русскими в дурных условиях, окончилась однако их победой. Татары и Литва ушли, и таким образом, Донской заслонил собой и спас не только Москву, но и всю Русь... С этих пор Дмитрий из князя Московского превратился в "царя Русского," как стали называть его в тогдашних литературных произведениях, а его княжество выросло в национальное "Московское государство." Тут же в заключение проф. Платонов подтверждает свой взгляд с солидарностью с. В. О. Ключевским, который говорил, что государство Московское "родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты."

Сам Пимен не осмелился немедленно после посвящения возвратиться из Царьграда, желая предварительно уяснить отношение к его делу вел. князя. Последний, как и следовало тому быть, узнав о проделке своих послов, разгневался и не хотел ни принимать, ни даже видеть Пимена. Он вспомнил теперь про отверженного им когда-то Киприана и, подавляя прежнюю к нему нелюбовь, поторопился пригласить его в Москву на митрополию всей Руси. Киприан с готовностью отозвался на столь лестное и неожиданное для него приглашение, так совпадавшее с его личными чаяниями. Поставленный в свое время стараниями литовских князей, он не оправдал их надежд. Он не потянул к Литве Русь Великую, а напротив, сам роковым образом потянулся к Москве, рвался в нее, как мы знаем, не взирая даже на внешние преграды, и, очевидно, находил в ней главный центр общерусской жизни. 23 мая 1381 года в праздник Вознесения Киприан въехал в Москву и был торжественно встречен князем, духовенством и множеством народа. Спустя семь месяцев прошел слух, что приближается к Москве митр. Пимен. Великий князь послал схватить его и отправить в заточение в Чухлому (Костромск. губ.), а сопровождавших его послов наказал: "у одних конфисковал имение, других сослал в ссылку, иных посадил в тюрьму и подверг телесному наказанию, а некоторых предал и смертной казни." Патриарх Нил, виновник поставления Пимена, после этого начал громить московского князя своими посланиями, в которых доказывалась незаконность прав Киприана и законность Пимена. Послания эти, по-видимому, сделали свое дело, и в 1382 г. Дмитрий Иванович, придравшись к тому, что митр. Киприан во время нашествия на Москву в августе месяце (1382 г.) хана Тохтамыша, не усидел в оставленной самим князем столице, а бежал из нее в Тверь, отослал от себя Киприана и вызвал из заточения Пимена. Но это странное примирение князя с Пименом продолжалось очень недолго. В начале 1383 года прибыл из КПля Дионисий Суздальский и, как человек сам стремившийся к занятию митрополии, воспользовался случаем представить Дмитрию Ивановичу детально все темные подробности поставления Пимена, чем снова вооружил его против последнего. В 1384 г. великий князь отправил к патриарху Дионисия и Симоновского архимандрита Феодора с подробным и документальным изложением незаконно учиненного посвящения Пимена в митрополита; князь требовал лишить Пимена сана и возвести на его место Дионисия. Подавляющих доказательств подложной вставки имени Пимена в просьбу о поставлении митрополита патриарх теперь не мог уже отрицать. Поэтому он представил себя невольно введенным в обман и постановил решение об низложении Пимена, если обвинения против

него окажутся справедливыми. Для расследования дела на месте патриарх отправил в Москву двух митрополитов с чиновниками, которые, в случае действительных вин Пимена, имели поручение поставить митрополитом Дионисия. Этой условностью решения и особым посольством патриарх делал последнюю попытку отстоять Пимена и примирить с ним князя. Патриаршие послы прибыли зимой 1384 г. в Москву, а Дионисию не суждено было достичь ее. На беду себе Дионисий держал путь из КПля через Киев, где сидел в то время озлобленный Киприан. С помощью киевского князя Владимира Ольгердовича Киприан схватил Дионисия и посадил в заключение, где тот менее чем через год скончался (15 октября 1385 г.); в этот день празднуется и его память (канонизован в неизвестное время). Между тем патриаршие послы в Москве нашли обвинения против Пимена правильными и лишили его сана. Но Пимен бежал в КПль апеллировать на состоявшееся решение и искать восстановления своего звания. Патриарх не думал ставить на Русь нового митрополита, а желал устроить на русской митрополии прежде поставленных: если не Пимена, то Киприана, хотя Киприан, после захвата Дионисия, был вдвойне неугоден московскому князю. Когда прибыл в КПль Пимен, патриарх особой грамотой вызвал и Киприана для окончательного суждения: кому из них двоих следует стать митрополитом всея Руси? Князь, не думавший о Киприане, особенно не желал теперь Пимена и с Симоновским архимандритом Феодором послал новые обвинения на Пимена и требование его окончательного низложения. Ход дела почему-то замедлился, но склонился в сторону полной реабилитации Киприана. Вследствие этого Пимен и перешедший на его сторону архимандрит Феодор, по словам греческого документа, сделались единомышленниками, и, вступив в заговор между собой, и дав друг другу клятвы и сделав некоторые взаимные обязательства, и вступив в неподобные связи, бежали из КПля в Анатолию - к туркам, и, найдя у них поддержку, осыпали многими ругательствами и царство и церковь. Но эта открытая вражда Пимена против патриарха не привела ни к чему. Не явившийся на патриарший собор по формальному приглашению Пимен был осужден заочно, и митрополитом всея Руси утвержден Киприан (в конце 1387 г., начале 1388 г.). Киприан, однако, не решался немедленно отъезжать в Москву, потому что был уверен в нерасположении к себе великого князя, особенно за недавнюю вопиющую историю с Дионисом Суздальским. За то не побоялся возвратиться к князю Пимен. Пимен и Феодор в таком невыгодном свете представили вел. князю соборный суд патриарха, что склонили из двух зол избрать меньшее, т.е. принять Пимена. Пимен, несмотря на принятие его князем, все-таки хорошо сознавал незаконность своего положения и, позапасшись деньгами, через несколько месяцев снова отправился в КПль добиваться своего оправдания. В это время (1389 г.) КПльскую кафедру вместо умершего патриарха Нила занял новый патриарх Антоний, который снова соборным актом подтвердил предшествующее решение по делу Киприана и Пимена, так что последний, приближаясь к КПлю, был уже дважды низложенным. Пимен, не въезжая в столицу, хотел было начать переговоры по своему делу из ее предместий, но в Халкидоне скончался 11 сентября 1389 г. Теперь Киприан оставался без соперников. К его же благополучию 19 мая 1389 г. умер и не желавший принять его вел. князь Дмитрий Иванович. Новый князь Василий Дмитриевич (1389-1425 г.) согласился принять Киприана, и этим смута закончилась.

Во время описанной смуты сильно упал в глазах русских нравственный авторитет греков, отголоски чего мы увидим впоследствии, упал также и авторитет митрополичьей власти пред властью русских государей, потому что приучил последних выбирать себе из нескольких митрополитов более угодного, а неугодного без рассуждений удалять.

С 1371 г. ведет свою известность псковско-новгородская секта стригольников, отрицавшая действительность иерархии потому, что все ставленники опорочены симонией. Споры на эту тему прошли перед нами в начале XIV в. по поводу борьбы

тверского велик. князя Михаила Ярославича против митр. Петра. Они не замерли. Преемник митр. Петра греч. митр. Феогност слыл среди новгородцев, как любитель собирать тяжелую денежную дань. При его преемнике, митр. Алексии, западные литовские конкуренты Алексия, Роман и Феодорит, врывались в пределы Алексия и пытались рукополагать ставленников, которых, конечно, не мог признать законными митр. Алексий. Новое десятилетие состязаний Киприана и Пимена породило в среде их ставленников тоже сомнения: кто из них канонически законен и кто нет? Все это подливало масла в огонь неумиравших споров о законности всей иерархии, и греческой, и русской, а на почве этих споров сложилось сектантское движение стригольников.

Митрополит Киприан (1390 - 1406 гг.).

Поставленный митрополитом русским в 1375 г., т.е. уже 15 лет тому назад, митр. Киприан провел почти все это время вне Москвы. Но ему суждено было прослужить еще 16 лет (до 1406 г.) уже в прочном положении московского митрополита. Своей выдающейся разносторонней деятельностью в духе возвеличения Москвы и русской церкви, он вошел в серию ее святителей, прославленных и канонизованных. Память его празднуется 16 сентября.

Митр. Киприан прибыл в Москву через Киев в начале 1390 г. Вступив в союз с московским князем, митрополит Киприан, как и его предшественники, намеренно или ненамеренно своей иерархической деятельностью содействовал Москве в ее собирании земли русской. Такова, напр., его борьба (хотя и неудачная) с Новгородом из-за месячного суда.

В борьбе новгородцев с московскими митрополитами по церковным вопросам всегда сказывались мотивы политические.. Время церковной смуты давало благоприятные условия для выражения сепаратистских стремлений новгородцев в церковной сфере. И вот, в 1385 г. все духовные и мирские люди Новгорода единодушно постановили на вече и целовали крест в том, чтобы впредь им не являться на суд в Москву к митрополиту, и не давать ему месячного суда в Новгороде, а судиться окончательно у своего владыки.

Здесь разумелся суд апелляционный, который митрополиты производили в Новгороде или сами лично, или через своих уполномоченных каждые три года на четвертый в течение одного месяца. В то время иметь право на суд значило иметь право на получение судебных пошлин. Суд апелляционный оплачивался двойными пошлинами и потому был вдвойне дорог для митрополитов, тем более, что с ним связывались и другие солидные доходные статьи. За самый приезд в Новгород митрополиты брали поголовную дань со всего духовенства епархии, известную под именем "подъезда"; дань эта одинаково взималась даже и в том случае, если митрополиты не сами лично приезжали для месячного суда. Содержание митрополиту и его свите ("корм") во время суда также полагалось на счет новгородцев и было подобно современным "командировочным" настолько богатым, что превращалось в особую кормовую дань, превышавшую действительные потребности месячного содержания. Кроме того, за свое архипастырское благословение митрополиты получали и от народа и от духовенства так называемые "дары" и "поминки." В общей сложности, по приблизительным подсчетам историков, новгородцы затрачивали деньгами и натурой на митрополитов до 60 тысяч рублей в оценке на дореволюционные рубли конца XIX и начала XX в. А так как эти рубли были равны половине ам. доллара, то сумму эту можно представить приближаясь к 30.000 нынешних ам. долларов. Отсюда понятна настойчивость в возникшем споре из-за

месячного суда с той и другой стороны. Новгородцы положили удачное начало борьбе, когда в 1385 г. митр. Пимен побежал в КПль апеллировать на суд патриарших послов и хотел в Новгороде предварительно запастись деньгами в счет месячного суда. Новгородцы не дали ему суда, и Пимен, дискредитированный в своем митрополичьем авторитете осуждением патриарших послов, не нашел средств бороться с новгородцами и ушел ни с чем. Последующее недолговременное сидение Пимена на митрополичьей кафедре (1388-1389 г.) было так фальшиво и непрочно, что борьба с Новгородом была для него немыслима. Но митрополит Киприан, сидевший в это время в КПле и уже утвержденный на кафедре русской митрополии, еще издали был заинтересован уплывавшей из его рук доходной статьей в виде новгородского месячного суда и озаботился гарантировать ее себе при содействии расположенного к нему патриарха. Пред отправлением в Россию, Киприан испросил у патриарха Антония увещательную грамоту к непокорной новгородской пастве с предписанием покоряться суду своего митрополита. Грамота, однако, не произвела желательного действия. Устроившись в Москве, новый митрополит сам отправился в Новгород в феврале 1392 г. Там встретили его с честью и торжеством. Митрополит отслужил три парадных литургии, но когда, по окончании третьей в Софийском соборе, он с амвона с крестом в руке начал просить новгородцев дать ему суд по старине, то все они в один голос отвечали: "господине! о суду есмя крест целовали и грамоту списали промежи себя крестную,что к митрополиту не зватися." Все просьбы митрополита остались напрасными, и он уехал на третий день в Москву, наложив церковное отлучение на всех новгородцев во главе с архиепископом. Вслед затем Киприан отправил на новгородцев жалобу к патриарху. И те с своей стороны также отправили в КПль посольство с просьбой не только освободить их от суда митрополичьего, но и от обязательства для новгородского архиепископа являться в Москву по вызовам митрополита, и с угрозой, в случае отказа в их просьбе, принять латинскую веру. Патриарх на оба представления ответил двумя посланиями к новгородцам, в которых безусловно брал под свою защиту митрополита, подтверждал наложенное им отлучение и указывал единственный путь освобождения от него - это подчинение всем требованиям своего архипастыря. Патриаршие грамоты принесены были на Русь в 1394 г. Но еще в 1393 г. принял участие в борьбе митрополита с новгородцами великий князь Василий Дмитриевич. Очень хорошо понимая, что с церковным обособлением новгородцев для Москвы терялся бы важнейший путь к влиянию на политические дела Великого Новгорода, он через свое посольство потребовал у новгородцев выдать ему их крестоцеловальную грамоту с обещанием за покорность препроводить к ним со стороны митрополита отмену отлучения. Новгородцы не согласились, и началась война. Войска великого князя захватили у новгородцев Торжок, Волок-Ламский, Вологду и опустошили другие волости. Новгородцы также завладели некоторыми городами московского княжества, но, в конце концов, сдались и исполнили все московские требования. Но когда митр. Киприан на следующий год (1395 г.) отправился в Новгород за месячным судом, то снова получил неожиданный отказ. На этот раз, не находя в силу каких-то политических обстоятельств поддержки у великого князя, принужден был отложить карательные меры и попытаться склонить на свою сторону упорствующих какими-нибудь другими средствами. В видах миролюбивой политики он прожил в Новгороде с шестой недели поста до Троицкой субботы, но уехал опять ни с чем. Вероятно, по этому же делу в 1396, 1397 и 1401 годах вызывался в Москву новгородский владыка Иоанн и в последний свой вызов был даже отрешен от кафедры. Все-таки Новгород в этом деле остался победителем и на последующее время.

Митрополит Киприан, как проведший первые 15 лет своего управления русской церковью в Литве, не был узким москвичом в своей церковной политике и не забывал своих юго-западных епархий. После занятия всероссийской кафедры, он дважды уезжал из Москвы в Литовскую Русь (в 1396 и 1404 г.) и оба раза оставался там приблизительно по полтора

года. В Литве в это время судьба православной церкви в принципе изменилась к худшему. В 1386 г. состоялся известный брак литовского князя Ягайло с польской королевой Ядвигой, соединивший Литву и Польшу под одной короной и повлекший за собой введение в Литовском княжестве католичества в качестве государственной религии. Возможность такого положения для православия чрез это была потеряна, хотя была уже недалека от действительности потому, что все дети Гедимина (1315-1341) и Ольгерда (1345-1377) были крещены в православную веру, и сам Ягайло и его двоюродный брат Витовт, посаженный в качестве наместника управлять Литвой, были по рождению православными. Теперь же тот и другой приняли католичество. До открытых гонений на православие в русской по духу и культуре Литве было еще далеко, тем не менее антирусские и антиправославные течения уже начались и развивались crescendo. Киприан не вступал в столкновение с новыми веяниями и умел поддерживать дружбу с Ягайлом и Витовтом. Ягайло, сделавшись королем польским, под влиянием латинского духовенства, сразу же занялся мыслью о церковном соединении своих православных литовских подданных с подданными королевства польского и завел об этом речь с митрополитом Киприаном в первый же его литовский визит в 1396 г. В то время еще думали об унии не столь уродливой и насильственной, какая была введена впоследствии. Надеялись еще устроить дело со всей восточной церковью в лице КПльского патриарха. В таком смысле и был предложен план унии митрополиту Киприану. Последний, как натурализовавшийся грек, охотно принял его к сердцу потому, что тогдашние греки горячо мечтали о соединении церквей, как единственном средстве привлечь силы европейских государей для спасения погибающей византийской империи, и, нужно заметить, хотели верить в возможность действительного воссоединения, а не беспрекословного подчинения папе. Король и митрополит вступили в переговоры с КПлем. В следующем же году патриарх ответил тому и другому посланиями. Королю он отвечал: "ты пишешь о соединении церквей: и мы усердно желаем этого, только это не есть дело настоящего времени, потому что у нас идет война с нечестивыми (т.е. турками), пути нам заперты, дела наши находятся в стесненном положении; при таких обстоятельствах возможно ли, чтобы пошел кто-нибудь от нас на составление там, (т.е. на Руси) собора? Если Бог пошлет мир и пути станут свободными, мы готовы к этому и по собственному побуждению. А, чтобы это случилось, усердно просим твое благородие соединиться с благороднейшим королем венгерским и выступить с твоим войском на сокрушение нечестивых; тогда, по освобождении путей, удобно может состояться и соединение церквей, как желает этого твое благородие и как желаем этого и мы." В послании к Киприану патриарх также просит его привлечь короля Ягайло к помощи греками "потому что, прибавляет он, как сам ты пишешь, король великий тебе друг." Реальных последствий эта переписка не имела. В следующую свою литовскую поездку митрополит Киприан, по своей дружбе с литовским князем, как будто даже действовал не в пользу православных интересов. Он лишил сана по настоянию Витовта туровского епископа Антония, действительная вина которого, как можно догадываться по некоторым данным, состояла, собственно, в очень откровенной и энергичной оборонительной борьбе с наступательной политикой водворявшегося в Литве латинства. Не даром митрополит, угождая князю, с другой стороны, по-видимому, не считал преступником и Антония, потому что послал его на жительство в Москву в Симонов монастырь и "приказа его покоити всем и никакож ни в чем не оскорбляти, точию из монастыря не исходити."

Митрополит Киприан, довольный объединением в своем лице обеих половин русской митрополии - московской и литовской, имел все желание воссоединить с ними и остальную юго-западную часть русской церкви - митрополию Галицкую, которой управлял Антоний, поставленный благодаря стараниям польского короля Казимира в 1371 году. Смерть Антония (в 1391-2 г.) приблизительно совпала с окончательным утверждением Киприана на кафедре русской митрополии, и Киприан нашел в ней повод

простереть свое влияние на дела небольшой митрополии Галицкой. При учреждении этой митрополии во власти польского короля, кроме Галичины находилась часть Волыни. Поэтому, помимо епархии Галицкой и Перемышльской, Галицкому митрополиту подчинялись также и епархии Холмская и Владимирская. Ко времени митрополита Киприана Волынь подчинялась уже Литве, хотя и соединенной с Польшей, и пределы Галицкой митрополии ограничивались двумя первыми епископиями. Когда умер митрополит Антоний, то, с согласия короля Ягайла, управление делами Галицкой митрополии захватил в свои руки соседний Луцкий епископ Иоанн, подчиненный ведению митрополита Киприана. Опираясь на своего коронованного покровителя, смелый и властолюбивый Иоанн не только без благословения патриарха распоряжался Галицкой митрополией, но, продолжая оставаться в то же время Луцким епархиальным епископом, отважился каким-то образом очень грубо нарушить права смежного с ним по епархии Владимирского епископа. Митр. Киприан, как верховный начальник и Луцкой и Владимирской епархии, воспользовался этим случаем, чтобы сместить самозваного управителя митрополии. Он сделал о нем доклад патриарху. Между тем Иоанн, заручившись рекомендацией Ягайла, отправился в КПль в 1393 г. за посвящением в митрополичий сан. Но здесь его озадачили предстоящим ему предварительным разбирательством по делу с Владимирским епископом, который также должен был вскоре прибыть в КПль. Предчувствуя неблагоприятный для себя оборот дела, Иоанн, не долго думая, решил бежать из КПля и "сел на корабль, готовый к отплытию." Напрасно патриаршие послы хотели задержать его до соборных рассуждений. Иоанн отвечал им: "Галич дан мне королем, который есть местный государь и властитель, мне не доставало только благословения патриарха, но я получил его и больше ни в чем не нуждаюсь: что мне делать на соборе? пойду в Галич, в свою церковь." В трудных обстоятельствах Иоанн, как видно, хватался за соломинку и сознательно лгал, придавая какое-то особенное значение простому благословению патриарха, полученному им наряду с другими членами своей свиты при первом представлении. Этим ничтожным аргументом он хотел обеспечить за собой митрополию в надежде, конечно, на силу расположенного к нему короля. Патриарх за такое самовольство предал епископа отлучению, о чем и написал Ягайлу и Киприану. Первому патриарх писал, что он посылает для управления митрополией своего экзарха, Вифлеемского архиепископа Михаила, но может простить и поставить митрополитом и Иоанна, только под условием его покорности и раскаяния пред его митрополитом. А Киприану предлагалось поставить для Луцкой епархии другого епископа, что и было им исполнено. Несмотря на все это, король продолжал поддерживать Иоанна, и тот фактически управлял Галицкой митрополией. Даже дружественное сближение с Ягайлом митрополита Киприана во время его приезда на Литву в 1396 г. не поправило дела. Король, видимо, упорно не желал, чтобы на его собственные польские владения простиралась власть всероссийского митрополита. А настойчивый Иоанн все еще не отчаивался сделаться настоящим митрополитом. Сохранилась от 1398 г. его обязательственная грамота королю, в которой он обещается дать королю двести русских гривен и тридцать коней, если тот поможет ему поставиться на митрополию, разумеется властью КПльского патриарха. Таким образом, митр. Киприану почти до самой своей смерти (в 1406 г.) не удалось столкнуть Иоанна и вообще не удалось подчинить своей власти митрополию Галицкую. Ему в этом препятствовал и сам патриарх. Киприан пытался было присоединить к себе епископию Перемышльскую, но получил за это от патриарха выговор. По соизволению КПльской патриархии Галичина была воссоединена с митрополией всея Руси, и, таким образам, единство русской митрополии, после столетнего перерыва, было восстановлено только при преемнике Киприана - Фотие.

Митрополит Фотий (1408-1431 гг.).

Он был грек, присланный к нам из КПля. Такое назначение на первый взгляд может показаться несколько неожиданным. Весь предшествующий ход событий клонился, по-видимому, к тому, чтобы окончательно закрепить практику возведения в митрополиты кандидатов - избранников местной русской власти. Поэтому настоящий случай нуждается в некотором разъяснении.

Хотя недавняя смута и показала, что при прежнем безапелляционном авторитетном назначении русских митрополитов по воле патриарха и не могло быть только что прошедших перед нами соблазнительных иерархических замешательств, тем не менее она не могла ослабить назревшей потребности государственной власти - иметь своих близких людей во главе русской церкви. Национализм в этом отношении должен был теперь заявить себя у русских тем сильнее, что греческая церковно-гражданская власть низко уронила себя в их глазах своим корыстолюбием и лживостью. О Дмитрии Ивановиче Донском известно, что он по случаю поставления Киприана при живом митрополите Алексии крепко бранил царя, патриарха и его синод. Его негодующие чувства к грекам разделял сын и преемник его Василий Дмитриевич - также очевидец смуты, за что и получил в патриаршем послании специальный выговор. "За что пренебрегаешь ты меня," писал ему патриарх в 1393 г., "и вовсе не воздаешь мне чести, которую воздавали предки твои, великие князья, презираешь меня и людей, которых я посылаю к вам, так что они совсем не имеют у вас чести и места, которые всегда имели люди патриаршие? Со скорбию слышу еще, что и о державнейшем и святом моем самодержце позволяешь себе некоторые (предосудительные речи). Доносят мне, что препятствуешь митрополиту, - что есть дело совершенно невозможное - поминать имя царя в диптихах и что говоришь: "церковь де имеем, а царя не имеем и нисколько (о нем) не помышляем." На все это патриарх с своей стороны, как увидим ниже, возражает целой теорией вселенского значения царской и патриаршей власти. Враждебных чувств к грекам русские, однако, не питали и одновременно с указанными упреками продолжали выражать почтение к своим учителям в культуре и религии путем материальной помощи. Так, тот же князь Василий Дмитриевич с готовностью отозвался на просьбу о денежной помощи императору и патриарху, осажденным в КПле султаном Баязидом в 1395-96 гг. По советам митр. Киприана, великий князь пригласил к пожертвованиям всех князей русских и даже литовского князя Витовта; велел произвести по всей митрополии сбор с церквей и монастырей и собранные деньги, в количестве 20 тысяч тогдашних рублей, отослал: "в такой нужи и беде сущим." Митр. Киприан, не будучи природным греком, вообще был великим греческим патриотом - был по пословице plus royaliste que le roi mkme. Ради интересов империи, ради ее надежнейших связей с неоскудевающим источником материальной помощи - с Русью, он мог желать видеть на своем месте преемником грека. И мы знаем, что незадолго до своей смерти он вызвал к себе своего племянника Григория Цамблака, такого же как и он натурализованного грека, может быть, и именно с этой целью. Но подобного рода внушения митрополита великому князю могли бы остаться совсем без приложения к делу, если бы не благоприятствовало тому стечение обстоятельств. В самый год смерти митрополита Киприана, Василий Дмитриевич поссорился с Витовтом, началась между ними война. У обеих враждующих сторон, конечно, не могло быть единства в вопросе о замещении митрополии. В виду намерений Витовта - представить своего кандидата на этот пост, московский князь находил более политичным отказаться на этот раз от представления собственного кандидата и тем расположить греков в свою пользу. Московские послы просили царя и патриарха назначить им митрополита "по старой пошлине," т.е. по старому обычаю - из греков. Но и Витовт не упускал из виду случая; он также избрал своим кандидатом грека - полоцкого епископа Феодосия и просил посвятить его не для отдельной литовской митрополии, а как

преемника Киприану, для всей Руси, только с обязательством - быть литовским по месту жительства, т.е. сидеть в Киеве: "поставьте его нам," писал он "митрополитом, чтобы он сидел на столе киевской митрополии по старине и строил церковь Божию по давнему, как наш, потому что по воле Божией мы обладаем тем городом." Все-таки для греков удобнее было исполнить просьбу Москвы, дружба с которой в то время считалась особенно ценной, так что закрепить ее вскоре постарались даже посредством родственных связей с императорским домом. Всероссийским митрополитом был поставлен 1-го сентября 1408 г. уроженец пелопонесского города Монемвасии, Фотий. Друг Фотия монах Иосиф Вриенний в своем письме к нему прославляет его за строгую аскетическую жизнь и ученость и, между прочим, выражает почтительный взгляд тогдашних греков на достоинство русской митрополии: "и другие (из наших из греков) радуются величию твоего сана и изобилию богатства и широте власти и многочисленности народа, предстоятельство над которым тебе вверено; не потому считаем тебя блаженным, что располагаешь несказанным богатством, но потому, что получил изобильное средство показать свою человеколюбивую настроенность. Приветствуем блаженного и властительнейшего митрополита России, священнейшего Фотия."

Через год после посвящения Фотий прибыл в Киев и здесь прожил полгода, примирив с собой Витовта. Затем он отправился в Москву и по обстоятельствам времени должен был начать свою правительственную деятельность с упорядочения только что пред тем расстроенного хозяйства митрополичьей кафедры. В 1408 г. жестоко опустошил московскую область хан Едигей и самую Москву держал в осаде. В столице, при отсутствии князя, наступила анархия, с сопровождающими ее воровством, грабежом и разбоем. В это время бояре и слуги митрополичьи постарались расхитить движимое имущество митрополичьего дворца. Подражая им, всякие власти и начальства тоже хищнически управились с митрополичьими вотчинами, т.е. с имуществами недвижимыми. Горячий нравом митр. Фотий начал восстановлять порядок крутыми мерами. Он не щадил даже великого князя, когда и тот оказывался повинным в нарушении некоторых финансовых прав митрополии; известно послание митрополита к князю с упреками за секуляризацию каких-то митрополичьих пошлин и с дерзновенной просьбой прекратить это злоупотребление. К тому же великому князю Фотий обращался с другим посланием, испрашивая у него содействия в утверждении за митрополией всех принадлежавших ей вотчин. Об успехах стараний Фотия летопись говорит: "стяжанья митропольи своея церковная и доходы Фотей митрополит нача обновляти и, что где изгибло, начат изыскивать; или от князей и бояр изобиженно, или от иных неких лихоимцев что восхищено, села, власти и доходы и пошлины Христова дому и Пречистыя Богородицы и свв. великих чудотворцев Петра и Алексия, он же вся сия от них взимаше и утвержаше крепко в дому Христове и Пречистыя Богородицы." Понятно, что такая деятельность создала митр. Фотию "целый облак" врагов в лице различных знатных и сильных хищников, которые постарались различными клеветами поссорить его с великим князем. "Возсташа," - говорит Никоновская летопись под 1413 г., - "неблазии человецы на Фотия митрополита и сотвориша на него клеветы к сыну его великому князю Василию Дмитриевичу, многож клевет нанесоша Фотию митрополиту на великаго князя и ссориша их и сотвориша нелюбие."

Но особенно жестоко отомстили Фотию изгнанные им "неправедные домоправители" митрополичьи, вооружив против него литовского князя Витовта. В 1414 г. пришла к митрополиту весть, "еже клеветы многа сотвориша на него лукавии человецы, иже бежаша от него с Москвы, свои его суще к черниговскому владыце, а оттуда в Литву к Витовту - и тако ссориша его с Витовтом и брань велию воздвигоша и святей Божией Церкви смущение и мятеж велий бысть." Мятеж этот устроил Витовт. Клеветники сумели разжечь у него вражду к митр. Фотию. Властолюбивый князь, мечтавший о независимом

даже от Польши литовском государстве, давно желал иметь собственного православного митрополита, и теперь нашел повод привести свою мысль в исполнение. В крайнем случае он не стеснялся никакими препятствиями. Человек он был властный, adverus cujus vim nec plebs, nec nobilitas Lithuanlae, по свидетельству польского историка Длугоша, attollore oculos aut dicere audebat.

Собрав в начале 1414 г. литовских епископов, Витовт предложил им войти с ходатайством пред патриархом о поставлении для Литвы особого митрополита. Епископы были сначала смущены таким предложением, но Витовт принудил их поступать как ему было угодно. Для успеха предприятия он желал придать делу законный вид, чтобы инициатива формально принадлежала самим епископам. Он заставил их подать себе жалобу на митр. Фотия. Будто бы митр. Фотий не хочет посещать литовской половины своей митрополии и даже все сокровища и украшения Киевской церкви переносит в Москву. Поэтому епископы, побуждаемые скорбью и великой печалью о соборной церкви киевской и о людях Божиих, молят государя "потащиться Господа ради подать им руку помощи." Получив в свои руки этот документ, Витовт от слов перешел к делу; прогнал из Киева наместника и других чиновников Фотия, обобрал все их имущество и захватил в свое владение города и вотчины митрополичьей кафедры. Когда Фотий поспешил в Литву, чтобы успокоить Витовта, то Витовт приказал и его самого ограбить и вернуть обратно в Москву. Кандидатом на свою митрополию Витовт указал игумена Григория Цамблака, племянника митр. Киприана, родом из болгарского Тырнова. Подобно своему дяде, Григорий состоял некоторое время в клире КПльского патриарха, затем был клириком при Молдавском митрополите, игуменом Дечанского монастыря в старой Сербии и игуменом греческого Плинаирского монастыря. Вызванный письмом Киприана, он получил весть о его смерти, будучи уже в пределах Литвы; здесь Григорий и остановился. Неизвестно, какое положение он занимал в Литве в течение 8 лет с 1406 по 1414 г., но, вероятно, обратил на себя внимание князя своим умом и талантами, о которых можно судить по его проповедям. Осенью 1414 г. Витовт созвал собор, на котором, несмотря на робкие возражения некоторых епископов, предлагавших князю примириться с Фотием, был избран Григорий и отправлен в КПль для поставления. Но еще ранее Григория прибыли в КПль послы Фотия и вооружили патриарха против литовской затеи. Рукоположение Григория было не просто отклонено, но он извержен был из сана и предан отлучению за производимую им церковную смуту. Витовт и Григорий однако не убоялись строгого суда патриарха. В начале 1415 г. князь снова созывает собор и на нем уже требует у епископов независимого от патриарха поставления Григория. Епископы пытались представить против этого канонические возражения, но раздраженный Витовт, по словам нашей летописи, сказал им: "аще не поставите ми митрополита в моей земли на Киев, то зле умрете." Впрочем, уступая требованиям православных, Витовт сделал попытку получить митрополита законным путем и посылал в КПль с просьбой поставить ему митрополита "по правилам," т.е. по воле патриарха, при чем назначал крайние сроки для ответа; Ильин день, Успенье и, наконец, Филиппов день 14 ноября. Не дождавшись ответа, Витовт пригласил заблаговременно епископов для посвящения Григория, и на другой день, по истечении крайнего срока, т.е. 15-го ноября 1415 г. Григорий был поставлен митрополитом в Новогрудке литовском. Литовские епископы принуждены были оправдывать свой поступок в особой окружной грамоте. Она представляет собой образец очень слабой аргументации. Епископы ссылаются на a) 1-е апостольское правило, дозволяющее двум или трем епископам поставлять епископа, б) на пример поставления Климента Смолятича и на пример сербов и болгар, c) на равно действующую во всех православных епископиях благодать св. Духа и d) на симонию, царящую в КПле, хотя за день перед тем, т.е. 14 ноября они еще согласны были получить оттуда поставленного им архипастыря, если бы таковой явился. От себя Витовт также издал грамоту, в которой прикидывается ревностным попечителем православной церкви и укоряет Фотия за

хищение святынь и сокровищ Киевской церкви, за нежелание заботиться о ней и, наконец, за неисполнение будто бы данного им обещания - поселиться на жительство в Киеве. Обвинять Фотия по первому пункту вероятно были некоторые поводы, но по второму и третьему обвинения были совершенно ложными. Фотий через два года по прибытии в Москву выезжал для обозрения западных епархий и пробыл там более года (1411-1412 гг.). Невероятное обещание Фотия - перенести резиденцию митрополичьей кафедры в Киев - видимо измышлено было на основании его обещаний - как можно чаще посещать литовские епархии. Стремясь сильнее уязвить московского митрополита, Витовт побудил епископов кроме всего этого написать возмутительный по своему содержанию акт отречения от Фотия: "Бывшему до сих пор митрополиту Киевскому и всея России Фотию мы епископы Киевской митрополии пишем по благодати св. Духа: с тех пор как ты пришел, видели мы, что многое делаешь ты не по правилам апостольским и греческим, а мы по правилам терпели (тебя) как своего митрополита и ждали от тебя исправления; но мы услышали о тебе и уверились о некоторой вещи, которая не только не по правилам, но и подвергает тебя извержению и проклятию, и ты сам сознаешься в этом, испытав свою совесть, а мы не пишем о ней, не желая срамить себя; итак объявляет тебе, что по правилам не признаем тебя за епископа, и это есть наше конечное к тебе слово," т.е. епископы обличали Фотия в каком-то срамном грехе. Возмущенный деяниями литовских епископов и жестоко оскорбленный, опозоренный ими пред лицом своей паствы, митр. Фотий не мог не кипеть негодованием, и в своем ответном окружном послании щедро осыпал их бранными эпитетами, называя "гнусными, скверными, смрадными, окаянными, не священными, помраченниками, волками, богоненавистными, безбожными..." Язвительно возражает и против софистических обвинений КПльского патриарха в симонии... "Рци ми," обращается он к епископу полоцкому, "прельщенный не-епископе полочьски Феодосие: попреставлении святаго почившаго митрополита Киприана не ты ли был, погыбелеще, шел на митрополию? И ты сам окаянне веси, елика еси порекл (обещал) сребра и золота о том ставлении; аще бы еже по мзде деемо было се, а тебе же бы не отослали бездельна, но с уничтожением великим и студом отослаша." "Да и еще поискал," пишет он о Цамблаке, "прельщенный Григорьи и порицая (обещая) многая имения, и не послуша его, но и еще из сану священничьства изверже его вселенский патриарх и прокля и едва убежа казни." Браня епископов, Фотий в своем послании почти совсем не касается главного виновника устроенной ему неприятности - Витовта: очевидно, он не терял надежды на возможность примирения с литовским князем и прекращения церковного мятежа; об этом он выражается так: "надеюсь на человеколюбие Божие, еже быти тому вскоре." В прекращении мятежа митрополиту Фотию усердно содействовал патриарх. По просьбе Фотия, патриарх Евфимий в 1415 г. предал самочинно поставленного Цамблака извержению и проклятию; тоже сделал в следующем году и новый патриарх Иосиф. Но долгое время с удивительным невниманием относились в Литве к патриаршим проклятиям, и не ими прекращен был мятеж, а добровольным удалением самого Цамблака с кафедры, приобретенной им такой дорогой нравственной ценой. Обыкновенно думают, что Цамблак умер в 1419 или 20 г.; так сообщают русские летописи. Другие известия отодвигают несколько вперед год смерти Цамблака. Никто определенно не указывает места его смерти. Румынские летописи говорят о переходе Цамблака в Молдавию и продолжают его биографию далее. В румынской ученой литературе это известие стало принятым. В русской науке оно не было развито с достаточной основательностью. Полно и убедительно раскрыл его в 1904 г. в своей диссертации о Григории Цамблаке прив. доц. СПБ Университета А. И. Яцимирский. До Яцимирского личность Григория усматривали в различных его соименниках, действовавших в то время в Молдавии. Но никто не мог догадаться, что под известным книжным писцом, схимником Нямецкого монастыря Гавриилом, начавшим свою просветительную деятельность в Молдавии как раз в 20-х годах XV века, и кроется Григорий Цамблак в схиме. На основании исследования подлинных, собственноручных рукописей Гавриила (Григория), русский ученый

доказывает, что бывший русский митрополит еще более тридцати лет неустанно работал на книжном поприще и умер 88 лет около 1452 года. Ко времени удаления Цамблака с кафедры, политические веяния, благодаря которым Витовт поторопился завести себе особого митрополита, изменились: вражда с Москвой улеглась, а на место ее обострились отношения Витовта к Польше, от которой он втайне замышлял отделиться. Поэтому литовский князь покорился решению патриарха и отдал свои епархии снова Фотию.

Характер всей описанной истории невольно заставляет обратиться к оценке нравственной личности Григория Цамблака. Правда, скудные биографические сведения о нем не дают для этого достаточных материалов, но все немногое, что вытекает из них, клонится не в пользу нашего героя. Подозрительным является уже самый подвижной образ жизни Григория: то он утверждается в одной из национальных восточных церквей, то вдруг запутывается в какие-то таинственные затруднения, терпит служебный крах и перебирается в другую и т.д. Так поступают обыкновенно авантюристы. В России Григорий ведет себя как бесцеремонный интриган, не стеснявшийся нравственными препятствиями, пред которыми отступил бы человек, не искусившийся в борьбе за существование. Войдя в доверие Витовта и, очевидно, играя на струне его политических вожделений, он презирал все остальные авторитеты: - патриарха, митрополита и, наконец, самой высшей литовской иерархии. Будучи канонически правильно изверженным из священного сана и отлученным от церкви, Григорий не убоялся принять посвящение в митрополита. Последовавшее затем еще двукратное (всего троекратное) патриаршее проклятие также не помешало ему быть верховным раздаятелем благодати в западнорусской церкви до 1420 г. Таким образом, историк вынуждается дать непохвальный отзыв о нравственном характере Григория Цамблака. Но со всей решительностью историк обязан отклонить возводимое на этого митрополита обвинение в униатстве, которое возникло по недоразумению и поддерживалось, с одной стороны, в Москве, благодаря ее историческому раздражению против Григория, а с другой, позднейшими униатскими западнорусскими писателями, благодаря тенденциозному извращению у них всей русской истории. Факт, послуживший поводом к недоразумению, в действительности был таков. Витовт посылал Григория с несколькими литовскими епископами и священниками в начале 1418 г. на известный Констанцский собор (продолжавшийся с 1414 по 1418 г.) для переговоров об унии с римской церковью. Прусский летописец Линденблатт рассказывает, что когда "посланные на констанцский собор литовским князем Витовтом епископы и священники, о которых Витовт писал папе, что они желают сделаться христианами (!!), были спрошены об этом, то они через польских послов, отправленных на собор Ягеллом, заявили, что они вовсе не намерены покориться римскому престолу и приехали в Констанц только по требованию своего князя. Этим, прибавляет Линденблатт, были очень посрамлены поляки и осмеяны пред всем собором." Причина настоящего посольства для переговоров об унии кроется в тогдашних обстоятельствах внутренней политики соединенного польско-литовского государства. Король Ягайло ревностно стремился к действительному объединению Литвы с Польшей и видел могучее средство для этого в окатоличении первой. По его стараниям на торжественном Городельском сейме 1413 г. союз Литвы и Польши снова подтвержден: литовское католическое дворянство получило права и привилегии польской шляхты, а православные дворяне были лишены этих прав в государстве. Тут-то и вставала вновь в голове Ягайла мысль об унии их с Римом. Витовту идея эта не могла быть по душе, потому что он тяготился даже и гражданской унией Литвы с Польшей, но, не имея сил идти против рожна, плыл по течению и принужден был исполнять политическую программу Ягайла. Когда Ягайло пожелал, чтобы митр. Григорий отправился в Констанц, Витовт не мог этому препятствовать. Но православные литовские епископы - или потому, что сами хорошо понимали политику Витова, или потому, что прямо получили от него негласное дозволение поступать, как хотят, - решительно, можно сказать, демонстративно

отказались от унии, объясняя самый свой приезд в Констанц принуждением Витовта. Этого не могло бы быть, если бы унии искренне добивался сам Витовт, который в нужных случаях властно распоряжался епископами. Не даром и летописец Линденблатт замечает, что отказом православных были посрамлены собственно поляки - послы Ягайла.

После Цамблака Фотий сделался снова митрополитом всероссийским. К этому нужно прибавить, что он был митрополитом всероссийским в полном смысле этого слова, т.е. простирал свою власть и на Литву и на Галичину, т. к. еще при поставлении Фотия в 1408 г. патриарх не счел нужным продолжать управление Галицкой митрополией чрез своих наместников, назначавшихся туда после самозваного митрополита Иоанна, и приписал ее к митрополии всей Руси для поднятия престижа Фотия. С водворением в Литве Цамблака, Галичина, как часть соединенного Литовско-Польского Королевства, конечно, переходила под его власть, а после 1420 года снова перешла в ведение всероссийского митрополита Фотия, который несколько раз посещал ее во время своих поездок в западную Русь.

Иерархическая власть митрополита, находясь возле Московского князя, и в лице Фотия продолжала делать услуги интересам московской власти.

Хотя и безуспешно, митрополит Фотий продолжал вести унаследованную им от предшественника борьбу с новгородцами из-за месячного суда. "Когда я пришел на митрополию русскую," рассказывает он сам, "то меня сопровождали послы святого царя и святого патриарха и всего вселенского синода, и они принесли патриаршие грамоты (новгородцам) о церковной старине и были у них в Новгороде с предъявлением требования, чтобы они новгородцы старины церковные, суда позывного отступились церкви Божией и мне святителю по старине. И они старины не отступились. Потом приезжал ко мне Владыка Иван (1412 г.) и обещался мне старину церковную оправить, и не оправил. А потом присылали ко мне новгородцы ставить в архиепископы Симеона (1416 г.), а после него Евфимия (1424 г.), и я обоих посвятил в архиепископы, и эти архиепископы также обещались мне старину церковную оправить, а равно и все послы новгородские давали твердое слово, чтобы старины им отступиться церкви Божией и мне. Как владыки не оправили старины церковной так и новгородцы не отступились этой старины и до настоящего времени." Митр. Фотий не находил полезным злоупотреблять церковными клятвами для усмирения непокорных новгородцев и придумал для этого другую меру. В 1429 г., по смерти новгородского архиепископа Евфимия, он объявил им, что до тех пор не поставит им нового архиепископа, пока они не сдадутся на его требования. Но вскоре последовавшая затем смерть самого Фотия (1431 г.) оставила спор нерешенным,

Еще в начале своего управления русской церковью, в 1411 г., митрополит Фотий услужил московскому князю Василию Дмитриевичу тем, что был посредником в заключении почетного для великого князя брака его дочери Анны с старшим сыном КПльского императора Мануила Иоанном, а к концу своей деятельности сказал сыну и преемнику Василия Дмитриевича Василию Васильевичу (1425-1562 г.) и еще более серьезную услугу. По смерти Василия Дмитриевича в 1425 г. его место по праву старшинства должен был занять родной брат его, князь звенигородский и галичский Юрий Дмитриевич; между тем Василий Дмитриевич посадил на великокняжеском столе своего сына Василия, желая начать этим новый порядок престолонаследия. Обиженный князь Юрий открыл против Василия Васильевича военные действия. Но, сознавая слабость своих сил, начал искать примирения. Москва не соглашалась на перемирие и требовала от Юрия полного мира и отречения от своих претензий. С предложением московских условий к нему в Галич отправился митрополит Фотий и, когда Юрий стал упорствовать, митрополит оставил Галич, лишив его вместе с князем своего благословения. Тут, по рассказу летописей, за

словами митрополита последовала сверхъестественная помощь: в Галиче открылся страшный мор. Князь Юрий принужден был воротить митрополита с дороги и просить его о прекращении Божьей кары, обещая покорность Москве. По молитве Фотия мор прекратился, и мир был заключен. Правда, по смерти митр. Фотия в 1431 г., Юрий Дмитриевич возвратил Василию Васильевичу свои крестоцеловальные грамоты и отправился в Орду искать великого княжения, вследствие чего и Василий Васильевич должен был ехать туда же. Возвратившись из Орды в следующем 1432 г., великий князь Василий Васильевич мог заняться вопросом о преемнике митрополиту Фотию.

Национально-политическое самосознание Москвы к этому времени настолько возросло, что митрополит из греков считался уже для нее нежелательным. Среди русских уже начинала бродить мысль о том, чтобы не только избирать митрополитов у себя дома, но здесь же и поставлять их независимо от КПля. Недаром в двух списках чина поставления в епископы 1423-го и 1424-го годов (выработанного еще при митрополите Киприане), читается такое обещание хиротонисаемого: "еще же и на том обещаваются: не хотети ми приимати иного митрополита, разве кого поставят из царя-града, как есмы то изначала прияли." В настоящем случае в Москве решили избрать митрополита из своих русских людей, но вследствие политических замешательств, не успели устроить этого дела в скором времени, так что Москву успел опередить литовский князь Свидригайло. В 1432 г. он послал в КПль ставиться в митрополиты смоленского епископа Герасима.

Герасим (1433-1435 гг.).

В следующем году Герасим возвратился из КПля митрополитом. Спорный вопрос: был ли Герасим поставлен митрополитом всей России или только Литовским? Новгородские летописи и житие новгородского архиепископа Евфимия называют его "митрополитом" Московским и всея России, или "Киевским и всея России," но в новгородских источниках на этот счет могло быть намеренное извращение действительности. Появление Герасима для новгородцев было очень кстати в их борьбе с московскими митрополитами из-за месячного суда. К нему они отправили для поставления своего кандидата в архиепископы Евфимия II, которого не хотел посвящать митрополит Фотий. Естественно поэтому, что новгородцы могли тенденциозно, титуловать Герасима митрополитом "всея России." Хотя, с другой стороны, как будто не без значения тот факт, что московский кандидат на митрополию был отправлен в КПль только после насильственной смерти Герасима, которого Свидригайло сжег в 1435 г. по подозрению в политической измене.

Со стороны Москвы в преемники митр. Фотию предназначался рязанский епископ Иона. Боясь, чтобы патриарх не отклонил этого кандидата, великий князь избрание его обставил с особой торжественностью, привлек к участию в избрании всех епископов, представителей белого духовенства, монашества, бояр и земских людей. Но епископу Ионе, нареченному в митрополиты в конце 1432 г., не удалось пойти в Царьград за посвящением довольно долгое время. По-видимому, фигура митр. Герасима, по непоследовательности КПльской патриархии (а отчасти и подкупности), украшенного титулом "всея Руси," требовала со стороны Москвы борьбы и устранения его с дороги своему кандидату на "всю Русь." И бесспорно еще великим препятствием был ряд неурядиц на московском великокняжеском столе. Юрий Дмитриевич продолжал враждовать с Василием Васильевичем и в 1433-34 годах дважды одолевал его и занимал великое княжение. Только со смертью Юрия в 1434 г. князь Василий крепко сел на великом княжении. Теперь, в конце 1436 или начале 1436 г. Иона отправляется в КПль. Но излишняя медлительность была причиной того, что Иона не получил митрополии, так как

ранее его прибытия (в половине 1436 г.) греки, соображаясь с своими собственными интересами, поставили на русскую митрополию своего, крайне нужного им, выдающегося кандидата - Исидора.

Исидор (1436-1441 гг.).

В конце 1435 г. было уже предрешено созвание так интересовавшего греков Феррарского собора для соединения церквей. Греки начинали готовиться к этому собору и не могли в виду этого оставить праздной кафедры русской митрополии. Кроме того, они озаботились, чтобы и замещена была на этот раз русская митрополия как можно целесообразнее. Русский кандидат в данном случае был для греков совсем нежелателен. Как узкий националист, он мог совсем не разделять греческих вожделений и не пожелать явиться на предполагаемый собор. Выдающаяся по своей чести и значению русская кафедра была замещена также выдающимся по образованию и специально унинональным симпатиям человеком. Исидора греческие хронисты называют образованнейшим человеком своего времени, а наши русские летописи - "многим языком сказателем." Русский писатель - очевидец Ферраро-Флорентийского собора свидетельствует о нем, что "боле всех греки мнили его великим философом." В 1433 г. Исидор уже посылался императором Иоанном Палеологом на Базельский собор для переговоров о соединении церквей, результатом которых и явилось созвание собора Феррарского. Таким образом, с назначением Исидора на русскую митрополию в глазах греков обеспечивалось участие русской церкви в задуманном деле соединения церквей. Но эти надежды греков на Исидора нужно понимать не в том смысле, что греки заранее предвидели в нем человека, готового изменить православию, потому что сами они представляли себе унию совершенно в другом роде. Греки были уверены, что им удастся доказать свою правоту и убедить самих латинян сделать им догматические уступки. И в Исидоре греки ценили не его готовность быть изменником вере отцов, чего они совсем не желали и не ожидали от него, а только его горячие симпатии к делу соединения и высокую образованность, как силу, с помощью которой они надеялись одержать победу над латинянами. Назначая на русскую кафедру в данный момент своего соотечественника, греки преследовали вместе с тем и ту прозаическую цель, чтобы наверное располагать для предстоящего собора русскими деньгами, в которых у самих у них был крайний недостаток. Когда возникали толки об устройстве собора в КПле и необходимых для того средствах, то патриарх говорил: "если бы потребовалось и до ста тысяч аспров, то можно собрать с епископов: митрополит русский один привезет такую сумму."

Вместе с Исидором возвратился из КПля и епископ Иона. Они прибыли сюда на светлой неделе в 1437 г. Василий Васильевич был очень огорчен и обижен неожиданным для него замещением русской митрополии и готов был сначала совсем не принимать Исидора. Но вскоре переменил гнев на милость. Сам он в одном послании, писанном позднее в КПль, говорит об этом так: "и о ком не посылахом, ни паки кого просихом, ни требовахом, того к нам послаша, а реку - сего Исидора: и Богу ведомо, аще не быхом того нашего изначальнаго православнаго христианства соблюдали и страха Божия аще не быхом в сердце имели, то никакоже не хотехом его прияти отинудь. Но за царскаго посла моление и за святейшаго патриарха благословение и за онаго (Исидора) сокрушение и многое покорение и челобитие едва-едва прияхом его. Егда же понуди нас покорение его многое и челобитие, прияхом его яко отца и учителя со многою честию и благим усердием, по-прежнему, яко же и онех предних митрополитов наших русских, мняще, яко да и сей един от них есть, не ведуще, еже напреди хощет от него кое дело быти." В этих властных словах великого князя уже слышится наступление новой эпохи в истории русской

митрополии, когда воля КПля в назначении русских митрополитов должна безусловно уступить воле московского государя...

Принятый великим князем, Исидор тотчас же должен был собираться на Феррарский собор; для чего должен был предварительно посвятить в это дело самого князя. Русские сказания, написанные уже после собора, уверяют, что Василий Васильевич много возбранял Исидору идти на соединение с римлянами, но фактическая обстановка состоявшегося путешествия Исидора говорит за то, что это неправда. Несомненно великий князь вначале мог удивиться и выразить свои сомнения на счет этого странного предприятия греков. Но потом был убежден Исидором, что соединение церквей, благодаря которому спасется греческая империя, возможно и без жертвы православным вероучением. Доверяя ученому и умному греку, великий князь отправил его с многочисленной свитой, соответственно достоинству своего государства: "а людей," пишет участник путешествия, "много было, 100 (человек) с митрополитом Исидором, более всех (других архиереев), занеже славна бе земля та и Фрязове зовут ее Великая Русь." Не без помощи великого князя митрополит Исидор мог забрать с собой и такое огромное количество денег, которое в натуральных ценностях представляло собой обоз из двух сот коней. Молва о том, что митрополит отправляется на доброе дело обращения латинян к правой вере была настолько сильна, что даже упрямых новгородцев побудила уступить в пользу митр. Исидора те доходные статьи, которых они так долго не давали его предместникам. Митрополит Исидор, отправившись из Москвы 8 сентября 1437 г., сам прибыл через месяц в Новгород. Здесь он был встречен с великим торжеством и получил "честь велию" от владыки (т.е. денежное подношение), а новгородцы "даша ему суд по старине." Новгородцы были осведомлены о планах и нуждах митрополита, вероятно, даже официальным путем, через своего владыку, которого вызывал к себе зачем-то митр. Исидор еще в июле месяце. Из Новгорода митрополит переехал в Псков и здесь устроил себе, конечно, не без содействия великого князя, новый источник доходов. Он изъял псковскую область из-под ведения новгородского епископа и отобрал ее вместе с владычными вотчинами во временное пользование митрополичьей кафедры. Помимо этого псковичи, так же, как и новгородцы, почтили митрополита "пирами многими и дарами великими." Эту особую щедрость новгородцев и псковичей приходится объяснять их исконной привычкой иметь торговые и бытовые связи с латинянами по вере. Мечта о религиозном примирении могла манить их и коммерческими перспективами. Запасшись богатыми средствами, Исидор продолжал свой путь на Ригу через Юрьев. В первом же немецком городе Вербек (при устье Эмбаха) митрополита встретил латинский епископ Юрьевский с великой помпой и многими дарами. Этим он воздавал честь цели путешествия русского митрополита, а может быть, и особенным унинональным симпатиям его, известным по участию Исидора в Базельском соборе. В Юрьеве митрополиту снова была устроена торжественная встреча соединенным обществом православных и латинян во главе с духовенством той и другой группы. Исидор за честь, оказанную ему латинянами, отплатил честью. Он прежде всего приложился к кресту, предносимому латинским духовенством, а затем уже к крестам православным, и проследовал за латинским крестом до костела. Впоследствии этот поступок подвергся особенно невыгодному перетолкованию со стороны русских. Из Юрьева митр. Исидор отправился на Ригу и морем на Любек. Из Любека он по прямой линии к югу спустился через германские города в Нюренберг, Аугсбург, Альпийскую дорогу в Феррару, куда и прибыл почти через год по выезде из Москвы, именно 18 августа 1438 г.

Греки приехали в Феррару еще в марте. Но собор до прибытия митрополита Исидора в собственном смысле еще не открывался. Для греков всего нужнее были тут европейские государи, или их представители. Между тем, ни один из них не хотел явиться в Феррару, а все были на стороне собора Базельского (1431-1443 г.). По просьбе византийского

императора, папа послал легатов за государями, и в ожидании их, с 9 апреля 1438 г. назначил предварительные частные совещания между избранными представителями латинской и греческой партии. Эти частные переговоры продолжались до 8-го октября (1438 г.). Тогда, после напрасных ожиданий прибытия государей, открыты были торжественные соборные заседания. Греки упорно отстаивали свои мнения, и не предвиделось возможности подействовать на них доводами разума. Папа, на счет которого они содержались, начал урезывать им выдачу средств содержания и, наконец, совсем прекратил ее. В январе 1439 г. собор был перенесен во Флоренцию. Там, при пособии богатых граждан, выдача содержания грекам была возобновлена, но вскоре, в целях нравственного давления, опять прекратилась. Не видя толку от догматических препирательств, в которых одна сторона тщетно ожидала уступок от другой, папа предложил грекам крутую альтернативу: или принять к Пасхе 5-го апреля все латинское вероучение, или уезжать обратно. Пущено было в ход и золото. Несчастные греки заколебались. Наиболее податливые из них специально приглашались к папе и оттуда возвращались поборниками соединения. Отступление началось с русского митрополита Исидора и никейского Виссариона. Они склонили на уступки царя и умиравшего патриарха Иосифа. Затем, путем разных притеснений и давлений были вынуждены на унию и все остальные греческие иерархи, кроме Марка Ефесского. 5-го июля 1439 г. они подписались под актом унии, по их собственным словам "со стенанием и плачем в глубине сердца."

Путешествие митрополита Исидора на Флорентийский собор и самый собор описаны двумя его русскими спутниками и очевидцами, состоявшими в свите единственного русского епископа Авраамия Суздальского. Неизвестный по имени суздалец издал "Путевые записки" данного путешествия, а суздальский иеромонах Симеон написал "Повесть об восьмом (Флорентийском) соборе." Оба автора, как явствует из их произведений, сделали это по официальному поручению, и, следовательно, взяты были во Флоренцию в виду их сравнительной образованности и способности к литературному труду: одному было поручено вести дневник путешествия, а другому запись соборных деяний. Автор "Путника," по некоторым признакам человек светский - дьяк, ведет свои записки в спокойно-официальном тоне, чуждом отрицательного отношения к западному христианству и состоявшейся унии. Исидора он везде называет почетным титулом "Господина," Флорентийский собор называет "святым собором" и с канцелярским безучастием сообщает о конечном результате: "написаны грамоты сбора их, како веровати во святую Троицу." Иным характером отличается "Повесть" иеромонаха Симеона. Как лицо духовное, он не мог выдержать официально-объективного отношения ко всему латинскому. Вначале протокольную запись соборных деяний Симеон также старался вести в духе официальной беспристрастности, но затем, когда, после ссоры с Митр. Исидором, он обрабатывал свою "Повесть" в Новгороде и в Москве, искренняя точка зрения русского человека в ней обнаружилась вполне. От первоначальных записей в "Повести" проскальзывает название Флорентийского собора "вселенским собором," но чаще Симеон именует его "латинским, не благословенным собором," католические храмы "божницами," папу и кардиналов - буями и заносчивыми, греков сребролюбцами и людьми продажными и превозносит только свою "великую и славную русскую землю" и ее "благоверного и истинно-православнаго великого князя." На основании двух указанных произведений о Флорентийском соборе составлены были русскими людьми и другие сказания, из коих особенно замечательное "слово избранно от свв. писаний, еже на латыни, и сказание о составлении, осьмаго собора латинскаго," о котором скажем ниже.

В состоявшемся акте Флорентийской унии русскому митр. Исидору принадлежит не какая-нибудь заурядная роль, а первостепенная роль инициатора и главного его устроителя. Иосиф, епископ Метонский, участник собора, говорит, что Исидор первый

начал доказывать необходимость принятия унии на условиях, предложенных папой, и решительно повлиял в этом смысле на самого императора, пользуясь своим громадным авторитетом. А насколько велик был этот последний, видно из того, что Исидора прочили в преемники скончавшемуся на соборе патриарху Иосифу. Русское "Слово о составлении осьмаго собора" всю вину унии возлагает на Исидора, обращаясь к нему с укоризнами: "царя обольстил еси, патриарха смутил еси и царствующий град погибели исполнил еси." Сам папа в своей грамоте Исидору, говорит ему: te, cujus virtus et diligentia in hac sancta unione admotum cognovimus profuisse, за что, по свидетельству Симеона Суздальца, "ни единого возлюби папа митрополита, якоже Исидора." Для объяснения мотивов, побудивших Исидора сделаться столь ревностным униатом, мы не имеем прямых данных. Вероятно, здесь имеет главное значение отчаянный патриотизм, не видевший другого исхода для спасения империи от турок. В ответ на папский ультиматум, после продолжительных и бесплодных догматических прений, Исидор первый отозвался в таком роде: "лучше душою и сердцем соединиться с латинянами, нежели, не окончив дела, возвратиться ни с чем, куда - и когда?" По его мнению, это значило потерять отечество. Новое предположение для объяснения личности митрополита Исидора выдвигает наш соотечественник, византинист г. Регель, издавший в 1891 г. (СПБ) в своих Analecta bysantino-russica письма Исидора к итальянскому гуманисту Гуарино Гуарини. Содержание писем, правда, не дает никаких существенных черт для характеристики мировоззрения Исидора, но явствующий из них факт близкого, дружеского знакомства его с итальянским гуманистом вызывает г. Регеля на предположение, что и сам Исидор, подобно своим образованным современникам Гемисту Плитону и Виссариону Никейскому, был гуманист, т.е. человек настолько отрешившийся от твердой почвы церковности, что для него были совершенно безразличными мелкие вероисповедные разности отдельных церквей. С этим предположением как будто гармонирует и образ поведения Исидора на соборе. Он - многосведущий философ, на диалектику которого греки возлагали большие надежды, молчит во все время, пока продолжаются богословские рассуждения (догматика не трогает его сердца; он к ней индифферентен) и начинает говорить только тогда, когда богословию пришел конец и наступил момент практической сделки... Под актом унии Исидор подписывается с особым сочувствием. Тогда как другие писали: ορίσας υπέγραψα, στοιχίσας υπέγραψα, просто - υπέγραψα, он, в отличие от всех, написал: οτέργων και συναινών υπέγραψα т.е. "подписуюсь с любовью и одобрением." Единственный русский епископ, приведенный Исидором на собор, Авраамий Суздальский, также принужден был своим "господином," после недельного заключения в темнице, приложить свою руку. Посетитель флорентийской Медичейской библиотеки и теперь может читать на подлинном соборном акте, среди причудливых греческих завитков, единственную ц.-славянскую робкую, но каллиграфически четкую, подпись: "Смиренный епископ Авраамие суждальский подписую."

Пред отправлением в обратный путь Исидор получил от папы сан кардинала-пресвитера и звание легата от ребра апостольского (legatus de latere) для провинций: Литвы, Ливонии, всей России и Польши (т.е. вероятно Галичины). В конце 1439 г. Исидор отправился на Русь через Венецию; затем морем до хорватского берега; отсюда через Загреб, Буда-Пешт и Краков в Литву. Из Буда-Пешта в начале 1440 г. он отправил в область своего легатства окружное послание, в котором с торжеством и радостью провозглашает о состоявшемся соединении церквей. "Приимите," обращается он к православным, "сие святое и пресвятое соединение и единоначальство, с великою духовною радостью и честью - вы же латинстии роди тех всех, иже в гречестей вере суть, истинно веруйте, без всякаго размышления, суть во вси крещени и крещение их свято и есть и испытно (признано) от римския церкве." Православных митрополит убеждает без всякого сомнения ходить в латинские церкви и приобщаться от опресноков, а латинян наоборот. Не доезжая до Кракова, митрополит Исидор был гостеприимно встречен латинским епископом краковским; в самом Кракове

имел свидание с польским королем; здесь же он совершал греческую литургию в католическом соборе, а по соседству с Краковом в г. Тарновце участвовал вместе с одним польским епископом в освящении костела. Отсюда Исидор отправился уже в города собственной митрополии: Перемышль, Львов, Галич, Холм и т.д. до Вильны, куда прибыл в августе 1440 г. Из Вильны он еще раз возвращался в южную Русь (был между прочим в начале 1441 г. в Киеве) и только в марте этого года приехал в Москву.

Принесенная митр. Исидором на польско-литовскую Русь уния, о которой так давно мечтали тамошние государственные политики, казалось бы, должна была их чрезвычайно обрадовать и отныне утвердиться в западно-русской церкви. Но на деле этого не случилось. Во-первых, польское духовенство того времени еще не отличалось таким наступательным активизмом, как им впоследствии оно заразилось под влиянием иезуитов. Во-вторых, из двух тогдашних пап: Евгения IV, устроителя Флорентийской унии, и Феликса V, избранного собором Базельским, поляки не признавали ни того, ни другого и потому формально затруднялись принять акт унии от непризнанной ими власти. В-третьих, король польский Владислав Ш перед самым приездом Исидора в Польшу был избран в короли венгерские (6-го марта 1440 г.). Повидавшись с Исидором в Кракове, он менее чем через месяц отбыл в Венгрию и оттуда уже не возвращался до своей смерти, которую он нашел в битве с турками при Варне 10 ноября. 1444 г. Занятый бурными делами своего нового королевства, Владислав совсем не думал о церковной уний и только в конце своей жизни, в 1444 г., признав папу Евгения, он издал с своей стороны указ, которым признавалась также и Флорентийская уния: и духовенство обоих обрядов сравнивалось по своим правам. Это было все, что он сделал для утверждения унии в Польше. Что касается государя литовского, то и он был в момент приезда Исидора в таком положении, которое не располагало его взяться за щекотливое дело введения унии. Именно: князь литовский Казимир был избран на место убитого 20 марта 1440 г. Сигизмунда. Но, как избранник одной партии, имевший себе соперника в лице сына убитого Сигизмунда, он чувствовал себя нетвердым на великокняжеском престоле и неправоспособным к каким-либо серьезным предприятиям, даже и по своему личному характеру. Таким образом, церковная уния в пределах Польско-Литовского королевства на первых порах очутилась без государственной поддержки и тем самым обречена была на полный неуспех. Православные литовские князья приняли митр. Исидора дружелюбно, как своего законного начальника, находя возможным на практике как бы замалчивать его униатство и кардинальство. Киевский князь Александр Владимирович дал в 1441 г. "отцу своему Сидору, митрополиту киевскому и всея Руси" особую грамоту, которой подтверждались исконные права митрополита в области киевской: имущественные, судебные и финансовые.

Но не так был принят митр. Исидор вместе с своей унией в Москве. Пока Исидор медлил в Литве, желая подготовить Москву к мысли о принятии унии, Москва, наоборот, успела за это время добыть сведения о состоявшемся во Флоренции соборном акте, определить свое отношение к нему и наметить способ противодействия. Боярин великого князя Фома и Симеон Суздалец, рассорившись с митр. Исидором в Венеции, поспешили в Москву ранее других и поведали о неприятной истории заключения унии. Вслед за ними, в сентябре 1440 г. возвратились и некоторые другие спутники митрополита Исидора, во главе с епископом суздальским Авраамием. Рассказы всех этих противников Исидора должны были окончательно подготовить взгляд на него, как на еретика, с которым не может быть примирения. Пред москвичами все же еще оставался крайне недоуменный факт вероотступничества всей греческой иерархии, начиная с царя и патриарха. Но и тут истинную сторону дела, т.е. фактическое неприятие унии народом и духовенством, отчасти успели уяснить русским в своем послании твердые защитники отеческой веры - святогорские иноки. Москва, таким образом, к приезду Исидора уже могла исполниться

решимостью встать на защиту православия и отвергнуть изменника митрополита. Конечно, в необыкновенное затруднение ставило великого князя и русских епископов то обстоятельство, что, восставая против Исидора, им приходилось отвергать и авторитет уполномочившей его КПльской патриаршей власти, признавать тем самым и ее еретической. Не имея смелости быть настолько последовательными, в Москве сначала позволили митр. Исидору на деле выявить свою вину, а затем уже придрались к нему, как будто бы единичному деятелю.

Митр. Исидор приехал в Москву 19 марта 1441 г. в третье воскресенье великого поста. По обряду папского легата, он въехал в город с преднесением латинского креста и проследовал прямо в Успенский собор для богослужения. На литургии митр. Исидор велел поминать на первом месте не имя КПльского патриарха, а имя папы Евгения IV. После литургии митрополит приказал своему протодиакону прочесть во всеуслышание с амвона соборный акт 5 июля 1439 г. об унии. Затем передал великому князю послание от папы, в котором Василий Васильевич приглашался быть усердным помощником митрополиту в деле введения унии. Быстрота и натиск, с каким действовал Исидор, настолько смутили князя, бояр и епископов, что они в первый момент как бы растерялись: "вси князи," говорит летописец, "умолчаша и бояре и инии мнози, еще же паче и епископы русскиа вси умолчаша и воздремаша и уснуша." Собравшись с духом, через три дня на четвертый великий князь Василий Васильевич объявил Исидора еретиком и приказал арестовать его. Тогда, "вси епископы рустии возбудишася; князи и бояре и вельможи и множество христиан тогда воспомянуша и разумеша законы греческия прежния и начаша глаголати святыми писании и звати Исидора еретиком." Митрополита-униата заключили в Чудовом монастыре. Собор русского духовенства, обличив ересь Исидора, увещевал его раскаяться и чрез то получить милость. В виду непреклонности Исидора, его устрашали даже перспективами мучительной смертной казни и продолжали держать в заключении. Видимо, в Москве особенно не желали оказаться церковными бунтовщиками и, через отвержение Исидора, как бы отречься от церкви греческой. Поэтому и хотели упростить дело посредством обращения самого Исидора. Но обращение не удалось. Прошли весна и лето. Князь был по-прежнему в великом затруднении: как ему быть с еретиком-митрополитом? Но последний разрубил гордиев узел: в ночь на 15 сентября он бежал из своего заключения. Видимо, довольный таким исходом дела, великий князь посмотрел сквозь пальцы на бегство и запретил догонять беглеца. Из Москвы Исидор бежал через Тверь в Новгородок к литовскому великому князю Казимиру, а оттуда вскоре в Рим.

Церковное самоуправление Москвы по изгнании м. Исидора.

После низвержения митр. Исидора, пред русскими вставал очень трудный вопрос о способе замещения своей митрополичьей кафедры - трудный особенно с той точки зрения, с какой они на него смотрели. Оба представителя высшего церковного авторитета - император Иоанн Палеолог и патриарх Митрофан (заменивший в 1440 г. умершего Иосифа) были униатами. Отвергнув Исидора за унию, русские последовательно должны были разорвать союз и с формально-униатской церковью КПльской. Но на это у них не хватало мужества: не наступил еще момент исторической зрелости, когда столь самостоятельное отношение к старейшей церкви не могло бы уже казаться невозможным. Желая совместить несовместимое, русские решили устроить довольно хитрую комбинацию. Они надумали поставить себе митрополита самостоятельно и в то же время всячески сохранить видимость формального единения с церковью КПльской, разобщившись с ней фактически. При практическом осуществлении намеченной

программы действий пришлось volens - nolens допустить некоторые несообразности. Именно, для сохранения формального единения с КПлем необходимо было поставить митрополита с ведома и благословения патриарха. Каким же образом можно было испросить благословение у патриарха-униата на поставление митрополита чисто-православного? Прямого пути для этого не могло быть, и русские пошли околицей. В 1441 г. пишется к патриарху послание, в котором он представляется якобы по-прежнему главой православия. Ему русские доносят о деяниях, осуждении и извержении митр. Исидора. Объявляют все дело Исидора "чуждым и странным от божественных и священных правил" и настойчиво уверяют патриарха, как будто ради злой иронии, в своей твердой и непоколебимой преданности православию. По бесхитростной логике из данной предпосылки следовала бы только просьба к патриарху - вместо еретика-митрополита прислать другого, православного. Но такой вывод, будучи формально правильным, по существу представлял бы внутреннюю нелепость. Логика в данном случае была, напротив, намеренно "дипломатическая," и вывод делался из сокровенно, а не на лицо, данной посылки. Именно - из нежелания русских состоять в фактическом общении с патриархом-униатом. Отсюда и просьба великого князя состояла в том, чтобы дозволено было русским совершенно самостоятельно и независимо от патриарха поставить себе митрополита домашним собором епископов. Столь смелую и неожиданную просьбу нужно было и мотивировать как только можно основательно и благовидно. Формулировка самой просьбы и мотивов ее была такова: "И просим святейшее ти владычество, да с святым царем и со всем божественным и освященным собором, воззревше в святая ваша и божественная правила греческая и рассудивше и за нужу далечнаго и непроходимаго путешествия и за нахождение на наше христианство безбожных агарян и за неустроения и мятежи, еже в окрестных нас странах и господарей умножения, свободно нам сотворите в нашей земли поставление митрополита, еже и за сию нужу, яко и духовная дела вся каждому православному христианину и наша сокровеннаа, а госьподскаа потребнаа, словеса и дела нужно нам делати с митрополитом толкованно младыми человеки, от них же лепо есть что таити, и тии преже инех уведают; и того ради просим святое ти владычество, послете к нам честнейшее ваше писание, яко да... собравше в отечествии нашем и по благодати Св. Духа избравше кого человека добра, мужа духовна верою православна, да поставят нам митрополитом на Русь, понеже и преже сего за нужу поставление в Руси митрополита бывало." Дипломатическая мотивировка, как видим, совершенно слаба и неудачна: дальность и трудность путешествий в КПль, незнание греками-митрополитами русского языка - причины, существовавшие с самого начала русской митрополии; нашествие татар, мятежи в окрестных странах и умножение господарей приведены, очевидно, лишь для внешнего впечатления, без ясного сознания: как все это могло служить препятствием к поставлению русского митрополита в Царьграде? Связав себя ошибочным каноническим убеждением, что нельзя самовольно отделиться **православной русской** церкви от патриарха-**униата**, великий князь, чтобы склонить патриарха - дать русским разрешение на самостоятельное поставление митрополита, принужден был прибегать и к прямой фальши. Так он, вопреки подлинным намерениям, уверяет патриарха: "а мы о сем хочем Божиею благодатию по изначальству нашего православнаго христианства, посылание и сопрошание и любовь имети с святым царем и святейшаго ти благословения и молитвы требовати и желати хощем донележе Бог благоизволит и земля наша доколе имеет стояти, и никакоже разлучно от вас имать быти наше православное христианство до века." Но очень возможно, что помимо неизбежной дипломатичности, в этом русском обращении к КПлю и нет совсем грубой фальши, если предположить, что оно было написано на случай ожидавшегося переворота в КПле от горькой вынужденной унии к искреннему православию. Святогорцы и народные греческие осведомители, конечно, поддерживали в Москве такие надежды. В таком случае внутреннее противоречие послания находит свое объяснение. С одной стороны, греческая сторона мыслится действительно православной и канонически правомочной дать русским

автономию - автокефалию, а с другой - требование автономии свидетельствует о внутреннем недоверии к КПлю, раз уже согрешившему в акте унии.

Неизвестна судьба этого интересного послания. Оно сохранилось до нас еще в другой редакции с датой 1445 г. Возможно, что в 1441 г. оно не было послано в КПль и отправлено только уже в 1445 г., когда, после смерти патриарха Митрофана (+ 1-го августа 1445 г.) русские могли питать большие надежды на уступчивость одного императора-униата без патриарха. Во всяком случае из КПля не было получено никакого положительного ответа на русскую просьбу, как и следовало ожидать по ее характеру.

Русские, однако, до конца остались верными своей боязни - открыто объявить формальный церковный разрыв с КПлем, и решились только на фактически-неизбежный поступок самовольного (помимо дозволения патриарха) поставления себе митрополита. И на это решились не вдруг. Правда, медленный ход дела в значительной степени зависел и от внешних нестроений на московском престоле. Великий князь Василий Васильевич в 1445 и 1446 гг. перенес целых два плена: у татар и у своего соперника Дмитрия Юрьевича Шемяки. Возвратился на свой стол он только 17 февраля 1447 г. Но самостоятельное поставление митрополита состоялось только в декабре 1448 г. В объяснение этой медлительности дозволяем себе сделать предположение, что какие-нибудь ревнители православия с Востока - иерархи или иноки (Афонские, с которыми велись тогда живые сношения), могли поддерживать у русских надежду, что унии в КПле скоро придет конец и восстановлена будет православная власть. Несомненно затем, что причиной замедления были колебания по поводу трудного для русских канонического вопроса: имеют ли они право, при неправославии патриарха, поставить себе православного митрополита своими собственными епископами? Что дело обстояло действительно так, об этом и положительно свидетельствует святитель Иона в одном из своих посланий говоря, что великий князь "довольне в многыя времена советовался" об этом вопросе с своим духовенством.

Но обстоятельства заставили московского государя поторопиться и быть решительнее. Возникла опасность, что на Русь снова может вернуться изгнанный Исидор, который из Рима перебрался в КПль и изыскивал меры фактически восстановить свою власть над русской церковью. Князья и духовенство Западной Руси не относились к Исидору с таким резким отрицанием, как в Москве. Епископ Владимирский и брестский Даниил ездил в КПль, получил там поставление от Исидора и был без протеста принят своими собратиями по епископству. Киевский князь Александр Владимирович, в свое время дружественно принимавший митрополита Исидора после его возвращения из Флоренции, также был, конечно, склонен принять к себе снова Исидора и унию. Нам известно послание константинопольского униатского патриарха Григория Маммы к этому князю с разъяснением условий принятой греками унии и с таким обещанием: "а коли приидет к вам преосвященный митрополит киевский и всея Русии и всечестный кардинал кир Исидор, о Св. Дусе возлюбленный брат и сослужитель нашего смирения, он научит и накажет вас о всем словом и делом."

Итак, если было немыслимо возвратиться Исидору на Москву, то, по-видимому, вполне возможно было для него отторгнуть под свою власть западную часть русской митрополии.

Боясь такой перспективы, в Москве преисполнились решимостью нарушить воображаемые права над русской церковью патриарха-униата и собором русских епископов поставили 15 декабря 1448 года "митрополитом на всю Русь" уже давно нареченного на этот пост рязанского епископа Иону. "Совершается," говорит летописец, "приношение божественныя службы и возлагается на плещо его честный омофор и посох

великий митрополич дается в руце его, и тако с благобоязньством совершает святую службу и благословляет народ."

Посягнув таким образом, с своей точки зрения, на права патриарха, русские были очень обеспокоены ожиданием каких-нибудь неприятных осложнений и последствий своего деяния. Была между самими русскими партия, не признававшая законности поставления митрополита Ионы. Известно о преподобном Пафнутии Боровском, что он соблазнялся поставлением митрополита Ионы, не позволял в своей обители называть его митрополитом и исполнять его указы. Позванный по этому делу в Москву, он объяснялся с митрополитом "негладостно и неподобательно, яко же подобает гладостно и подобательно великовластным глаголати," за что митр. Иона бил его своим жезлом и посадил его в оковах в темницу для покаяния. Некий боярин Василий Кутуз также не признавал архипастырской власти св. Ионы и не хотел принимать его благословения. Но, боясь домашних протестантов, русские с опасением выжидали, как отзовутся на поставление митрополита Ионы КПльские власти, которых не трудились даже извещать о совершившемся факте. Однако обстоятельства сложились для русских так благоприятно, что КПль должен был без возражений, молчаливо признать правильность поставления митрополита Ионы. Последний был поставлен в самом конце 1448 г., а в начале 1449 г. в КПле, вместо умершего устроителя флорентийской унии императора Иоанна Палеолога, вступил на престол брат его Константин, который объявил себя сторонником православия. Православный император, конечно, не мог допрашивать и винить русских за то, что они поставили себе митрополита независимо от униатского патриарха. Поэтому, когда Константин в 1451 г. формально восстановил у себя православие, изгнав патриарха Григория Мамму, великий князь московский Василий Васильевич в июле 1452 г. заготовил для отсылки императору доклад, с оправданием самостоятельного поставления у себя митрополита Ионы и с предложением восстановить согласие и союз с КПльской церковью. Поздравив императора с восшествием на прародительский престол "в утверждение всему православному христианству греческих держав и владетельствам русския земли," великий князь излагает ему по порядку все дело митрополитов Исидора и Ионы. Интересна здесь одна, как бы попутно приводимая, подробность, которая, очевидно, считалась аргументом в пользу домашнего поставления митрополита Ионы. По уверению великого князя патриарх благословил Иону на митрополию еще в первое его путешествие в КПль, когда прежде него на Русь назначен был Исидор. Тогда патриарх будто бы сказал Ионе: "что делать? ты не успел придти к нам, а мы другого на ту святейшую митрополию поставили и не можем переменить сделанного; Исидор уже числится митрополитом русским. Ты Иона поди на свой стол на рязанскую епископию, а что устроит воля Божия об Исидоре - умрет ли, или иначе, что с ним случится, ты тогда и будешь после него на Руси митрополитом." Изложив историю митр. Исидора, великий князь говорит о своих долговременных заботах и горячих желаниях устроить законным образом престол русской митрополии с ведома и согласия Царьграда. Но осуществить их ему мешали различные серьезные препятствия; во-первых, "в благочестивых державах (греческих) в церкви Божьей разгласье бысть (т.е. уния)"; во-вторых, пути к КПлю были крайне затруднены разбойниками и грабителями; в-третьих, русское правительство слишком озабочено было политическими несчастьями - нашествием агарян и междоусобными бранями с князем Дмитрием Шемякой. В виду всех этих причин, пишет князь, "воззревше в божественная и священная правила свв. Апостол и свв. богоносных отец, нужи ради обретохом не боронящих, но повелевающих, епископы поставити большого святителя, митрополита. И по Божьей воли, благодатию Св. Духа, и по божественным и священным правилом, собрав нашее земли святителей и владык, и поставили есми того прежереченнаго отца нашего Иону, епископа рязанскаго, теми нашими отцы святители, русскыми владыками, на святейшую митрополию русскую, на Киев и на всю Русь митрополитом. И просим святое ти царство, да не помолвиши о том на

нас, яко дерзостне сие сътворихом - не обослав великаго вашего господства; но сие за великую нужу сотворихом, а не кичением ни дерзостию. А сами есми во всем благочестьи, по древнему нам преданному православию - будем до скончания веку. И церковь наша русская - от святыя Божия церкви Премудрости Божия Святыя Софея Цариградскыя, благословения требует и ищет, во всем по древнему благочестию повинуется ей, и тот наш отец, киевский и вся Руси митрополит кир Иона, по томуж всячески требует оттоле и благословения и соединения, развие нынешних новоявльшихся разгласий." В заключение великий князь просит императора выразить свое благословение митрополиту Ионе и оговаривается, что писал бы о том и патриарху, да не знает, есть ли таковой в КПле.

Из приведенного послания с очевидностью явствует, что русские при поставлении митр. Ионы были революционерами самыми скромными, т.е. преступая на этот раз, в виду униатства патриарха, его установившееся право посвящать русских митрополитов, они еще не созрели до решимости воспользоваться этим поводом, чтобы завоевать себе раз навсегда церковную автокефальность. Конечно, они хотели, в случае формального со стороны КПля признания поставления Ионы (грамота 1441 и 43 гг.), создать из этого прецедент, опираясь на который могли бы ставить себе самостоятельно митрополитов и на будущее время, если уния в КПле будет продолжаться. Но лишь только уния успела там смениться официально православием, как великий князь спешит сложить с своей совести тяготившее ее бремя канонического раздора с церковью цареградской, т.е. великодушно отказывается от начинавшейся было автокефалии русской церкви и просит восстановить ее прежнюю зависимость во всех отношениях от патриарха. Однако, стечение обстоятельств само толкнуло русских к тому, чтобы они отрешились от трусливого канонического предрассудка, будто их церковь не может самостоятельно начать свое независимое от КПля существование. Вышеприведенное послание было написано, но не было отослано по назначению. Император Константин, теснимый осаждавшим КПль султаном Магометом II, в отчаянии снова бросился в объятия унии и в том же 1452 г. начал переговоры с папой. Узнав об этом, великий князь московский не счел нужным отправлять к нему заготовленный акт, и вопрос о взаимных отношениях церквей русской и греческой опять остался невыясненным на некоторое, впрочем непродолжительное время. 29 мая 1453 г. КПль был взят турками. Хотя после этого там и восстановлены были снова православные патриархи, но они очутились в такой обстановке, с зависимостью от которой никак не могли помириться русские люди. Посему падение КПля и послужило для них крупным толчком к установлению своей фактической независимости от патриархов; каким в частности образом - об этом скажем несколько ниже, а теперь обратимся к обстоятельствам митрополичьей деятельности святителя Ионы.

Митрополит Иона (1448-1461 гг.).

Будучи в положении естественного помощника великого князя московского, митрополит Иона имел многократные поводы послужить своим иерархическим авторитетом интересам его власти и возвышению Москвы. Так, св. Иона принимал деятельное участие в продолжительной борьбе московского князя Василия Васильевича из-за великого княжения с Дмитрием Юрьевичем Шемякой, который имел претензии на великокняжеский стол по древнему праву родового старшинства. В начале, правда, Шемяка, завладевший великокняжеским столом в 1446 г., своими вероломными обещаниями склонил Иону к одному действию, направленному во вред Василию Васильевичу. Иона выдал Шемяке, за своим ручательством, сыновей Василия, но тотчас

же восстал против вероломного князя, как только тот злоупотребил его доверчивостью. И сам Василий Васильевич впоследствии ничего не имел против митрополита Ионы, очевидно зная, что поступок святителя был результатом просто незлобивой ошибки. С тех же пор, как в 1447 г. Василий Васильевич согнал Шемяку с великокняжеского стола, св. Иона уже не переставал всячески помогать великому князю смирить его соперника. Писал Шемяке от лица всего русского духовенства смирительную грамоту с угрозой церковного отлучения. Такие же грамоты разослал к сторонникам Шемяки: неоднократно писал новгородцам и в мятежную колонию - Вятку. Помогал митрополит Иона московскому князю насколько мог своим авторитетом и в борьбе с внешними врагами - татарами. Татарское иго над Русью почти уже совсем ослабело, но приходилось еще считаться с частыми набегами и расплачиваться с эфемерными победителями не совсем легкой "данью." Великому князю существенно необходима была для облегчения этой борьбы согласная помощь князей удельных, о чем и просил последних митрополит в специальных к ним посланиях, стараясь иногда действовать на них и через местных епископов. Еще одно церковно-правительственное деяние митр. Ионы также может быть учитываемо, как содействие возвышению авторитета Москвы. Это - торжественное причтение к лику святых митр. Алексия, нетленные мощи которого были найдены по случаю постройки церкви в Чудовом монастыре.

Государственное значение и государственный авторитет митрополита сохраняли при св. Ионе еще прежнюю свою силу. Иона при Василии Васильевиче, как и прежние митрополиты, во всех важных делах государственных был неизменным советником. К нему, как к ходатаю и поручителю, обращались все, имевшие дипломатические дела с Москвой: польский король, псковичи, Шемяка и его союзники...

Хотя митр. Иона и был в полном смысле ставленником Москвы, однако продолжал еще некоторое время быть фактическим митрополитом всея Руси. Но об утверждении своей власти над литовской половиной митрополии он должен был предварительно особо позаботиться. После бегства митрополита Исидора из России, Литовская Русь, как мы видели, могла еще снова принять его, как своего законного начальника, о чем Исидор и вел с ней переговоры как раз пред самым поставлением Ионы. Решаясь на это поставление, великий князь Василий Васильевич сносился с великим князем литовским и вместе с королем польским Казимиром (1440-1492) и только по получении от него согласия, созвал собор, рукоположивший Иону.

Однако, русские епархии литовского государства не сразу оказались под властью митроп. Ионы. Только в следующем 1449 г. митр. Иона, пользуясь состоявшимся между Казимиром и Москвой мирным договором, выхлопотал себе у повелителя Литвы право фактического управления литовско-русскими епархиями. Для увещания православного населения этих епархий - подчиниться митрополиту, поставленному на Москве, Иона писал особые послания, из которых до нас сохранилось два: 1) ко всем князьям и панам и боярам и наместникам и воеводам и всему купно литовско-галицкому людству и 2) к киевскому князю Александру Владимировичу. Согласие населения, видимо, было получено, и Казимир грамотой от 1451 г. подтвердил за Ионой право на "столец митрополичь киевский и всея Руси, как первие было по уставлению и обычаю русского христианства."

Этим актом подчинялись московскому митрополиту епархии Литвы, но оставлялись вне сферы его влияния епархии Галицкие. При тогдашнем разделении Литвы и Польши, Казимир в Польше не имел той полноты государственной власти, как в Литве, и должен был в большой степени подчиняться воле народа польского. Галичина же принадлежала к собственной Польше, как ее завоеванная часть, и там король прислушивался более уже к

голосу латинского духовенства и соображался с интересами узко-национальными. Вот почему и специальные ходатайства Ионы о подчинении ему галицких епархий Казимир оставил без последствий.

Окончательное разделение Русской митрополии (1458 г.).

Десять лет митр. Иона управлял митрополией "всея Руси," т.е. обеих ее половин, московской и литовской. Но в 1458 г. литовская половина была отторгнута из-под его власти и, на этот раз, отторгнута не на краткий срок, а на тот долгий период времени, за который успела сложиться особая своеобразная история западнорусской церкви. Произошло это важное событие при следующих обстоятельствах.

Митр. Исидор, осужденный и низложенный в Москве, бежал в Рим к папе. Понятно, что в Риме не признавали никакой силы за московским приговором, считали Исидора законным первосвятителем Руси, а Иону - узурпатором. Насколько было бы безумной химерой мечтать водворить Исидора снова в Москве, настолько не теряли в Риме надежды - восстановить его власть над литовско-галицкой частью русской церкви. Но для немедленного осуществления этого плана римским политикам нужно было выжидать некоторое время и преодолеть некоторые препятствия. Отношения Литвы и Польши, соединенных под властью Казимира, были тогда настолько натянутыми, что в некоторые моменты приближались к совершенному разрыву. Для проведения в Литве польско-латинского влияния время было неблагоприятное. Однако папа Каллист III добился-таки в 1458 г. того, что Казимир согласился на отнятие Литвы у Ионы и передачу ее Исидору. Исидор в то время был вероятно уже стар (+ 1463 г.) и не захотел идти на Русь сам. Папа оставил его с титулом московского и с номинальной властью над епархиями Московской Руси, а для фактического управления литовско-русской церковью назначил ученика и бывшего протодиакона Исидорова - Григория, который и был посвящен в сан митрополита русского в Риме экс патриархом КПльским Григорием Маммой. Утвердительная грамота новопоставленному русскому митрополиту была выдана уже преемником папы Каллиста III - Пием II.

Когда слухи о римской затее дошли до Москвы, здесь попытались употребить все средства для сохранения старого положения. Великий князь Василий Васильевич отправил увещательное посольство к Казимиру, а митр. Иона - такое же посольство, состоявшее из троицкого игумена Вассиана и кирилловского Кассиана, ко всему литовскому православному духовенству и дворянству, а вслед за посольством адресовал ко всему русскому населению окружное послание, убеждая в нем православных стоять за свою веру до последней крайности и не сдаваться митрополиту-униату. Но вся эта московская профилактика не увенчалась успехом. Несколько князей откликнулись своим сочувствием на призывы митр. Ионы, но ничего не могли сделать против власти короля, связанного особой папской буллой, запрещавшей ему допускать в свои владения "узурпатора" Иону. С прибытием Григория на Литву, св. Иона снова от своего лица и от лица собора восточно-русских епископов писал епископам литовским послания против митрополита-униата. Но, видимо, литовские епископы теперь уже сами желали быть независимыми от Москвы, которая с течением времени становилась им все более несимпатичной по духу: они остались безответными и, кроме одного (Черниговского Евфимия), довольно спокойно приняли Григория. Отсюда начинается особая история западнорусской церкви, и от Григория ведет свое начало ряд независимых от Москвы западнорусских митрополитов.

Король Казимир, в увлечении успехами Григория, дошел даже до смелого предложения московскому князю Василию Васильевичу чрез особое посольство - принять Григория к себе, на Москву на место Ионы, в виду старости последнего... По поводу такого странного предложения Казимира, св. Иона нашел нужным с особой торжественностью подтвердить свое положение. В конце 1459 г. он позвал в Москву на собор всех епископов своей митрополии и попросил их дать письменное обещание - "быть неотступными от святой церкви московской, от митр. Ионы и во всем повиноваться ему, а по отшествии его к Богу, повиноваться его законным преемникам; к отступнику же от православной веры, Исидорову ученику Григорию, отлученному от св. соборной церкви, нам, архиепископам и епископам русской митрополии не приступать, грамот от него никаких не принимать и совещаний с ним не иметь ни о чем." В этом документе в первый раз говорится о русской церкви, как "церкви московской." Такое название восточно-русской церкви особенно характерно в данный момент разделения митрополий, т. к. окончательное их распадение произошло именно от того, что русская митрополия сделалась Московской. Если и прежде существовали причины для разделения и делались очень настойчивые к тому попытки, то все же эти попытки не увенчались полным успехом, потому что назначение митрополитов на Русь зависело от власти КПльских императора и патриарха, и раз нарушенное единство русской митрополии, при их желании, снова могло быть ими восстановлено. Теперь же, когда с митр. Ионы начинается на Руси ряд митрополитов, избираемых и поставляемых в Москве, преимущественно по воле одного московского князя, причем митрополит не только оставался жить в Москве, но и был московским подданным, - политика литовско-польских государей уже никак не могла помириться с таким положением дел, и разделение русской митрополии должно было произойти неизбежно.

* * *

После 12-летнего управления митрополией, св. Иона скончался 31-го марта 1461 г. За время его жизни и деятельности в русской митрополии произошли два крупных события, которые историю высшего административного управления русской церкви обозреваемой первой половины московского периода подразделяют, в свою очередь, еще на две половины. Одно из событий количественного характера. Именно: сокращение внешних пределов русской церкви чрез отделение от нее литовско-галицкой части, которая с тех пор начинает жить своей особенной жизнью, при своеобразных политических и культурных условиях, и потому заслуживает отдельного систематического изложения. Другое - качественного свойства: это начало фактической (хотя и не утвержденной формально) автокефалии русской церкви. Поставление самого митрополита Ионы на Москве произошло еще без намерения со стороны русских навсегда выйти из-под власти КПльского патриарха. Русские в настоящем случае проявили до излишества скрупулезную каноническую совестливость и не решались сделать того, что они не только с полным правом могли, но, при тогдашних обстоятельствах, даже и должны были сделать, т.е. открыто провозгласить своих митрополитов независимыми от патриархов-униатов. Но такое намерение и решимость сложились, наконец, при жизни митр. Ионы, хотя КПльские патриархи в то время стали уже снова православными. Св. Иона сам благословил посредством особой грамоты, положенной на престоле в Успенском соборе - быть своим преемником ростовскому архиепископу Феодосию.

Феодосий (1461 - 1464 гг.).

Он и был посвящен в митрополиты собором русских епископов в 40-й день после кончины св. Ионы (+ l461 г.).

Как мы уже говорили, на дерзновенно самостоятельное поставление московских митрополитов решительно повлияла катастрофа падения КПля. Ключом к объяснению связи между этим событием и началом русской церковной автокефалии служит один литературный документ официального характера. Правительство русское, после самостоятельного поставления митрополита Феодосия, чувствовало необходимость оправдаться в таком "вольном" поступке пред общественным мнением и поручило какому-то лицу, по мнению некоторых, - известному нам Симеону священно иноку Суздальскому*), составить обширный трактат с своеобразной исторической аргументацией в пользу законности вновь установившегося на Руси церковного порядка. Произведение озаглавливается так: "Слово избранно от свв. писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осьмаго собора латыньскаго, и о извержении Сидора Прелестнаго, и поставлении в русской земли митрополитов, о сих же похвала благоверному великому князю Василию Васильевичу всея Руси." В состав "Слова" входит: 1) Симеонова "повесть" о Флорентийском соборе и сопровождавших его в русской церкви событиях, 2) сказание о латинах и их ересях и 3) похвала великому князю Василию Васильевичу, как доблестному защитнику православной веры, с известием о поставленни митрополита Феодосия. Из приведенного общего указания содержания "Слова" видно, что составляющая конечную цель его аргументация ведется здесь дипломатическим путем: косвенно и издалека; она опирается на следующих, пока еще не резко выраженных идеях: а) русское православие есть большее и высшее, чем греческое, б) русский народ призван занять первенствующее положение в православном мире вместо греков, в) русский государь должен заступить в православной церкви место византийского императора. При ближайшем рассмотрении этих идей оказывается, что они действительно составляют внутреннюю причину происшедшего на Руси церковного переворота. Падение КПля придало указанным идеям законченность и силу влияния на ход текущих церковных событий, но народились и развились они на Руси постепенно. Это обстоятельство побуждает нас оставить на время изложение одной только административной истории русской церкви и сделать экскурс в область идейного развития русского церковного общества и правительства.

Прежде всего, что касается мысли о поврежденности православия у греков и сохранении его в чистом виде у русских, то она сложилась не особенно задолго до изучаемого момента. Бесспорной причиной такого взгляда, имевшего позднее прискорбным последствием своим появление русского раскола, было отсутствие у нас систематически-научного просвещения. Невежество укрепило особый взгляд на чистоту православия, а это в свою очередь дало основание русским в подходящий момент поднять обвинение против греков в отступлении их от чистоты православия. Подпочвенным же глубоким корнем этого расхождения был национальный русский темперамент, окрасивший в специфические цвета нашу религиозную психологию.

Христианство перешло к нам от греков еще в ту эпоху, когда в церковной практике Востока царило большое разнообразие обрядов. Пока русский народ в течение до-монгольского периода только еще вживался в новую христианскую религию и глядел на все глазами своих учителей-греков, до тех пор и разнообразие церковно-богослужебного обряда не смущало ни одного заинтересованного религией сердца. С наступлением дальнейшего периода нашей истории, когда русские уже сроднились с церковной жизнью, заинтересовались ею и стали "сметь о ней свое суждение иметь," а между тем, оставались людьми еще примитивно просвещенными, - тогда неизбежно должно было произойти то, что свойственно вообще наивной религиозности, т.е. смешение в христианстве внешности с его внутренним содержанием, отожествление обряда с догматом. При такой точке

зрения разница в обряде становилась уже нетерпимой, как внутреннее противоречие в самом православном вероучении. А так как предшествующая, разнообразная практика в обрядах создала в некоторых случаях разницу между русскими и греками, то русские, поздно обратив на этот факт свое внимание, нашли в нем для себя камень преткновения и соблазна и задали себе вопрос: кто же виноват в отступлении от чистоты православия, русские или греки? Выступив судьями по этому вопросу, русские, конечно, постарались посадить на скамью подсудимых не себя, а греков, для чего у них накопились свои основания. Во-первых, греки относились сравнительно с русскими невнимательно ко всей церковной внешности; им, следовательно, и приличнее было приписать искомое отступление от православия. Во-вторых, русские не взяли в данном случае вины на себя, как это они сделали бы, вероятно, в прежнее время, потому, что незадолго пред тем греки крайне унизили себя в глазах русских в нравственном отношении и чрез то уронили и вообще свой учительный авторитет. Имеем в виду факт поставления в митрополиты на всю Русь Киприана при жизни св. Алексия и особенно скандальную историю митр. Пимена. Наконец, греки допустили и действительное отступление от православия в акте Флорентийской унии. Это крайне поразившее русских событие уже раз навсегда разуверило их в чистоте православия своих прежних безапелляционных учителей в вере. Случившуюся унию русские стали рассматривать не как наносное, поверхностное явление греческой церкви, а как действительную порчу всего греческого православия. Поэтому, когда в Пскове один защитник двоения аллилуйя, ходивший пред самым Флорентийским собором в КПль и на Афон, стал ссылаться в подтверждение своего мнения на греческий обычай, то ему отвечали, что патр. Иосиф с русским митрополитом Исидором и с папой римским учинили 8-й собор во граде Флорензе фряжском, что на соборе этом, который был "на сих летех," греки "к своей погибели от истины отвернулися" и что, следовательно, "не подобает нам принимать от греков нового учения и развращаться от греческия земли"; "на месте святем, сиречь в соборней и апостольстей церкви Константина града теперь уже мерзость и запустение." Митр. Иона в известном послании на Литву о своем поставлении между прочим пишет: "коли было в Царьграде православие," то до тех пор и московские князья "оттуда принимали благословение и митрополита," а теперь, подразумевается, там православия нет. Собор епископов московских в послании по случаю прихода в Литву Григория также утверждает, что "ныне цареградская церковь поколебалась, от нашего православия отступила." После взятия турками КПля, русские ухватились и за этот факт, с одной стороны, как за явный знак не благоволения Божия к грекам-отступникам, а с другой, как за одну из причин дальнейшей порчи греческого православия. Более ясно эту мысль выразил (около 1470 г.) великий князь Иван III Васильевич: "Большие церкви Божии соборные," замечает он в одной грамоте, "турецкий царь в мечети обратил, а которые церкви оставил патриарху, на "тех крестов нет, ни звону нет - погост без звону," отсюда вывод, что "православие уже изрушилося."

Вызванные фактом греческой унии к религиозной самооценке, русские нашли, что они не только сохранили чистоту православия, утраченную греками, но что русское православие "вообще" выше греческого, что русские более благочестивый православный народ, чем кто-либо. Это самопревознесение русских, так же как и обвинение греков в отступлении, скорее искусственным образом привязалось к Флорентийскому собору, на самом же деле вытекало из своеобразно сложившихся воззрений их на значение церковных обрядов. Находя себя по справедливости более усердными, чем греки, в делах наружной набожности, русские в этом-то и видели высшую пробу своего православия. После злополучного итальянского собора, наши предки сочли тем более необходимым подчеркивать эту свою добродетель по сравнению с греками, что она соединилась с их героической добродетелью: мужественным отвержением унии. Вот примеры русских религиозно-патриотических самовосхвалений.

Симеон Суздалец в своей "повести" о Флорентийском соборе говорит, что "в Руси великое православное христианство боле всех." Московского князя он называет благоверным и христолюбивым, и благочестивым, **истинным православным** великим князем, белым царем всея Руси. "Белым," т.е. свободным от подданства, даней и податей в отличие от "черного," т.е. обложенного повинностями, закабаленного, порабощенного, каковыми оказались вскоре греки, завоеванные турками. Когда пал КПль, русские люди начинают выражаться о том же предмете с большей энергией. Автор "Слова о составлении осьмаго собора" приписывает византийскому императору Иоанну Палеологу такие слова, "яко восточнии земли суть большее православие и высшее хрестьянство - Белая Русь." В том же "Слове" говорится, что "русской земле подобает во вселенней под солнечным сиянием с народом истинного в вере православия радоваться," потому что она "одеялась светом благочестия, имеет покров Божий на себе многосветлую благодать Господню и исполнилась цветов, богозрачне цветущих - Божиих храмов, яко же небесных звезд сияющих свв. церквей, яко же солнечных луч блещащихся, благолепием украшаемых и собором святого пения величаемых." Это благолепное благочестие составляет отличительное достояние св. Руси и зиждется на предании древнегреческом. В одном из посланий митр. Иона пишет: "святая великая наша Божия церкви **русского благочестия** держит святая правила и божественный закон св. апостол и устав св. отец - великого православия греческого **прежнего богоуставного благочестия**."

Эти настойчивые заверения во вселенском первенстве русского народа по православию и благочестию находили счастливую для себя опору в древнем идеологическом фундаменте. Именно, как показывает их дальнейшее раскрытие, они исходили из преданной нам по наследству от Византии историософской концепции, или теории четырех царств, в рамки которых укладывалась вся мировая история. Почерпнута была эта теория из видения пророка Даниила о преемственном существовании четырех царств, из которых последнее, по согласному мнению толкователей, предназначалось существовать до скончания века и отожествлялось с Римской империей. "Ассирийское царство," обыкновенно читается в хронографах, "раззорися вавилоняны; Вавилонское царство раззорися Персяны; Перское царство раззорися Македоняны; Македонское царство раззорися Римляны, - Римское царство раззорится антихристом." "Ромейское царство," - говорит позднейший излагатель данной теории, - "неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася," т.е. неразрушимо потому, что Иисус Христос по плоти был римским подданным, что, следовательно, и христианская церковь должна всегда числиться под охраной римской государственной власти. Для существования земной христианской церкви, таким образом, представлялась необходимой обстановка православного царства с царем во главе, как "епископом внешних дел церкви," ее охранителем и благопопечителем. Особенно характерно выразил византийское учение о необходимости единой христианской империи и одного императора для существования вселенской церкви патриарх КПльский Антоний в своем послании к московскому великому князю Василию Дмитриевичу от 1393 г., когда этот бранил греков за незаконное поставление митр. Киприана на русскую митрополию и говорил: "мы имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим." "Это нехорошо," пишет московскому князю патриарх. "Святой царь занимает высокое место в церкви, он - не то, что другие местные князья и государи. Цари в начале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные каноны о правых догматах и о благоустройстве христианской жизни; много подвизались против ересей. - За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в церкви. И если, по Божию попущению, язычники окружили владения и земли царя, все же до настоящего дня царь получает тоже самое поставление от церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем **Ромеев, т.е. всех христиан**. На всяком месте,

где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей. - **Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя(!!).** Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга. - Послушай верховного ап. Петра, говорящего в первом соборном послании: "Бога бойтесь, царя чтите"; не сказал "царей," чтобы кто не стал подразумевать именующихся царями у разных народов, но "царя," указывая на то, что один только царь во вселенной. И какого это (царя повелевает чтить апостол)? - тогда еще нечестивого и гонителя христиан! Но, как святой и апостол, провидя в будущем, что и христиане будут иметь одного царя, поучает чтить царя нечестивого, дабы отсюда поняли, как должно чтить благочестивого и православного. Ибо, если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противоестественное, противозаконное, более дело тирании и насилия (нежели права). В самом деле, какие отцы, какие соборы, какие каноны говорят о тех? Но все, и сверху и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются во всей вселенной и его только имя повсюду поминают христиане, а не чье-либо другое." Таким образом, судьбы церкви и православия, по этой теории, теснейшим образом связывались с политическими судьбами Римской империи и положением ее императоров.

Так как историческая действительность подрывала буквалистическое убеждение, будто бы это вечное православное римское царство должно недвижно оставаться в подлинном итальянском Риме, то уже византийцы допустили, для объяснения своего собственного положения, принцип преемственного передвижения христианского царства. По хронографам дело представляется так, что ветхий или подлинный Рим, спустя семь веков по Р. Х., впал в Аполлинариеву ересь (чрез принятие опресноков, которые будто бы ввел Аполлинарий, не признававший человеческого λόγος'α в Христе), будучи прельщен Карулом царем (т.е. Карлом Великим), и его место в качестве православного Рима занял КПль. Греки, по понятным причинам, не желали проводить далее принцип передвижения и преемства христианского государства и верили, что скипетр вселенской церковно-гражданской власти никогда не выпадет из их рук. Знаменитый патр. Фотий говорил об этом: "как владычество Израиля длилось до пришествия Христа, так и от нас - греков, мы веруем, не отнимется царство до второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа." Печальная действительность, однако, опять начинала подкапываться под иллюзии греков. Их империя дряхлела, слабела и расхватывалась по частям пришлыми варварами. Молодые соседние славянские государства начинали выбиваться из-под церковно-политической зависимости от Византии и восхищать ее преимущества и идеалы. В XIV в. болгарский царь Александр и сербский Стефан Душан оба мечтали завоевать КПль и увенчаться его славой. Они начали именовать себя "царями и самодержцами" и усвоили придворный цареградский этикет. По примеру Болгарии, титуловавшей себя, вопреки грекам, патриархатом, и Стефан Д. Сербский провозгласил у себя патриархат. Религиозно-национальные идеалы славян все более и более оживали. В одной болгарской рукописи XIV в., написанной повелением "царя и самодержца" Иоанна-Александра, мы встречаемся уже с той самоуверенной формулировкой этих идеалов, которая через полтора века целиком перенеслась в Москву. Именно, болгарский редактор византийской хроники вносит в текст ее следующую вставку: "все это приключилось со старым Римом; наш же новый Царьград стоит и растет, крепится и омлажается. Пусть он и до конца растет, принявши такого светлого и светоносного царя - болгар." Под новым Царьградом здесь разумеется болгарская столица Тырнов. Но безжалостная история скоро разбила и эти, едва окрепшие надежды. Новый Царьград - эти столицы балканских государств - пали от турецкого меча. Тяжело было оскорбленному национальному чувству мириться с этим фактом, и славяне, не имея возможности "предаться вновь раз изменившим сновиденьям" по отношению к себе, перенесли их радужные упования на других - на таинственную,

новорожденную столицу русского мира - Москву: идея "нового Царьграда" опять нашла себе почву и могла начать расти вновь. Пришельцы с Балкан на Русь (Киприан, Пахомий и др. анонимные писатели), принимавшие здесь участие в литературной деятельности, облегчили передачу византийской теории христианского царства от греков в Москву.

Ко времени поставления митрополита Феодосия, у русских еще **не было с полной отчетливостью формулировано** убеждение в переходе веемирно-исторической миссии византийского православного царства на Москву, тем не менее оно уже существовало, как вполне сложившееся, и настойчиво высказывалось по разным поводам. В Москве очень хорошо запомнили урок патр. Антония, данный в 1393 г. великому князю Василию Дмитриевичу, что "невозможно иметь церковь и не иметь царя." Вместе с превознесением русской церкви на степень высшей представительницы православия во всем христианском мире, начали превозносить и московского государя, как верховного поборника и охранителя православия, как "царя" в византийско-церковном смысле этого слова.

Усвоить идею "царя" в применении к своим князьям русские были постепенно подготовлены всей предшествующей историей. Духовенство, с самого начала христианской церкви на Руси переносившее на русскую государственную власть византийские понятия, прилагало к последней по временам и соответствующие термины. Так, уже в одном произведении XI века ("Сказание об убиении Бориса и Глеба") св. Владимир называется самодержцем αὐτοκρατωρ всея русския земли. В так называемом Мстиславовом Евангелии (начала XII в.) и служебнике Варлаама Хутынского (конца XII в.), русские князья называются царями (собственно цесарями), а их княжение царствованием (собств. цесарствием). В южно-славян. пергамен. прологе (XIII-XIV в.) под 11 июля значится: "в той же день преставление св. царице рушьскые Ольги праматерь всех царей рушьскых." Те же титулы употребляют в приложении к некоторым древнерусским князьям летописи Ипатская и Лаврентьевская. С подпадением Руси под монгольское владычество титул царя на некоторое время должен был монополизироваться в пользу хана, как верховного повелителя князей. Но затем он снова начинает прилагаться к русским великим князьям, уже в его церковно-каноническом значении. Такое словоупотребление является для нас показателем постепенного роста идеи о первенствующей роли русской земли в православном мире. По мере того, как обстоятельства благоприятствовали развитию этой идеи, духовенство или вообще церковь энергически содействовали возвышению авторитета московских государей, потому что это требовалось существом самой идеи: московские князья должны были явиться заместителями церковного положения византийских императоров. Еще в начале XIV столетия инок Акиндин, имея случай обратиться к великому князю русскому Михаилу Ярославичу тверскому с посланием по одному церковному вопросу, вместе с византийским взглядом на него, как на защитника православия, считает необходимым и титуловать его "благочестия держателем, честным самодержцем русского настолования и царем." Восставая против ставленнических пошлин, практиковавшихся митрополитом Петром, Акиндин напоминает великому князю: "Повелено и тебе, господине княже, не молчати о сем святителем своим - **Царь** если в своей земли; ты истязан имаши быти на страшнем и нелицемернем судищи Христове, аще смолчиши митрополиту."

Но до тех пор, пока были в КПле природные православные цари-покровители восточной церкви, русские князья могли считаться и называться царями только по уподоблению, а не в буквальном смысле. Флорентийская уния и сопровождавшие ее события произвели в этом отношении целый переворот. На московского великого князя неожиданно свалилась крайне ответственная религиозная миссия: стать на страже правоверия и благочестия, которое пошатнулось в самом святилище православия - Царьграде, и грозило, таким образом, исчезнуть во всем мире. "С того времени," как явился в Москву из Флоренции

Исидор, - говорит сам великий князь Василий Васильевич в послании к КПльскому императору - "начали мы иметь попечение о своем православии, о бессмертных наших душах и о предстании нашем на страшный суд." Приняв на себя фактически миссию царя православного, после того как в Царьграде "померкло солнце благочестия," Василий Васильевич заслуживает от своих русских современников многочисленные похвалы и открыто возводится ими в достоинство "боговенчаннаго царя православнаго," а вместе с тем и Русь начинает рисоваться в образе заместительницы изменившего своему назначению православного греческого царства. Симеон Суздалец в своей "Повести" уподобляет Василия Васильевича не только его прародителю св. Владимиру, но и самому равноапостольному великому царю Константину, "сотворившему православие," за мужественное отвержение митрополита Исидора. За это он называет Василия Васильевича "благоверным и христолюбивым, и благочестивым, истинным православным великим князем, белым царем всея Руси, самодержавным." Подобным же образом восхваляет великого князя в своих посланиях и митрополит Иона, именуя его "великим государем, царем русским, благородным и благочестивым."

Однако, действительность все-таки еще некоторое время после флорентийской унии противоречила смелой патриотической идеологии русских людей. В КПле преемником Иоанна Палеолога Константином снова на время восстановлено было православие, и следовательно, вселенское достоинство православной царской власти. Уверенность в себе русским идеологам придало поразившее умы православных современников событие - падение КПля. Русские сразу же взглянули на этот факт, как на явное наказание Божие священному городу за его вероотступничество и как на знамение нового высокого призвания их собственной земли. "Сами, дети, знаете," писал митр. Иона в своем окружном послании 1458-9 г. "сколько бед перенес царствующий град от болгар и от персов, державших его семь лет, как в сетях; однако же он нисколько не пострадал, пока греки соблюдали благочестие. А когда они отступили от благочестия, знаете, как пострадали, каково было пленение и убийство; и уж о душах их - один Бог весть." Из данного положения дел выводит заключение в пользу русской земли один составитель повести о падении Царьграда, пользуясь выше приведенным текстом южнославянской редакции хроники Манасии; именно, русский автор пишет: "Сиа убо вся благочестивая царствия - греческое и сербское, басанское и арбазанское, грех ради наших, Божиим попущением безбожнии Турцы поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть. Наша же Российская земля, Божиею милостию и молитвами Пречистыя Богородицы и всех свв. чудотворец, растет и младеет и возвышается. Ей же Христе Милостивый, даждь расти и младети и расширятися и до скончания века." Автор другой повести о том же предмете, опираясь на апокрифические пророчества Мефодия Патарского и Льва Премудрого, прямо предсказывает, что русскому народу предстоит выгнать турок из КПля и там воцариться, т.е. быть наследником византийской царской власти.

Таким образом, под впечатлением падения КПля, ко времени написания "Слова об восьмом соборе," в оправдание поставления митрополита Феодосия (1461 г.), у русских уже совсем созрела идея о переходе в Москву священных прав и обязанностей павшей византийской империи, хотя еще и не была формулирована так ярко, как несколько лет и десятилетий спустя. В самом "Слове" сначала изображается как печально кончил свою роль византийский император в качестве защитника православия, променяв на флорентийском соборе свет на тьму, правду на ложь, благочестие на злочестие и т.д. А затем противопоставляется ему "мудрый изыскатель святых правил, богоцветущий исходатай и споспешник истины, великий державный боговенчанный русский царь Василий," "ему же откры Господь Бог велеумне разумевати, и вся мудрствовати, и творити волю Божию и вся заповеди его хранити." Словом, роль помазанника Божия -

покровителя церкви вместо греческого царя явно приписывается московскому князю. Приглашая в заключение русскую землю "под солнечным сиянием радоватися..." автор "Слова" так продолжает свое обращение: - "державою владеющаго на тебе богоизбраннаго, богопочтеннаго и богопросвещеннаго и богославимаго богошественника - споспешника благочестию истиннаго православия, высочайшаго исходатая благоверию, богоукрашеннаго и великодержавнаго, благовернаго и благочестиваго великаго князя Василия Васильевича, боговенчаннаго православью царя всея Руси." Так как царский титул еще не составлял формальной принадлежности московских князей, то наш автор "Слова" придумывает особое объяснение этому, самому по себе понятному факту; он влагает в уста КПльского императора следующие слова: "яко восточнии земли суть большее православие и высшее христианство - Белая Русь, в нихже есть государь брат мой Василий Васильевич, емуже восточнии цари прислухают и велиции князи с землями служат ему, - но **смирения ради и благочестия**, величеством разума и благоверия не зовется царем, но князем великим русских земель православия."

Итак, после падения КПля на Москве сложилось убеждение, что у греков православная вера подверглась искажениям, что в чистейшем виде она сохранилась только на Руси, что всемирной столицей православия поэтому вместо разрушенного Царьграда должна стать Москва, управляемая истинно правоверным, богоизбранным царем. При таком высоком воззрении на Москву, русским было уже невозможно мириться с зависимостью своих митрополитов от КПльского патриарха, потерявшего в их глазах авторитет твердого хранителя православия.

Помимо указанной внутренней причины, с завоеванием КПля турками явилось еще одно внешнее неудобство для русских - продолжать получать своих митрополитов от патриарха. Патриарх стал теперь рабом мусульманина-султана, который, по примеру императора греческого, завладел правом инвеституры и передавал патриарху инсигнии его сана. Русскому кандидату в митрополиты приходилось бы таким образом получать свою власть от раба неверного султана и приобщиться чрез то к его рабству. Это могло происходить и не отвлеченным только образом, потому что русский митрополит должен был бы в КПле представляться (с подарками) султану, а султан мог в церемонии приема выразить свои претензии на вассальную зависимость от него русского митрополита, как ставленника подчиненного ему патриарха. Возможность такого оборота должна была казаться несносной для молодого патриотизма русских, живущих надеждой сбросить остатки зависимости от ослабевшей татарской орды и окрыленного кичливыми надеждами на преемство великой царственной миссии только что павшей ромейской державы. Одним словом, русским после падения КПля, по всем причинам - внутренним и внешним оставалось отложить в сторону всякие канонические сомнения и начать самостоятельно ставить своих митрополитов собором собственных епископов. Так они и сделали.

Но, как при поставлении митрополита Ионы русские, даже вопреки здравой логике, желали бы получить на то разрешение от патриарха даже и униата, так и после поставления, еще при жизни митр. Ионы, они опять пытались добиться санкций совершившемуся факту от патриархов КПльских, теперь уже православных. Позднейшие сказания ("Известие о начале патриаршества в России" и "Об уверении о крещении Руси" в Никоновск. Кормчей) передают, будто цареградский патриарх, а с ним и другие патриархи, особой грамотой узаконили заведенный русскими порядок самостоятельного поставления своих митрополитов и при этом определили, чтобы русский митрополит считался по чести выше всех митрополитов Востока и занимал место непосредственно после иерусалимского патриарха. Но эти сказания не заслуживают вероятия. Они тенденциозны, страдают внутренней несообразностью (к чему участие других патриархов

в домашнем деле патриарха КПльского?) и главное - противоречат некоторым достоверным историческим фактам. Именно, вскоре после падения КПля, в 1469 году КПльский патриарх Дионисий имел случай заявить, что Цареградская церковь не признает московских митрополитов, потому что они ставятся без ее благословения. Затем, как известно, Максим Грек впоследствии укорял русских за иррегулярный способ посвящения своих митрополитов, говоря, что они "ставятся собою, самочинно и бесчинно." Этих упреков не могло бы быть, если бы в наличности имелась указанная грамота. Следовательно, формального утверждения учиненной русскими у себя церковной автокефалии со стороны КПля не последовало. Не только не последовало такого утверждения, но есть основание думать, что между КПльской патриархией и русской церковью произошел даже формальный разрыв. Из послания униатского патр. Григория Маммы к киевскому князю Александру Владимировичу видно, что греки наложили церковное отлучение на русских за отвержение Исидора. Это отлучение поддерживалось и православными Кпльскими патриархами после падения КПля. Недаром митр. Иона два раза посылал в КПль Кирилло-Белозерского игумена Кассиана "о церковном исправлении." В это же время Москва завязывает особенно дружественные отношения с иерусалимским патриархом Иоакимом, желая, по-видимому, получить от него себе высшую иерархическую санкцию, какой не могла получить из КПля. Этот "обходный" маневр на иерусалимского патриарха подействовал. Еще ни одному восточному патриарху не приходило в голову лично посетить далекую "варварскую" Россию. И вдруг теперь, когда русская церковь очутилась под запрещением КПля, Иоаким Иерусалимский первый из патриархов решил двинуться в 1464 г. в Россию за милостыней. Митрополит Феодосий особой грамотой известил свою паству, что иерусалимский патриарх "сам пойде в землю нашу, хотя нам, по свышней ему силе благодати Св. Духа, **дати свое благословение от руки своея**." Тут же по-видимому, в пику Царьграду, говорится о Сионской церкви, что она, "всем церквам глава имати сущи всему православию." Против факта разрыва с КПлем не может служить возражением ссылка некоторых старых историков о грамоте митрополита Ионы Константинопольск. патр. Геннадию Схоларию (первому после разрушения КПля) с просьбой: честным его писанием сделать укрепление русскому православию" и святительской чести русского митрополита. Эта грамота, изданная в I томе "Актов Исторических," сохранилась без начала и без обозначения имен митрополита и патриарха. Только по догадке издателя она приписана Ионе и Геннадию Схоларию. Проф. Павлов с большей вероятностью относит ее к иерусалимскому патриарху. Это подтверждается и вышеприведенными словами митр. Феодосия о том, что иерусалимский патриарх хочет дать русским свое благословение, и сохранившейся грамотой самого Иоакима великому князю с благословением и словами: "Имеет наше смирение господарство твое прощено во всем **церковном запрещении**." Значит, церковное запрещение существовало. О формальном разрыве с КПлем выразительно говорит и непризнание московских митрополитов, открыто выраженное патр. Дионисием в 1469 г., и особенно слова великого князя московского Ивана III Васильевича (1462-1505), сказанные в 1470 году, о чем речь ниже.

КПльское "запрещение," во имя престижа власти Вселенского патриарха, так и не было снято с русской церкви формально и документально. Оно таяло постепенно с движением исторического времени и в момент учреждения московского патриархата в 1589 г. даже не вспоминалось, "яко не бывшее." Но греки не могли не сознавать своей неправоты в связи с соблазном Флорентийской унии 1439 г. И невольно напрашивается предположение, что роль Иоакима Иерусалимского, берущего на себя необычную каноническую смелость слагать с русских запрещение, наложенное другим греческим собратом-патриархом, была взята на себя не без согласия КПля, чтобы сгладить вину последнего пред русской церковью "без потери лица." Русские охотно принимали это доброе посредничество, но не успокаивались и продолжали, как увидим, добиваться и непосредственно от КПля все

больших и больших степеней признания, тоже "без потери своего лица." Приезд Иоакима Иерусалимского так и не состоялся. Дело ограничилось перепиской.

В. От разделения митрополии до установления патриаршества (1496-1596).

Итак, самостоятельное по чину автокефальному поставление митр. Феодосия было весьма важным событием в истории русской церкви. С этого момента уже в собственном смысле начинается фактическая автокефалия русской митрополии; русские митрополиты начинают титуловаться "московскими и всея Руси," отмечая тем самым настоящее начало нового, **московского** периода русской митрополии. Вместе с тем, с этого же самого момента начинается и новый период отношений русских митрополитов к своим государям. Митрополит Феодосий в качестве первого, в полном смысле московского митрополита, был и первым русским митрополитом, которого великий князь Московский утвердил в сане (инвестировал) непосредственно и единолично, как заменивший в этой роли вселенских христианских государей-императоров греческих.

Таким образом, "в одно и то же время русская церковь заявила свои права на независимость от КПля патриарха, и русский царь заменил по отношению к ней место византийского императора, сделавшись ее представителем и главою." Понятно поэтому, что "нравственная и духовная эмансипация русской церкви от Византии была совершена при прямом содействии государственной власти, в прямых интересах князя московского. Национальное возвеличение русской церкви было делом столько же духовным, сколько и политическим; может быть, даже более политическим, чем духовным. Этим путем московский государь получал религиозное освящение, явившееся весьма кстати для его только что усилившейся власти." Русская церковь, препоручаемая исключительному попечению своего природного государя, становилась учреждением национальным; "а, делаясь национальной, русская церковь в то же время становилась и государственной; она признавала над собой верховенство государственной власти и входила в рамки московских правительственных учреждений" (Милюков "Очерки Русской Культуры," т. II, с. 23-25). В таком направлении и стала развиваться со всей определенностью дальнейшая история ее отношений к государству.

Глава русской церкви, митр. всея России утратил свой сверхнациональный церковный характер, при котором он был до конца независимым от Московского великого князя, опираясь на происхождение его власти от КПльского патриарха. Став всецело зависимым от царя Московского, он потерял возможность управлять церковью за Московскими пределами, в чужих государствах: литовском и польском. Зависимость митрополита от государственной власти возросла настолько, что он стал ставиться на митрополичий трон и изгоняться с него по одной воле светской власти. Приобретение в конце XVI в. русской церковью патриаршего титула ровно ничего не изменило в этом отношении в ее жизни внутренней. Титул ни капли не прибавил власти главе русской церкви и ни капли не ослабил ее полной зависимости от государства. В патриаршем титуле и в горьких подписях под ним восточных патриархов, русская церковь только с запозданием получила официальную печать той автокефалии в канонической форме, которой она фактически жила уже с половины XV в.

Митрополит Феодосий (1461 - 1464 гг.).

Митрополит Феодосий занимал свою кафедру очень непродолжительное время с (1461 по 1464 г.). Одержимый благой ревностью по исправлению нравов низшего духовенства, он возбудил против себя крайнее негодование невежественного общества тем, что, применяя строгие церковные наказания к недостойным пастырям, зараз лишил многие церкви их священнослужителей. Не желая за это выносить упреков и проклятий, Феодосий оставил митрополию и удалился на покой в Чудов монастырь. На покое он прожил еще 11 лет и скончался в 1475 г. в Троицком Сергиевом монастыре. Здесь уместна гипотеза, что реформаторская ревность митр. Феодосия сосредоточилась именно на чистке нравов духовенства потому, что этот больной вопрос был тогда исторической "злобой дня" во внутренней жизни русской церкви. Сектанты "стригольники," ригористически осуждавшие и отвергавшие законную иерархию, по-видимому, в отлучении, наложенном на московскую церковь греками, нашли себе новую поддержку, продолжая утверждать, что теперь запрещенное русское священство уже безблагодатно по его же собственной доктрине. Но главной пищей для сектантской агитации все же служили нравственные пороки клира. И потому митр. Феодосий, как добрый пастырь, и считал необходимым решительно приняться за чистку духовенства.

Предметом общецерковной и вместе государственной заботы для Феодосия являлся факт существования в Литве униатского митрополита Григория-Болгарина. При самом поставлении Феодосия все епископы московской митрополии должны были повторить обет, данный еще св. Ионе, - не вступать ни в какие сношения с литовским митр. Григорием. Не присутствовавшие лично при посвящении московского митрополита епископы - тверской и новгородский - обязаны были дать такие же обещания в своих повольных грамотах (в которых давалось согласие на самое посвящение) и еще в специальных на этот предмет присяжных грамотах. Новгородский архиепископ Иона не счел нужным присылать митрополиту второй, т.е. присяжной грамоты. Это обстоятельство беспокоило митрополита Феодосия. Если митрополит верил в твердую приверженность к православию тогдашнего архиепископа Ионы, то он не мог не питать опасений за самих новгородцев, которые уже с тревогой начинали помышлять о средствах сохранения своей политической вольности от все возраставших посягательств на нее со стороны Москвы, особенно после невыгодного договора с великим князем Васильем Васильевичем 1456 года. Одним из таких средств являлось церковное отделение от Москвы с подчинением литовскому митрополиту (чего последний и сам старался добиться), а затем и политический союз с польско-литовской Русью. Заняв митрополичий престол, Феодосий в том же 1461 г. пишет грамоту новгородскому архиепископу Ионе с напоминанием о данных им обещаниях "не принимать и ни в чем не просить благословения от того Григория (митрополита литовского) и не внимать его писаниям и поучениям - да и детей духовных в Новгороде и Пскове укреплять твердо, чтобы и они не принимали его благословения и поучения, и не посылали к нему ни с чем." Второй раз писал митр. Феодосий о том же Ионе в своей известительной грамоте об оставлении престола митрополии. Верный Москве Иона отвечал на эти недоверчивые напоминания с некоторой обидчивостью: "а еже пишешь к нам, господин и отец наш, о Григории, Исидорову ученику и ревнителю, еже не примешатися, яко же тогда и ныне к нему: ино, господине отче, не обыче дом Премудрости Божия Святыя София волка вместо пастыря приимати, ни горькаго вместо сладких, ниже камению причащатися, хлебу предлежащу, но держатися истиннаго пастыря, иже дверми в ограду овчю приходящаго и душу за овця полагающа, а не от Рима прелазящаго." Но ручательство Ионы за свою паству было излишне оптимистическим. Преемнику митрополита Феодосия пришлось считаться с дальнейшим развитием того же неприятного для Москвы новгородского дела.

Преемника себе митр. Феодосий избирал сам, при участии великого князя Ивана III Васильевича (1462-1505 г.) и собора епископов; избранным оказался суздальский епископ Филипп.

Филипп (I) (1464 - 1473 гг.).

При митр. Филиппе сепаратистские попытки новгородцев в церковной и политической сферах обнаружились с особенной силой. В 1470 году литовский митрополит Григорий, убедившись из десятилетней практики в невозможности привить новой литовско-русской церкви унию, обратился в православие и чрез то стал вдвойне опасным для политики Москвы. Патриарх Дионисий I присоединил Григория к православию и за богатые дары не только признал его митрополитом литовским, но и всероссийским, потому что не считал законными московских преемников святителя Ионы, поставляемых без его ведома. Вместе с тем патриарх отправил своего посла не только в Литву, но и в Москву, и в Новгород, требуя принятия Григория, как законного митрополита и отвержения митрополита московского. Понятно, что, как только узнали на Москве о таком деянии патриарха Дионисия, великий князь Иван III Васильевич отдал приказ даже не впускать в московские пределы послов патриарха и митрополита Григория, а в Новгород, которому предстоял соблазн принятия литовского митрополита, великий князь Иван Ш написал архиепископу Ионе особое послание с увещаниями не допускать к себе Григория. Незаконность Григория здесь доказывается тем, что безбожные турки осквернили цареградские храмы, вследствие чего и православие греков "уже разрушилося," и что русская церковь отрекается теперь и от самого патриарха. "И мы ныне умыслили себе," пишет великий князь, "со своим отцом с митрополитом и со своею матерью с великою княгиней и со своею братьею и со своими богомольцы - со архиепископом и епископы и со владыками и со архимандриты и с честными игумены и со всем священством, да того ми посла патриарша, ни Григорьева и в свою землю впущать не велеть **не требую его, ни его благословенья, ни его неблагословенья, имеем его от себя, самого того патриарха, чюжа и отреченна."** - Вот те смелые слова великого князя, которые служат для нас ясным подтверждением формального разрыва между КПлем и Москвой, происшедшего из-за учиненной русскими церковной автокефалии. Новгородцы действительно не перешли на сторону митр. Григория, но с этим опасность для Москвы не миновала. Для новгородцев вопрос об отношениях к митрополитам - московскому и литовскому, прежде всего имел политический смысл. Так как у них появилась идея - найти защиту своей вольности от московских посягательств под властью польского короля, то, по связи с этим, снова забродила мысль и о церковном подчинении митрополиту Григорию. Правда, эта последняя мысль не разделялась большинством новгородцев, и в 1470 г. митр. Филипп писал в Новгород грамоту, в которой упрашивает жителей вольного города быть верными Москве, имея в виду на этот раз только политическую сторону дела. Но в том же году обстоятельства заставили его отправить в Новгород и другое послание уже против партии, имевшей намерение отдаться в церковную зависимость от митр. Григория. Партия эта проявила свою деятельность по поводу бывших тогда выборов преемника скончавшемуся владыке Ионе. Избранным оказался верный Москве Феофил. Но недовольные этим избранием затеяли интригу. Один из двух проваленных по жребию кандидатов - бывший ключник покойного Ионы, Пимен, заявил себя приверженцем короля, что он готов идти за посвящением в Литву, если они его поддержат. Смелые замыслы Пимена потерпели крах; народный самосуд учинил над ним жестокую расправу; к тому же и горячее послание митр. Филиппа, убеждавшие новгородцев, под страхом вечных мук, не отпадать от света православия к тьме латинской прелести, возымело свое действие. В церковном отношении жители Новгорода остались верными Москве. Однако, политические расчеты увлекли их

все-таки до подчинения польскому королю, с которым был заключен по этому случаю особый договор, ограждавший, между прочим, полную неприкосновенность православной новгородской церкви. Как только это произошло, великий князь Иван Васильевич ранним летом 1471 года двинулся с войсками на Новгород и сломил его вольность почти окончательно. Вместе с падением Новгорода прекратились для московского митрополита и особенные церковно-политические заботы об этом уголке его митрополии, хотя отголоски былой вольности еще долго продолжали сказываться в новгородской церковной жизни.

Имя митр. Филиппа I связано в истории московской митрополии с одним фактом внешнего характера, тем не менее в своем роде знаменитым, именно - с построением нового московского Успенского собора - этой всероссийской святыни. Старый Успенский собор, начатый постройкой пред самой смертью митрополита Петра (1326 г.), представлял собой весьма скромную по размерам церковь, вполне этим выражавшую тогдашнюю еще незначительную роль Москвы. Теперь же, спустя полтораста лет, счастливица судьбы - Москва имела все основания придать новый благолепный вид своей кафедральной церкви, который бы соответствовал ее новой высоте и славе. Была и внешняя для этого причина. Своды собора начали кривиться и его стены были подперты контрфорсами в русском вкусе, т.е. толстыми бревнами. Без капитального ремонта грозила опасность близкой катастрофы. Митр. Филипп решил построить собор заново. Идея постройки была та, чтобы новый храм превосходил своим объемом все другие русские храмы. Поэтому, хотя он был задуман по плану первенствовавшего тогда на Руси владимирского собора, но с прибавкой против последнего полуторных саженей во всех трех измерениях. Постройка была поручена московским мастерам и начата весной 1472 г. Кладку фундамента и стен нового собора; сначала повели вокруг старого и, только когда они были сложены в рост человека, старый собор был разобран до основания, а гробы митрополитов перенесены на новые места у новых стен, за исключением раки св. Петра, которая оставлена была на прежнем месте. Митрополит Филипп скончался 5 апреля 1473 г., когда собор был складен приблизительно до половины своих стен. Окончание постройки совершилось при его преемнике, Геронтие.

Геронтий (1473 - 1489 гг.).

Он был поставлен в митрополиты в Петров день 1473 г. из епископов коломенских. К весне следующего года стены и своды собора были уже готовы; принялись заканчивать главный купол, как вдруг 20 мая вся эта самодельная московская работа рухнула. Давления не выдержала прежде всего северная стена, в которой русские мастера нерасчетливо устроили полый ход на хоры; за ней повалилась западная стена и все своды. "Не разумеша силы в том деле," говорит летописец о доморощенных архитекторах, "известь жидко растворяху с песком, ино неклеевито, а внутрь того же камения малаго сбираху, да внутрь стены сыплюще да известию поливаху, яко же раствором тестенным, потому же не крепко дело: яко же тягина того камения потягнет в место, и правило стены извихляется." На помощь беде явился сам великий князь. Он совершенно отставил от дела посрамившихся москвичей и через своего посла, отправленного в 1474 г. в Венецию, постарался выписать итальянского архитектора. Даже простых рабочих наняли в Пскове, потому что тамошние каменщики пользовались хорошей репутацией, как перенявшие искусство у немцев. В следующем году приехал из Венеции архитектор Аристотель Фиоравенти (или, как советует произносить его фамилию о. Пирлинг - Фиораванти) и признал нужным уничтожить всю старую работу до фундамента включительно. Раки святых были унесены в церковь Иоанна Лиственичника, что под колоколами, и началась

сверху до низу новая строительная работа, оконченная к августу 1479 г. Этот, стоящий и доныне Успенский Собор, был торжественно освящен летом 12 августа 1479 г.

Происшедший при освящении инцидент, разыгравшийся в целое дело, не лишен характерности в истории русской митрополии. Московский великий князь, все возраставший в собственном самосознании, особенно под влиянием идей о переходе к нему власти византийских кесарей, что и фактически до некоторой степени произошло через брак его в 1472 г. с племянницей последнего из императоров, Зоей Палеолог - все чаще и смелее начинал вмешиваться в церковные дела. А митрополит, поставляемый князем, начинал понемногу терять свою прежнюю силу и независимость, какую в оно время сообщала ему связь с КПльским патриархом... После торжества освящения нового собора, недоброжелатели митрополита Геронтия - ростовский архиепископ Вассиан и чудовский архимандрит Геннадий, внушили князю, будто бы митрополит нарушил церковное предание, совершил крестный ход вокруг храма "не по солнечному всходу." Убежденный наушниками, князь заспорил с митрополитом. Спор, затихший в 1480 г. по случаю нашествия на Москву золотоордынского хана Ахмата, в 1481 г. снова возобновился. Князь прямо нападал на митрополита. Тогда последний удалился в Симонов монастырь и объявил, что оставит свой сан, если князь "не побьет ему челом" и не дозволит ему невозбранно продолжать совершать церковные хождения против солнца. За князя стояли только два вышеуказанных единомышленника, а на стороне митрополита Геронтия - большинство духовенства. В виду такого положения, великий князь нашел себя вынужденным, наконец, смириться перед митрополитом. Он отправил к последнему своего сына с приглашением - вернуться на покинутый святительский престол. Митрополит нашел этот шаг недостаточным для извинения великого князя и не принял высокого посла. Князь уступил до конца. Он отправился к митрополиту сам, извинился во всем и обещал в будущем полнейшее сыновнее послушание митрополиту. Митрополит Геронтий после этого вернулся на свой стол. В этом столкновении бросается в глаза, как смелое желание московского князя - быть хозяином даже в чисто духовных делах своей церкви, так, с другой стороны, и превосходящее в этом отношении значение авторитета митрополитов, еще не покоренного окончательно под власть своего государя.

Правда, в другом столкновении Геронтия с Иваном III Васильевичем еще в 1478 г. сторона, на которой стоял великий князь, осталась победителем. Дело было так. Личный враг Геронтия, ростовский архиепископ Вассиан, задумал подчинить своему полному ведению находившийся в его епархии Кириллов Белозерский монастырь, который исстари относился по делам административным, судебным, хозяйственным и вообще ктиторским к местному удельному князю верейско-белозерскому, каковым тогда был Михаил Андреевич. Митр. Геронтий, после судебного разбирательства возникшего недоразумения, выдал белозерскому князю "правую грамоту" на традиционное заведывание монастырем. Грамота эта открыта проф. Н. К. Никольским и в первый раз дает возможность представить данное дело в надлежащем освещении, которого не находим в тенденциозной записи летописцев. Архиеп. Вассиан написал к митрополиту протестующую челобитную против его решения. Митрополит стоял на своем. Вассиан апеллировал к великому князю. Личная просьба вел. князя не была уважена митрополитом. Тогда князь принял более энергичные меры. Приказал своим уполномоченным отобрать "правую грамоту" у Михаила Андреевича, а в Москве собрал епископов и архимандритов для пересмотра митрополичьего решения. Собор высказался против митрополита. Князь изодрал митрополичью грамоту и вместе с собором указал находиться Кириллову монастырю во власти ростовского архиепископа.

Несмотря на неоднократные столкновения с великим князем по вопросам церковного характера, митрополит оставался усердным и благим советником князя в делах

политических. Так, во время нашествия Ахмата в 1480 г. митрополит Геронтий вместе с архиеп. Вассианом и всем духовенством, как доблестные патриоты, воодушевляли осторожного князя на решительную борьбу с врагом христианской веры. Когда великий князь возвратился от своего войска в Москву, Вассиан и Геронтий встретили его отчасти укоризненными, отчасти наставительными речами, заставляя снова идти на театр войны. Князь повиновался, но вскоре в Москве были получены с реки Угры (Калужско-Смоленск. край) вести о намерениях князя просить у татар мира. Тогда владыки отправили к князю два специальных послания. Одно из них в смелом тоне, с одушевлением и литературным талантом было написано архиепископом Вассианом. В нем Вассиан делает вывод о необходимости свергнуть татарское иго из нового понятия о московском государе, как священной особе - представителе единого свободного христианского царства. Архиепископ разрешает великого князя от данной хану верноподданнической клятвы: "и мы прощаем, разрешаем, благословляем тебя идти на Ахмата не как на царя, а как на разбойника, хищника, богоборца; лучше солгавши получить жизнь, чем соблюдая клятву, погибнуть, т.е. пустить татар в землю на разрушение и истребление всему христианству - и уподобиться окаянному Ироду, который погиб, не желая преступить клятвы. Какой пророк, какой апостол или святитель научил тебя, великого русских стран христианского царя, повиноваться этому богостудному, оскверненному, самозванному царю?" Другое увещательное послание к великому князю написал митрополит Геронтий вместе со всем духовенством, хотя оно, вероятно, было несколько запоздалым, потому что написано в Москве 13 ноября, а Ахмат бежал со своей ордой еще 11 ноября.

Вообще же великий князь Иван III Васильевич не был в приязненных отношениях с митр. Геронтием и имел даже желание удалить его с кафедры митрополии. Но это были только первые несмелые замыслы московского великого князя - самовластно распоряжаться своими митрополитами, и потому на первых порах не увенчались успехом. В конце 1483 г. митр. Геронтий по болезни удалился в Симонов монастырь, предполагая совсем оставить митрополию. Болезнь, однако, скоро прошла, митрополит захотел снова вступить в отправление своих обязанностей. Тогда великий князь сделал было попытку устранить от дел Геронтия, но не решался на открытое беззаконие, и митрополит снова возвращен был на свой стол.

В правление митр. Геронтия московскую митрополию еще раз обеспокоили события на литовской митрополичьей кафедре. По смерти Григория Болгарина в 1472 г., там на его место успел взойти смелый тверской монах Спиридон по прозванию Сатана, который без рекомендации литовского правительства отправился в КПль и через султана Магомета II склонил патриарха Рафаила посвятить себя на литовскую кафедру (в 1476 г.). В Москве, видимо, снова убоялись по этому поводу влияния КПльских патриархов и включили в обетные грамоты, которые давались епископами митрополиту, обязательство не принимать митрополитов, посвященных в КПле.

Замечательным событием в истории русской церкви за время митрополитства Геронтия было открытие и разбирательство ереси жидовствующих, о которой будет речь ниже при обзоре внутренних сторон церковной жизни.

Митр. Геронтий скончался 28 мая 1489 г. Преемник ему был поставлен после длинной проволочки, тянувшейся более года. Естественно возникает предположение, что придворные сферы, зараженные тайным учением жидовствующих, вели интригу за проведение на митрополичий стол кандидата для них благоприятного. Результат интриги оправдывает нашу гипотезу. Поставленным в митрополиты 26 сентября 1490 г. оказался архимандрит Симоновского монастыря Зосима.

Зосима (1490 - 1494 гг.).

Он бал тайным последователем ереси жидовствующих. По иронии судьбы он должен был, тотчас же по своем вступлении на митрополичий престол, произнести соборное осуждение на своих единомышленников-еретиков. Когда было обнаружено его еретичество, защитники православия повели против него настойчивую борьбу. Как нравственная личность, митрополит Зосима не выдерживал канонической критики, и его легко можно было столкнуть с его высокого поста. Зосима был поклонник Вакха и очень распространенного тогда в Московской Руси содомского греха. Хотя великий князь в то время и был в мире с еретической партией, но должен был согласиться на удаление Зосимы с кафедры, которое произошло 17 мая 1494 г. На место Зосимы, опять после значительного промежутка времени, поставлен был в митрополиты 20 сентября 1495 г. игумен Троицкого Сергиева монастыря Симон.

Симон (1495- 1511 гг.).

Со времени митрополита Симона и при его ближайших преемниках, на судьбах русских митрополитов и вообще высшего церковного управления со всей определенностью отразилось влияние вновь слагавшихся чрезвычайно высоких взглядов московских государей на свою собственную власть. В развитии этих взглядов главное участие принимали церковные силы, и это было одной из важных сторон в исторической деятельности церкви. Мы оставили следить за развитием идеологии московской власти со времени поставления митрополита Феодосия (1461 г.). Теперь проследим вопрос далее, до царствования Ивана Грозного (1533 г.).

Возникшая у русских после Флорентийской унии и падения КПля идея о переходе прав и привилегий византийских императоров на московского князя нашла себе реальное основание и поддержку в браке великого князя Ивана III Васильевича (1462-1505) с племянницей последнего греческого царя Зоей Палеолог, переименованной в России в Софью. Имя Зоя сочтено было униатским. С этим браком московский государь как будто приобретал и формальные юридические права на византийскую корону. После императора Константина XII Палеолога, погибшего в 1453 г. при взятии КПля, в живых остались два его брата, Дмитрий и Фома, княжившие в Пелопонесе. Дмитрий, попавший в плен к туркам, умер в монашестве, не оставив после себя детей. Фома, не находя возможным держаться против турок в Морее, покинул свое княжество (деспотию) и искал защиты у Венецианской республики и в Риме; в Венеции он скоро скончался. Четверых его детей: Андрея, Мануила, Елену и Зою папа взял на свое попечение. Из них Мануил, спустя некоторое время, бежал к султану и перешел в мусульманство, Елена умерла, а Зоя и Андрей получили воспитание в Риме под руководством известного кардинала Виссариона, конечно в совершенно унинональном духе. Таким образом, наследниками византийской императорской власти оказались царевич Андрей и царевна Зоя. Зоя была уже сосватана за одного знатного венецианца, когда началось ее сватовство за князя московского - неизвестно по чьей инициативе - самой ли Москвы, как утверждает о. Пирлинг, или по предложению кардинала Виссариона, как думали прежде. В конце 1472 г. этот брак состоялся, а в 1473 г. венецианская сеньория писала Ивану III, что восточная империя, "за прекращением императорского рода в мужском колене должна принадлежать вашему высочеству в силу вашего благополучнейшего брака." Такое прямое признание наследнических прав за московским князем только по женской стороне, в то время как

был жив брат Зои Андрей, представляет некоторую, не разъясненную пока учеными, странность и походит несколько на лесть, особенно в устах пап и их агентов, завлекавших этим Россию к крестовому походу против турок. Так, напр., в 1519 г. посол магистра Прусского Дитрих Шомберг приглашал Василия III Ивановича вступить в коалицию против турок, "занеже султан турской вотчину великого князя держит" и если великий князь хочет "за свою вотчину константинопольскую стояти, и он имеет ныне пригоден путь." Осторожные князья московские не торопились буквально реализовать по чужим советам приписываемые им права на КПльское наследство, но не упускали случая использовать эту идею в целях возвышения авторитета своей власти. Несомненным признаком принятия идеи о КПльском наследстве московскими князьями служит усвоение Иваном III герба восточной Римской империи - двуглавого орла в качестве русского государственного герба. Может быть, по некоторой связи с этим, особенно после падения татарского ига (после 1480 г.), Иван Васильевич III первый из московских князей официально принимает титул "самодержца." Это - и оттиск с титула византийских басилевсов и термин специфически для русских ушей звучавший радостью полного освобождения от татарской неволи: "самодержец" это значило: "совершенно независимый, свободный белый от всякого подданства," indйpendant. Совсем иное значение в этот термин внесено было в России XX века. В международных сношениях с мелкими государствами он начинает настойчиво употреблять формулу: "Божиею милостию царь всея Руси," или "государь, великий царь всея Руси."

Василий III (1505-1533) имел, подобно своему отцу, особое попечение о возвышении имени русского государя. Один хронограф передает о нем, что он составил себе "особую титлу великия державы и тако в посольских грамотах и в летописных историях писать себе повелел, имже званьем в русской земли даже от великого князя Рюрика никто от рода их таковым самодержательством не писашеся и не нарицашеся яко же сице сей: "Божиею милостью царь и великий князь." Так на самом деле иногда называл себя и Иван III, но Василий Иванович начал пользоваться этим титулом настойчиво и систематически во внешних сношениях. Вероятно, вставал на Москве вопрос о торжественном провозглашении великого князя царем, потому что нам известно немало сплетен различных иностранцев о том, что будто бы Василий III намеревался выхлопотать себе королевский титул у папы.

Формальное объявление России "царством" было, однако, неизбежностью в недалеком будущем. Целый ряд литературных произведений свидетельствует, с какой яркостью и силой созрело у русского правительства и общества убеждение в переходе всемирно-исторической роли византийского христианского царства на Москву, которая, по благоволению Промысла, стала "Третьим Римом." Эту многознаменательную формулу в не совсем отчетливом виде употребил митрополит Зосима в 1492 г. В своем извещении о пасхалии на 8-ю тысячу лет он пишет: "и ныне прослави Бог - в православии просиявшего, благоверного и христолюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константина - Москве." Для раскрытия и утверждения этой формулы русскими книжниками конца XV и начала XVI вв. написано несколько специальных произведений.

Посольский толмач Дмитрий Герасимов написал "Повесть о белом клобуке," в которой он превозносит церковный авторитет Руси и неизбежно вместе с тем и ее политическое значение. Исходной точкой рассуждений автора служит уже разъясненная нами ранее идея передвижения единого православного христианского царства. Величайшая святыня - белый клобук потому переходит чудесным образом на Русь, что "ветхий Рим отпаде славы и от веры Христовы гордостью и своею волею; в новом же Риме, еже есть в Константинограде насилием агарянским такоже христианская вера погибнет. На третьем

же Риме, еже есть на русской земли, благодать Св. Духа возсия - яко," говорится далее в форме пророчества, изрекаемого папой Сильвестром, "вся христианская царства приидут в конец и снидутся во едино царство русское, православия ради. - Яко же бо от Рима благодать и слава и честь отъята бысть, такоже и от царствующаго града благодать Св. Духа отъимется в пленение агарянское, и вся святая предана будут от Бога велицей рустей земли во времена своя, и царя русскаго возвеличит Господь над многими языки, и под властию его мнози царие будут от иноязычных, и патриаршеский великий чин от царствующаго сего града такожде дан будет рустей земли во времена своя и страна та наречется светлая Россия, Богу тако изволившу прославити тацеми благодарении Русскую землю, исполнити православия величество и честейшу сотворити паче первых сих."

В Повести о белом клобуке представляется и мотивируется перенесение на Русь, как в третий Рим, церковной святыни. В целом цикле сказаний о Мономаховом венце тоже самое делается в применении к гражданской святыне - царским инсигниям, которые будто бы последовательно переходили из Вавилонского царства в Египет; оттуда в Рим, Византию, и, наконец, на Русь. Сюда относятся: так называемые "Сказания о Вавилонском царстве," "Сказание о великих князех владимирских" и, ближе всего, переделка последнего сказания - "Послание некоего Спиридона-Саввы о Мономаховом венце," писанное при Василии III не позже 1523 г. Как для создания Повести о белом клобуке, так и для создания Сказания о Мономаховом венце послужил опорой конкретный факт. Там белый клобук новгородских архиепископов, а здесь хранившиеся в казне московских государей парадные облачения: крест, золотая шапка, бармы. Вероятно, они в действительности когда-нибудь были приобретены в Греции, или получены оттуда в дар. Авторы наших сказаний постарались разрешить этот историко-археологический вопрос поэтическим путем. Нашли более всего подходящим приурочить получение указанных регалий к славному князю Владимиру Мономаху, родившемуся от греческой царевны и носившему прозвание в честь своего деда - Императора - Константина Мономаха. Константин Мономах будто бы и послал князю Владимиру царские инсигнии не в виде ничего незначащих подарков, а в знак "вольнаго самодержавства великия России." "И с того времени," тенденциозно утверждает послание, "великий князь Владимир Всеволодович назвался Мономахом и великим царем великой России, и с того времени этим венцом царским венчаются все великие князья владимирские, когда ставятся на великое княжение русское, как и сей вольный и самодержец царь великой России Василий Иванович."

Окончательную и самую сильную формулировку сложившихся в русском обществе представлений о новых правах и обязанностях русского государства и его самодержавных правителей дает старец псковского Елеазарова монастыря Филофей в своих посланиях к дьяку Мисюрю Мунехину и великим князьям - Василию III и затем Ивану III Филофей, как и его предшественник, выходя из представления о четырех мировых монархиях, которыми исчерпывается человеческая история, констатирует факт передвижения истинной церкви и императорской власти четвертой Римской империи из одного Рима в другой. Церковь православная, как апокалипсическая жена, бежала от "стараго Рима опресночнаго ради служения - в новый же Рим бежа, еже есть в Константин град, но ни тамо покоя обрет соединения их ради с латынею на восьмом соборе"; "и оттоле КПльская церковь разрушися и положися в попрание, яко овощное хранилище." "И паки в третий Рим бежа, иже есть в новую великую Русию." "Се есть пустыня, понеже святыя веры пусти беша, и иже божествении апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божия." Описанные судьбы церкви тесно связываются и с судьбами христианских государств. В настоящее время "вся христианская царства потопишася от неверных; токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит." Таким образом, русское царство есть единственное православное

царство во всем мире; оно, следовательно, и есть истинный хранитель сияющего во вселенной православия; оно же есть поэтому истинно богоизбранное царство, призванное до конца веков сохранить в чистоте веру Христову и вручить ее, как неизменную святыню, Богу в пору наступления вечного царства Божия" (Малинин, с. 533). "Внимай Господа ради," обращается Филофей к великому князю, "яко вся христианская царства снидошася в твое царство; посем чаем царства, ему же несть конца"; или иначе: "вся христианския царства снидошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти; уже твое христианское царство инем не останется." Отсюда само собой понятной становится и провиденциально-церковная роль русского великого князя. "Един ты," - пишет наш старец Василию III, - "во всей поднебесной христианом царь." Един есть православный великий русский царь во всей поднебесной," - говорит он в послании к Ивану Васильевичу, - "яко же Ной в ковчезе, спасенный от потопа, правя и окормляя Христову церковь и утверждая православную веру." Последним выражением ясно дается знать, что самая существенная функция царской власти - это защита веры и церкви Христовой. Великий князь московский поэтому является "браздодержателем святых Божиих престол святыя вселенския соборныя апостольския церквия Пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения, иже вместо римския и костянтинопольския просияла." Так выходило по логике Филофея; так же выходило и по мнению всех русских людей, разделявших его воззрения на провиденциальное призвание России.

Следовательно, представление о России, как едином в мире православном царстве, с естественной неизбежностью влекло за собой и византийское представление о русском государе, как полноправном хозяине в делах своей церкви. И замечательно, что эту точку зрения с особенным усердием развивал никто другой, как сами же представители церкви не к пользе, конечно, для интересов церковной, власти в будущем. Но в текущих исторических обстоятельствах был даже прямой повод - призывать русскую государственную власть к ближайшему участию в церковной жизни. Это необходимость борьбы с новоявленной ересью жидовствующих. Отправляясь от указанного конкретного повода, общим теоретиком церковно-политической власти московских государей явился борец против ереси - знаменитый волоцкий игумен Иосиф Санин. В своем "Просветителе, приглашая государей к наложению казней на еретиков, он обращается с следующим поучением к властям: "слышите цари и князи и разумейте, яко от Бога дана бысть держава вам, яко слуги Божии есте: сего ради поставил есть Вас пастыря и стража людем своим, да соблюдете стадо его от волков невредимо: **вас бо Бог в себе место избрал на земли** и, на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас, и меч Вышняя Десница вручи вам: вы же убо не держите истину в неправде - и не давайте воля злотворящим человеком," т.е. еретикам, потому что грех падает "на царя и на князя и на судия земския, аще власть дадут злотворящим человеком; о семь истязани будут от Бога в страшный день втораго пришествия Его." Таким образом, главное назначение царской власти сводится к охранению православия и благочестия, и именно ради этого светская власть получает божественное происхождение. Препод. Иосиф с особенной настойчивостью подчеркивает эту последнюю идею, доходя до чистого обожествления личности царя. На этот счет он цитирует следующий якобы завет царя Константина православному государю: "скипетр царствия приим от Бога, блюди, како угодити давшему ти того, и не токмо о себе ответ даси Богу, волю дав им. **Царь убо естеством подобен есть всем человекам, властию же подобен Вышнему Богу**"; и в другом месте: "**бози бо есте и сынове Вышняго**..." Эта формулировка достоинства государственной власти повторяется и целым рядом высокопоставленных в иерархии учеников Иосифа. Вот, напр., как выражается анонимный автор "похвального слова великому князю Василию"; "естеством убо телесным равен человеком царь есть, а властью же достоинства приличен Богу, иже надо всеми; не имать бо высочайша себе на земли - и не приступим есть человека высоты ради

земного царствия"; царь в полном смысле самовластен: "Бог не требует ни от кого же помощи, царь же - от единого Бога."

Из такой теории вытекал соответствующий практический вывод об отношениях московских государей к церковным делам. По словам Иосифа Волоколамского, высшая юрисдикция в церковной сфере принадлежит государю, потому что ему предал Бог "милость и суд, и церковное и монастырское, и всего православного христианства всея Русские земли власть и попечение вручил ему." А потому "царский суд святительским судом не посужается ни от кого." Царя другой писатель (Георгий Скрипица) в 1503 г. признает высшей апелляционной инстанцией даже на суд собора и патриарха: "аще ли патриарх с собором изобидит кого не по правилом, ино царь разсудит их по правилом свв. отец и отмстит виноватому."

Напрасно поэтому в русской церковной литературе делались, параллельно с вышеизложенной яркой теорией авторитета государственной власти, попытки поставить авторитет священства выше царства. Московские государи уже крепко забрали в свои руки оружие, данное им самими же представителями церкви, и начинали все смелее и бесконтрольнее пользоваться им в своих видах. С этих пор история взаимоотношений властей церковной и государственной уже навсегда и вполне решительно склонилась к перевесу государства над церковью.

Теперь, после представленных доказательств роста самосознания и власти московских государей в конце XV и начале XVI вв., для нас будет уже вполне понятен характер взаимных отношений высшей церковной и государственной властей за этот период времени. Так, избрание митрополита Симона, по-видимому, произошло всецело по воле великого князя Ивана III Васильевича и только формальным образом было обставлено участием собора епископов, а при посвящении Симона в митрополиты впервые был введен особый церемониал, имевший целью придать чину поставления тот же вид, как в КПле совершалось поставление патриархов, и наглядно показать, что митрополит заимствует свою власть от государя. Церемониал этот был таков. После соборного наречения нового митрополита и представления его государю во дворце, государь со свитой провожал его в Успенский собор для поклонения святыням, а оттуда на митрополичий двор; только в западных дверях митрополичьего двора великий князь передал новонареченного митрополита епископам, подчеркнув этим свое первенство в деле его избрания. При самом посвящении, по окончании богослужения, когда наступил момент возведения новопоставленного митрополита на митрополичье место, великий князь сам вручил ему символ власти - пастырский жезл и свое право инвеституры опять выразил в следующей краткой речи: "Всемогущая и Животворящая Св. Троица, даруюшая нам всея Руси государство, подает тебе сий святый великий престол архиерейства, митрополию всея Руси - жезл пастырства, отче, восприими и моли Бога о нас и о наших детях и о всем православии."

Все эти обряды и формулы почти буквально скопированы с византийских, и потому в них следует видеть сознательную цель - закрепления за великим князем канонических прав византийского басилевса. Так, уже давая указ о соборе для выбора нового патриарха, басилевс писал: "Преосвященные митрополиты... желание и определение царства моего состоят в том, чтобы вы произвели выборы вселенского патриарха. Итак, собравшись в назначенном месте и призвав благодать Всесвятого Духа, подайте о патриархе голоса, согласно издавна господствующему относительно этого церковному чину и обычаю, и о том, что вы сделаете и постановите в собрании после совместного, при помощи Божией, обсуждения, **доложите и сообщите моему царству, дабы и оно, насколько рассудит, определило об этом то, что и ему покажется подходящим и соответствующим**.

Сделайте это заботливо и немедленно, как определяет и объявляет вам мое царство настоящим повелением." Затем следовала церемония "наречения" предизбранного, **сначала во Дворце** со словами басилевса: "Божественная благодать и **наше от нее царство предназначает** (προβάλλεται) сего благоговейнейшего в патриарха КПля." В XIV-XV вв. уже во дворце басилевс вручал ему жезл с еще более властными словами: "Святая Троица чрез царство, от Нее дарованное нам, производит тебя в архиепископа Константинополя, нового Рима и вселенского патриарха." Уже в храме при самом посвящении басилевс снова выступает в роли "ставящего" патриарха, произнося формулу: "Св. Троица, даровавшая мне царство, ставит тебя προχειρίζει = "проручествует" (как при хиротонии) в патриарха Нового Рима."

Ясно, что русский чин, начиная с поставления митр. Симона, скопирован с византийского во имя канонической идеи православного царя, в нем воплощенной.

Свой царский авторитет в делах церкви великий князь Иван III Васильевич проявил в созвании собора 1503 г. по вопросу о совершенном прекращении ставленических пошлин. Постановление соборное написано также от лица великого князя: что он, поговорив с митрополитом и с епископами "уложил" и "укрепил": не брать им впредь ни в каком виде пошлин от поставления. Другой приговор того же собора, запрещавший служить в миру вдовым священникам и диаконам, совершать литургию священникам на другой день после пьяного состояния и жить вместе монахам и монахиням в одних и тех же монастырях - опять составляется при участии великого князя: "митрополит с епископами, поговорив с великим князем, улогают и укрепляют" быть тому-то и тому-то... В заключение соборных заседаний Иван Васильевич сделал опыт поставить на очередь вопрос о секуляризации недвижимых церковных имений; но его попытка разрешить вопрос в свою пользу была еще исторически преждевременна и потому безуспешна; тут он должен был уступить митрополиту и собору.

Однако нам известен из времени правления митр. Симона еще один частный факт, который показывает, что великий князь - уже преемник Ивана III, Василий III (1505-1533 г.) - пользовался своим царским авторитетом в делах церкви достаточно широко. Разумеем историю столкновения знаменитого Волоколамского игумена Иосифа Санина со своим епархиальным владыкой, новгородским архиепископом Серапионом. Удельный Волоколамский князь Феодор Борисович начал бесцеремонно, под всякими предлогами, эксплуатировать и грабить достояние основанного и благоустроенного Иосифом монастыря, чем наконец вывел строгого и честного игумена из терпения; Иосиф решился перейти со своим монастырем под гражданский патронат великого князя. Приняв такое намерение, Иосиф отправил одного из своих старцев к своему владыке Серапиону за благословением на задуманное предприятие. На несчастье, в новгородской области тогда свирепствовало моровое поветрие. По дорогам расставлены были кордоны с строгим приказом никого не пропускать к Новгороду, и посол Иосифа должен был возвратиться обратно, дойдя только до Торжка. После этого Иосиф обратился с ходатайством к митр. Симону, чтобы он склонил великого князя принять его под свое покровительство, а разрешение на то у своего архиепископа обещался выхлопотать тотчас же по прекращении в Новгороде болезни. Великий князь Василий Иванович, ревнивый поборник прерогатив своей власти, был очень расположен к ее защитнику и панегиристу - игумену Иосифу и немедленно согласился взять его монастырь под свое ведение. Дело было оформлено приговором митрополичьего собора и боярской думы (1507 г.). При этом великий князь сам обещался исхлопотать Иосифу благословение епархиального архиепископа. Полагаясь на слово государя, Иосиф замедлил с извияением пред Серапионом, а между тем Волоцкий князь в компании с врагами Иосифа успел подкупить новгородских архиерейских чиновников и крайне вооружили против него Серапиона. По

прекращении моровой язвы в новгородской области, Иосиф все-таки поспешил было отправить к Серапиону инока для объяснений. Но разгневанный архиепископ не хотел даже и разговаривать с последним. А великий князь не исполнил данного Иосифу обещания; отговариваясь забывчивостью, он, конечно, в действительности просто не хотел никому давать отчета в принятом им на себя патронате над Волоколамским монастырем. Такое принятие монастырей под свое покровительство он причислял к своим земским делам. Следствием всего этого было то, что Серапион наложил на Иосифа и его монастырь церковное отлучение. Иосиф апеллировал на суд Серапиона к митрополиту и великому князю. Самолюбивый Василий Иванович почувствовал, что архиепископским отлучением задевается его самодержавная воля. Немедля приказал он собраться собору, на который вызван был Серапион. Еще до прибытия последнего, т.е. до выслушания его объяснений, вопреки правилам, вероятно, по настояниям князя, собор разрешил наложенную на Иосифа клятву. Явившийся на собор Серапион высказывал одно оправдание себе, что он волен в своем чернеце; волен вязать его и разрешать; великому князю также отвечал дерзновенно и неуважительно. Собор наложил на него самое строгое наказание, лишив его архиерейства и передав самого отлучению (со ссылкой на 134 пр. Карфаг. собора) за неправильно учиненное отлучение Иосифа. Общественное мнение на Москве было решительным образом настроено против такой жестокой кары, постигшей Серапиона, и, обходя главного ее виновника - великого князя, обрушилось на Иосифа, который будто бы силой своей казуистической диалектики умел так направить дело. Иосифу приходилось оправдываться в особых посланиях даже пред своими друзьями, причем он откровенно ссылался, как на последнее оправдание, только на авторитет московского государя: "Яз бил челом тому государю, который не точию князю Феодору Борисовичу да архиепископу Серапиону, да всем нам общий государь, - ино всея русския земли государем государь, которого Господь Бог устроил в свое место и посадил на царский престол, и суд и милость предастъ ему, и церковное и монастырское и всего православного христианства всея русския земли власть и попечение вручил ему, И чтобы яз иному государю бил челом, ино бы то яз не гораздо учинил. И яз того ради такого государя нашел, которого суд не посужается."

Живейший вопрос для Московского богословия.

Оценка личности, деятельности и идейного творчества преп. Иосифа имела своеобразную судьбу в русской историографии и, в частности, у историков русской церкви, включая и остро критического Е. Е. Голубинского. Все церковные историки, естественно, воспринимая камертон суда самой церкви, канонизовавшей преп. Иосифа наравне с его богословским антагонистом, преп. Нилом Сорским, и не думали как-то критически ниспровергать самую доктрину пр. Иосифа о государственной власти, ибо она для церковного предания была извечной, привычной, своей собственной. Историкам церковным в особенности было не к лицу мазать ее черной краской. Но вот в историографии светской, начиная с волтерьянствовавших историков XVIII в. Щербатова и Арцыбашева, вошло в моду поругивать пр. Иосифа за апологию возраставшей до неограниченности власти в князей и царей московских. Даже Карамзин не избежал заражения тонами подобных оценок. Но с половины XIX века, когда русская общественная мысль нашла себе удобное и излюбленное русло в литературной критике и журналистике, началась ярко выраженная переоценка исторических фигур пр. Иосифа и Нила. И она стала до навязчивости как бы обязательной для всякого "просвещенного читателя." Объективный историзм устранен. Внушается, якобы самоочевидная порочность точек зрения пр. Иосифа В. на все церковно-государственные взаимоотношения и, наоборот, канонизуется и выдается за единственно будто бы для

христианства нормативную мироотрешенная, внегосударственная пустынническая позиция пр. Нила. В этом одностороннем выборе между двумя богословскими умонастроениями, на самом деле одинаково оправданными и освященными церковным преданием и византийской, и всей древнерусской церкви, и состоит то искажение, та богословская кривизна, которую сознательно и умышленно приняла светская, университетская и популярная история русской литературы с эпохи Белинского. Особенно заразительно талантливо выразил эту оценку в своем увлекательном курсе истории русской литературы академик А. Н. Пыпин. С той поры, 70-х годов XIX в., эта "пыпинская" оценка стала заразительно всеобщей, повлияла на суждения и некоторых духовно-академических публицистов. Но не приличествует нам - русским православным богословам сбиваться на суждения пусть и достопочтенных по научности, но антирелигиозно мыслящих авторов. Критерий канонизации дает нам указание - оценивать всю систему пр. Иосифа положительно. Конечно, по существу, по духу, а не по букве и не по мелочам.

Появление на поприще московской церкви конца XV - нач. XVI в. фигуры Иосифа Волоколамского должно быть признано фактом весьма симптоматическим. Изжив 250-летнее татарское иго, ведущее из русских племен, собравшись около Москвы, достигло того, что в новое время называется имперским самосознанием. Дерзнув отбросить греческий соблазн унии с Римом (это дерзновение веры), Москва решилась логически и на меньшее (дерзновение каноническое) - стать де факто автокефальной. При всей формальной скромности и осторожности Москвы, при твердом признании за греками исторического примата, новоявленные идеологи этой, отныне совершенно независимой и свободной Москвы этим могли бы и удовлетвориться, на этом и остановиться. И вот то, что они на этом не остановились, а смело двинулись в неожиданную ширь и даль, не смущаясь недвижностью мысли у других собратьев по православию, - этот именно инстинктивный позыв к дерзновенно смелой разгадке своего русского призвания в масштабе всемирной истории и стал навсегда признаком безошибочности претензий - утверждать провиденциальный переход на Московское православное царство ведущей роли вечного Рима, ставшего теперь, после падения Второго Рима - Римом Третьим и Последним.

Эта гордая формула еще не зазвучала в устах Иосифа, помогавшего старейшему борцу против ереси жидовствуюших - Геннадию, архиепископу Новгородскому. Это были люди одинаково домоседливые, не переступавшие границ русского мира. Но у них под рукой был земляк, Димитрий Герасимов, для посольских задач овладевший латинским языком. Его то и мобилизовал Геннадий для обогащения в кругах римо-католических полемической против жидовства литературой. К этим латинским пособиям советовал Геннадию обратиться и хорват Вениамин, проживавший в торговом Новгороде и горячо помогавший своими советами и переводами вдохновенному новгородскому владыке. После двухлетней командировки в Италию, Д. Герасимов вернулся, обогатившись тогдашней латинской ученостью с написанным им сказанием о переходе Белого Клобука из Рима через Царьград в Новгород. Вот из уст Димитрия Герасимова и зазвучала впервые на Руси теория о переходе на нее всемирной миссии I-го Рима через Рим II-й, павший Царьград, на Россию, как на Рим III-й.

Друзья Д. Герасимова, Геннадий и Иосиф, как домоседы, еще не усвоили себе этой формулы. Но она нашла на Руси в ближайшем же поколении вдохновенных и властительных проповедников.

Приступая к изображению личности и деятельности преп. Иосифа Волоцкого, старый исследователь И. Хрущов невольно вспоминает предание о Пересвете и Ослябе, - этих

богатырях в иноческой одежде: "Эпический тип богатыря донесла до нас устная народная поэзия. Исторический же тип основателя монастыря сохранила нам наша письменность." Это полу поэтическое признание очень трезвого и делового исследователя обнаруживает в нем чуткого историка, отмечающего некий важный историософский фон в судьбах северно-русского монашества. Его творцы и вожди являют собой не просто трудолюбивых пахарей, бороздящих по преемству праотеческую ниву, а богатырей новаторов, открывающих новые земли.

Историческая трагедия татарского разгрома Руси внесла неожиданные последствия не только в жизнь русской церкви, но и в построение самого корпуса национальной государственности. Территориальная база южной киевской государственности как бы обмелела. Массы населения, спасаясь, отхлынули в северо-западные лесные просторы, своим этническим превосходством и превосходством государственной культуры покоряя и ассимилируя себе тамошнее финское население. На фоне этого общего факта татарская оккупация естественно слабела, а вместе с тем и легализовала этот факт самосохранения русского племени, облекшийся в формы, соответствовавшие религиозному мировоззрению азиатских завоевателей. Для тех без всяких ограничений все профессиональные общины монахов и богомольцев были людьми самым своим существованием завоевавшими себе право не нести государственного тягла, военного и податного. Их государственная служба была службой молитвенников за государство. В эти восточно-молитвеннические одежды и по расчету, и по инстинкту в значительном своем проценте и облеклось все русское население северо-восточной Руси татарского времени. Мирское, земледельческое население окружало скромного отшельника-молитвенника, помогало ему отстроить себе самый примитивный монастырский дворик, обслуживало его физическое существование и являло собой пред лицом татарских баскаков (сборщиков податей) привычную для них картину буддийского монастыря, обслуживаемого примыкающим к нему населением и за это освобождаемого от излишнего налогового бремени государства азиатского, теократического. Статистически бурный, былинно-сказочный рост и размножение северно-русского монашества в значительной мере создан этой азиатской мимикрией северно-русского племени по инстинкту самосохранения пред азиатскими завоевателями. Разумеется, не будь у этого северно-русского, так называемого великорусского, племени большой жизненной силы в глубине его природы, то ни это бегство от татар в леса и холод, ни это монастырское приспособление, конечно, сами по себе не создали бы ничего значительного. И количественные и качественные культурно-государственные последствия этих обоих исторических предпосылок не произвели бы ничего яркого, веского и значительного. Но факт тот, что это веское, яркое и. значительное стало историческим явлением, исключающим всякое сомнение в его случайности или искусственной заменимости чем-то другим, внешне с ним сходным. Мы разумеем бессильные и искусственные историософские попытки - в корне перестроить схему и план общей русской истории, попытки светского украинизма и церковного униатизма приставить весь огромный корпус безыскусственно, естественно разросшегося тела российской государственной, и общей, и христианской культуры, к исторически, конечно, подлинной, но ставшей малой и естественно умаленной, голове начальной киевской южнорусской государственности. Имеем в виду типичное выражение этой дефективной историософии в известных по учености, серьезных построениях профессора Грушевского для истории общей и профессора Амманна для истории церковной. Проф. Грушевский превратил голову великой истории в "Историю Украни-Руси," а проф. Амманн в "Восточно-европейскую Церковную Историю." Историософская неудача этих попыток сопротивления необратимому, неустранимому факту примата Великой России очень поучительна. Эти опыты избавляют всех будущих историков России от сомнений в нормальности именно имперской схемы ее построения.

На фоне такой общей предпосылки мы приступаем к характеристике деятельности преп. Иосифа Волоцкого потому, что не только "гордый взор иноплеменный" естественно часто не видит ценностей специфически русских, но даже и "взор русский," видя, не приемлет по этой же "западной" слепоте.

Предки Иосифа были выходцами из Литвы, носили фамилию Саня. Отец Иосифа был владельцем села и нескольких деревень около Волока Ламского. Характерна родословная Иосифа, которую нам дают его близкие сподвижники и родственники, монахи Савва Черный и Досифей Топорков. Уже дети главы рода Иосифова, переселенца из русских пределов Литвы, по прозвищу Саня, здесь, в будущей Великороссии, кончают жизнь в черных ризах. Сын Сани, Григорий, стал иноком Герасимом, а жена его монахиней Ириной. Это были дед и бабка Иосифа. До пострижения они родили сына Ивана - отца будущего Иосифа, так что Иосиф смолоду по мирскому имени был Иваном Ивановичем (т.е. символически типичным великороссом). Но и родители его - Иван и Марина, потрясенные иночеством сына, сами кончили жизнь в черных ризах.

Мать стала инокиней Марией в женской обители св. Власия в Волоколамске. И все сыновья их, вслед за Иваном-Иосифом, ушли в монашество. Получилась как бы семья древнерусских богатырей во иночестве. Брат Иосифа Акакий, ставший с юности монахом в том же монастыре Пафнутия Боровского, сделался затем епископом Тверским (1525-1546 гг.), в этом звании покровителем и ценителем знаменитого Максима Грека. Брат Вассиан был (в 1506-1515 гг.) энергичным архиепископом Ростовским и Ярославским. Брат Елеазар умер монахом. Можно предполагать, по синодику Иосифова монастыря, что монашеское имя Евфимия обозначает именно его - Елеазара. По вероятному предположению И. Хрущова (стр. 26), Елеазар и был отцом Досифея и Вассиана, приобретших фамилию Топорковых. В надписании надгробного слова преподобному Иосифу Досифей и Вассиан названы братаничами (= племянниками) Иосифа. Вассиан потом стал епископом Коломенским. И Досифей и Вассиан оба были иконописцами, помощниками знаменитого иконографа Дионисия, ученика Андрея Рублева. Все это - творческая аристократия духа северно-русского племени, облекшаяся в черные ризы. Подводя итог, Хрущов насчитывает в известном нам круге родни Иосифа 14 имен мужских - иноческих и только одно - мирское. Из всех четырех имен женских - все монашеские. Сам Иосиф с детских лет, как принято было в этой среде, открыто повлекся к монашеству. По близости в Боровске был уже притягательный лик основавшего там монастырь Пафнутия. Сам Пафнутий был татарского рода из семьи баскаков, т.е. сборщиков татарской дани. Дед Пафнутия крестился, родители Пафнутия были уже оседлыми вотчинниками сельца Кудинова около Боровска. Такое почти отожествление быта мелких землевладельцев и строителей монастырей было типичным и широко распространенным бытовым явлением всего великорусского севера. Пафнутий строил монастырь хозяйственно и общежительно. Окружные княжеские семьи, и сам недалекий Московский князь Иван III, идя вслед за народной молвой, приезжали нередко к Пафнутию и говеть и причащаться. Окружные местные князья не прочь были взять монастырь под свой патронат. Никто другой, как родной брат Ивана III Московского, князь Борис Васильевич Волоцкий хотел взять обитель Пафнутия в свое ведение. Но Пафнутий сам бил челом великому князю Ивану III, чтобы тот взял его монастырь под свою державу. И Иван III это сделал. Семейное предание московских царей и при Грозном считало Пафнутия Боровского патроном царской семьи. Родившийся в 1439-40 году в соседнем семействе Саней мальчик Иоанн, в монашестве Иосиф, отдан был учиться монаху Арсению, быстро преуспел в грамоте и стал усердным чтецом церкви. Он начал с этих лет бояться житейских удовольствий, дружа лишь с соседом, "вельможным отроком," князем Борисом Кутузовым, который впоследствии сам постригся в монашество с именем Авраамия, когда Иосиф уже создал свой монастырь. С позволения

родителей, юноша Иосиф пошел знакомиться в окрестные монастыри с намерением включиться в их жизнь. Строгий идеалист пережил острые разочарования. Услышав о старце Варсонофии в Тверской земле, юноша Иоанн пришел туда и был поражен грубыми препирательствами и мужицкими ругательствами в трапезе монастырской. Старец Варсонофий понял строй души юного искателя и прямо сказал ему: не тебе жить в здешних монастырях, направляйся в Боровск к старцу Пафнутию. Там впечатления были другие. Старика Пафнутия юный искатель подвига застал за рубкой дров и складом их в поленницы. Когда работа кончилась, двадцатилетний Иоанн в восторге умиления и в слезах бросился к Пафнутию, прося его постричь, что мудрый Пафнутий немедля и сделал. Как ни чтили родители Иоанна, ныне Иосифа, благочестивую настроенность своего сына, но были все-таки потрясены его уходом из мира. Отца даже разбил паралич; тот лишился движения рук и ног. Пафнутий и братия горячо посочувствовали этой семейной и вместе духовной драме. Они послали матери коллективное утешительное письмо. А параличного отца дозволили взять в келью Иосифа, где сын-монах еще целых 15 лет ухаживал за своим параличным отцом. Так мудро сочетали они монашество с подвигом человеколюбия и естественной любви. Сильный и работоспособный Иосиф, пройдя период физических работ в монастыре в поварне, в пекарне, на трапезе, на кормлении странных и голодающих, не мог не быть замечен и приближен к послушанию, наиболее ему подходящему. При своей благолепной наружности, при своем внушительном взгляде, Иосиф обладал звучным голосом для чтения и пения в церкви. Сверх этого он обладал обширной начитанностью и удивительной памятью, держа святые писания "памятью на краи языка." Биографы - очевидцы повествуют: "Бе же у Иосифа в языце чистота, и в очех быстрость, и в гласе сладость, и в чтении умиление, достойно удивлению великому: никто же бо в та времена нигде таков явися." Другой пишет: "в церковных песнословиях и чтении толик бе, якоже ластовица и славий доброгласный услажаше слухи послушающих, якоже ин никтоже нигдеже." Неудивительно, что Москва, т.е. великокняжий двор, проведала об Иосифе. Он был поставлен в иерейское звание и по воле великого князя назначен преемником скончавшегося Пафнутия, приняв игуменское поставление от рук самого митрополита Геронтия

Не всем пафнутиевским монахам нравился новый начальник. Иосиф не скрывал, что считает своим игуменским долгом изменить благодушный пафнутиевский, да и вообще господствующий, уставной хаос монастырской жизни и ввести строгое общежитие по типу монастырей Востока и св. Горы - Афона. Для Иосифа не было, конечно, секретом господствующее сопротивление этому плану коренных Пафнутиевцев. Ближайшие жизнеописатели очевидцы говорят о возникших "в братии несогласиях, пререканиях и сопротивлении игумену." "Поручив монастырь первым от братии," Иосиф удаляется в путешествие по другим монастырям для собирания практических наблюдений о возможностях осуществления монашеского идеала. Верная ему братия посоветовала путешествовать инкогнито, под видом ученика при старце Герасиме Черном, командированном братией для этой роли. Москва была смущена этим кризисом и этой секретностью. Пафнутиевские монахи, пустив слух, что Иосиф где-то по дороге убит, просили великого князя назначить им другого игумена. Князь отказал, ожидая возвращения Иосифа, что и произошло меньше, чем через год. Скрытая монашеская оппозиция не смела и поднять вопроса о неугодности ей Иосифа. Но и он решил быть реформатором не здесь, а на новом, свежем месте: "не могий терпети от помысла: возгореся бо сердце его огнем Св. Духа." Он решил поселиться на диком месте и "тамо общее жительство обновити." Иосиф искал не абсолютного одиночества, ибо пошел и в пустыню не для созерцательного пустынножительства, а для организации монашеского общежития, соответствующего идеалу общежительного строя. Поэтому сразу сговорился на секретном совещании со своими избранными старцами, что они примкнут к нему тотчас же, как он найдет новое место. И он избрал для этого опыта свежее место не "за

горами - за долами," а, можно сказать, в двух шагах от своей родины, вотчины Саниных. Область эта была в ведении местного Волоцкого князя Бориса Васильевича, родного брата великого князя Московского Ивана III, который ценил и выдвигал Иосифа. В интересах Иосифа было избежать и тени конфликта с высоким покровителем. Вместе с кн. Борисом отправился Иосиф на поиски места, на котором стоит Волоколамский монастырь и до наших безбожных дней. И бор, и озерко, и болото, - все было еще в безлюдном, нетронутом состоянии. По плану твердо организованного общежительного монастыря Иосиф и не замышлял единоличного келейничества. По его глубокому пониманию монастырь - это была одна из центральных клеток общежития православного народа, включенная в систему других невраждебных, а родственных ей, социальных клеток всего крещенного народа. Нужно было действовать не единолично, строя одному себе "келью под елью." Князь Борис был человек того же мировоззрения и того же плана строительства народной жизни. Дело общее. Нужны были рабочие силы для расчистки девственного леса. Нужны были плотники для постройки деревянной церкви, келий и служебных хозяйственных пристроек. Населения под рукой не было. Князь дает рабочие руки и обещание поначалу кормить первую семью подвижников и молитвенников. Начинается и духовный и плотяной технический созидательный труд. Подвиг уставного молитвенного жития и почти сверхсильного упорного физического труда. Пока мельницы еще не воздвигали, мололи примитивно, как в Палестине, ручными жерновами. Неутомимым физическим работником был сам Иосиф. На слух о новом строительстве потянулся народ.

Какой-то бродячий монах, пораженный, что Иосиф мелет рожь своими руками, кинулся к нему с удивлением: "что ты делаешь, отче, оставь это мне" и заменил Иосифа, но сразу изнемог, понял какая это трудная работа и признался: "не перемолоть мне игумена." По создавшемуся экономическому строю и быту, при труде и властном управлении строительного игумена, дело хозяйственного строительства нормально развивалось. С самого начала основания этой Волоколамской обители в 1479 г., князь Борис Васильевнч дал в собственность ново основанному монастырю деревню Спировскую. А она была отчиной родителей Иосифа. Очевидно, это было родовое имение Саниных и оно раньше отошло, в силу пострижения родителей и братьев Саниных, в ведомство князя. А теперь оно, по сохранившейся до нас уже в печатном виде грамоте, даровано монастырю. Характерно для монашеского мировоззрения Иосифа и местного князя не отречение, отвержение и бегство прочь от родного клочка земли, а посвящение этого земного блага Богу и церкви. Это положительное отношение к земному благоустройству (ныне сказали бы это - "христианская экономика и политика"), есть простое бесхитростное (без богословских обобщений) древнерусское строительство "Града Божия" на земле в нашей национальной истории. Все святые цели его и весь священный план его отменены эпохой Петра Великого и заменены внерелигиозным утилитарным пониманием задач государства и культуры. А здесь, в строительстве пр. Иосифа мы находимся еще в мире глубокого русского теократического средневековья.

Итак, жизнь и рост монастыря типологически развиваются. Возрастают: приток братии и пожертвования, за молитвы и за помин души дарителей новых хозяйственных владений. Иосиф должен был судить и рядить, определять для управления деревнями приказчиков из своих монахов. Через шесть лет главная церковь перестроена уже в каменную, украшенную иконами и стенной живописью самим, признанным новыми историками искусств "великим," Дионисием при соучастии двух племянников Иосифа, братьев Топорковых, Досифея и Вассиана. Сам Иосиф потом похвалялся, что общая ценность нового храма с его инвентарем выросла в ценность, превышавшую тысячу тогдашних рублей. Так росли почти сказочно северные монастыри, так разрасталась и крепла вся Русь.

Кроме дружественных связей с местной княжеской семьей и с великокняжеской московской, Иосиф привлек к своему строительству дружественное расположение и нового архиепископа Новгородского Геннадия (с 1485 г.). Отдаленный от Новгорода Волок входил, однако, в пределы Новгородской архиепископии. Материальный строительный и землевладельческий рост монастыря на наш взгляд сказочно развивался. Сам Иосиф в письме к другу говорит - как рост имущества монастырского быстро увеличивался от притока имущих и знатных новых постриженников; "добрые люди от князей и бояр и от детей боярских и от торговых людей. И они, господине, давали много, рублев по 10 и по 20, а иные по 30, а иные рублев по 50, а иные по 100, а иные по 200, а только того, господине, считати не на одну тысячу рублев дали, а восхочешь, господине, и ты посмотри о том в синодике нашем." Из этого и других писем Иосифа узнаем, какие вклады притекали и натурой. Иные жертвовали зерновым хлебом, готовой мукой, дарили скот, особенно рабочих лошадей. Дарили рухлядь, оружие, сбруи, седла, посуду. Титулованные и имущие люди обогащали монастырь не просто попутно и изредка, облекаясь сами в черные одежды, но и героически, с энтузиазмом. Так, например, Ростовский князь Андрей Голенин сначала часто являлся к Иосифу послушать и поучиться у него. Его чувствительная душа уязвлена была перспективой страшного суда и вечных мук. Он уже начал вести жизнь самоотречения, прощал обиды, был милостив со своей прислугой, раздавал милостыню. Но размах его героической воли требовал большего. Вдруг он приезжает в монастырь с толпой слуг в парадных одеждах и на лучших конях с серебряными украшениями. Игумен и братия стояли в церкви. Князь поспешно входит в церковь и тут же бросается игумену в ноги, прося безотлагательно снять с него нарядную одежду и облечь в убогую монашескую, постричь его тут же не выходя из церкви. А князь все свои драгоценности, все, что не только на нем и с ним, но и все свои имения, три села со скотом и инвентарем, отдает сюда же в монастырь Пресвятой Богородице. Иосиф, сам натура героическая, с восторгом тут же постригает его, нарекая князя Андрея именем Арсения, "и вместо брачных риз черными его облече, и мних за князя именовася," т.е. упразднил и имя его и княжеское звание. Свита, стоявшая вне церкви, ничего не знала. И вдруг выходит к ней один из братий с объявлением: их князя Андрея больше уже нет, а есть инок Арсений. Он отпускает их всех на свободу. Красноречивый агиограф повествует, что при этом объявлении "стрелы пронзили сердца" свиты. Монахи пытаются утешить, приглашают на трапезу, но те отказываются от угощения. Вскоре некоторые, из особенно любивших князя, по его примеру, тоже пришли в монастырь. Довольно быстро собралась около Иосифа в монастыре толпа разнообразных подвижников. То были люди и родовитые и простые. Таков был Дионисий трудолюбец, из князей Звенигородских. Работал он в пекарне за двоих и сверх того ежедневно клал по три тысячи поклонов. Одним из позднейших постриженников Иосифа был Нил Полев, из рода князей Смоленских, "светлейший в синклите державного владыки Волоцкого." Сообщая нам о трудных послушаниях знатных постриженников, жизнеописатель Иосифа отмечает "худость" их сукняных риз наряду с иноками из простого звания, о которых сообщает, что такой-то "от простыя чади," или "в мире тяжарь бе" (т.е. крестьянин, "тянувший" борону и соху). Принимал в свой монастырь Иосиф и холопов и рабов, и защищал их от их владельцев. Житийные материалы создают картину целого потока приходящих к Иосифу грамотных, читающих, тогдашних интеллигентов, "многих бояр от палат княжеских, многих воевод и честных воинов, приходящих к Иосифу слушать его беседы от писаний." Тон переписки Иосифа с ними меняется по существу дела. Тон почтительный с формулой "господине и госпоже" и строгий, обличительный к княгиням и вельможам, когда это Иосиф находил нужным. Обобщая, автор жития его пишет: "Вся же тогда Волоцкая страна к доброй жизни прелагашеся." Усиление благочестия подымало и уровень трудовых достижений: "и мнози тяжарие (т.е. пахари) стогы своя участиша и умножиша жито себе, и беаше Иосиф во всей стране той яко светило сияше." Савва Черный сообщает об окрестных крестьянах: когда кто из них

терял лошадь или корову - кормилицу семьи, то Иосиф покупал ему потерянную скотинку. Но вот характерное для многострадальной русской земли явление неурожая и голода. Люди начинали есть вместе со скотом листья, кору и сено, и даже больше того, есть то, чего не ест и скот; толченые гнилушки и горький корень ужовник. Началась массовая смертность. Тогда Иосиф, подражая Иосифу египетскому, рискнул всеми хлебными запасами монастыря. Открыл его житницы. Прихлынули толпы голодных. Стеклось до 7.000. Ежедневно кормилось в монастыре до 500 человек. Изголодавшихся детей своих крестьяне бросали у стен монастыря Нельзя было отыскать родителей. Иосиф подобрал их, пришлось устроить особый сиротский дом и годами заниматься трудовым воспитанием их. Истрачен был весь хлебный запас. Братия возроптала. Иосиф приступил к займам под расписки. Слух об этом жертвенном подвиге широко распространился по русской земле. Сам великий князь Василий Иванович посетил лично голодающую обитель и предписал выдать из своих запасов 1.000 четвертей ржи, 1.000 овса "да 100 рублев денег."

При такой живой связи с внешним миром и его катастрофическими нуждами строгое осуществление общежительно-уставного идеала было делом искушающе трудным. Иосиф поэтому не доводил уставность до казарменного однообразия. Он утешался подвигами героического меньшинства и опирался на него. Ему, как отцу духовному, известны были герои подвига: один клал по 2-3.000 поклонов ежедневно; другой на голом теле носил кольчугу, третий спал не лежа, а сидя. Зимой за литургией монахи стояли без шуб, а некоторые и вне церкви не баловали себя шубами. Случилась зима свирепая: "вельми студена, яко птицам зябнути." Примерные герои подвига для утешения вспоминали среди мороза огненный тартар.

Нелегко было дисциплинировать заурядную массу. Хозяйство обязывало часть монахов бродить по деревням за сбором монастырского оброка и жить на монастырских мельницах. В этой обстановке хмельные напитки были доступны слабым монахам. И они делали под разными предлогами вылазки за стены монастыря. Монастырские церкви фактически были и приходскими для монастырского и вообще соседнего рабочего населения. Женщины, и по хозяйственным делам и как богомольцы, вхожи были в стены монастыря, но соблазн греха был распространен в древней Руси и в еще худшей форме. По-видимому, азиатские нравы эпохи татарской неволи очень усилили на Руси противоестественный порок.

Трудно в точности нарисовать картину действительных достижений монашеского общежития и приходится ее дорисовывать по писанным Иосифом наказам о благоповедении монахов. Вот уставное предписание о питании. Исключается всякая еда и питание вне трапезы. Даже вне трапезного часа, чтобы напиться квасу, братия сходится к погребу. Лишь в праздники или по болезни настоятель может разрешить и питье и некое ядение в кельи. Если кто-нибудь из праздничных посетителей привезет в монастырь угощение - вино, пиво, мед, квас, то не принимать без доклада келарю и казначею. Если князь или боярин привезет опьяняющий напиток, не ввозить напитка в монастырь и объяснить жертвователю, что это запрещено уставом. Очень характерно для Иосифовой уставности, что она и в питании, и в одежде, и во всем укладе жизни монаха, не ставит на первое место механического равенства. Иосиф откровенно узаконяет три категории в укладе жизни монахов. Чернорабочие, по их происхождению и по монастырской работе, кроме больших праздников получают только хлеб, ветхую одежду и на ноги лапти. Второй чин монашеский имеет горячее варево, одевается в ряску, мантию, зимой в шубу, на ногах имеют кожаные обутки. Высший разряд получает и рыбное кушанье и калачи, и по две одежды. Но все три разряда под одеждой обязуются носить власяницы. За трапезой дежурные старцы строго следили, чтобы все остатки пищи собирались и относились в

соседний корпус, где жили нищие или сироты дети. Во время трапезной еды запрещены разговоры и слушалось уставное чтение. В церкви также дежурные старцы следили за правильным стоянием и будили задремавших. В вечеру сам Иосиф ходил около келий и стучал, когда слышал разговоры. Ворота затворялись, и никто посторонний не мог без особого разрешения заночевать в монастыре. Лишь в праздники монахи могли прогуливаться вне стен монастыря, но всегда под надзором старших. За нарушение устава полагались в наказание поклоны, сухоядение, временное отлучение от причастия, сажание на цепь и битье жезлом Для больных Иосиф организовал особые покои, особое питание, сам ухаживал за ними и учил этому уходу свою братию. Для духовного питания братии Иосиф создал библиотеку, которая разрастаясь со временем обогатила в XIX веке рукописные собрания Московской епархиальной библиотеки, Московской Дух. Академии и СПБ. Имп. Публ. Библиотеки.

Иосиф по этому, созданному им, уставу бдительно и строго управлял своим монастырем. На первом месте он был трижды каждый день усердным исполнителем уставных служб в церкви, если и не иереем, то клирошанином, уставщиком, а в кельи чтецом, переписчиком книг и писателем.

* * *

До сих пор мы наблюдали раскрытие личности пр. Иосифа в ее специфическом призвании - создателя монастыря по букве писаного устава, но в его специфически русском понимании. Это монастырь, хотя и отгороженный стеной от мира, но пространственно - в самом мире, для скорой ему помощи. Мир одолевается тьмой греха. Но и избавление у него тут же, под рукой. Стоит только постучаться в закрытые ворота, и тебя примут. Правда, возьмут тебя в ежовые рукавицы, в суровую школу, но духовно излечат. Скудна была жизнь северного землероба. И ему не так несносна была эта школа. Перевоспитывающая сила ее внешнего самообуздания, почти механического насилия над собой, требовалась темпераментом, природой великоросса. Стиль аскетической педагогии, организованный преп. Иосифом, в этом смысле очень национален. Дисциплинировать необузданного первобытного человека, научить, заставить его "ходить по струнке," это то, о чем он тосковал и в меру достижения чего он испытывал искомое удовлетворение. Так сложился к XV веку тот тип уставного до энтузиазма благочестия, которое (по отсутствию школьного метода) легло в основу будущего, специфически характерного для великоросса старообрядческого раскола.

Иосиф не скрывает этого внешнего метода и стиля культивируемого им типа монашества. Он пишет: "прежде о телесном благообразии попечемся, потом же и о внутреннем хранении." Иосиф думал, что он копирует в своем игуменстве образец преп. Феодосия Печерского. И как Киево-Печерская обитель была школой и рассадником епископата в до-татарскую эпоху, так сознательно и планомерно утверждал это и для своего времени пр. Иосиф. Формулировку этого убеждения Иосифа сохранил нам автор "Письма о нелюбках," т.е. разногласиях (спорах между иноками Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей). Тут сообщается, что на соборе 1503 г., как раз по желанию партии вел. князя Ивана III, поднята была дискуссия между вождями монашествующих партий - стяжателей и нестяжателей. Записал это нам постриженник Волоколамский. Нет оснований сомневаться в точности его передачи речи пр. Иосифа. Она записана так: "Аше у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? И аще не будет честных старцев, отколе взять на митрополию, или архиепископа, или епископа, или

на всякия честныя власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание."

Насколько теократический синтез земного, хозяйственного, государственного, с одной стороны, и - небесного, богомольного, неотмирного начал - с другой стороны, был органически безыскусственно самопонятен и близок московским людям того времени, свидетельствует в своих письмах Иосиф и выправляет крайности такого понимания, слышанного им от "нециих вельмож." "Слышах многих глаголющих, яко несть греха, еже что от монастыря взяти. Того ради нециии от вельмож зело не любяху мя и глаголаху: с собою ли он принес? монастырского не дает, оскудеет ли тем монастырь?.. Мы не силою емлем, подобает нам игумену давати."

Возвышаясь над этими бытовыми "теократическими" недоразумениями и наивностями, Иосиф, со ссылкой на Никона Черногорца, развивает такой взгляд: "Церковная бо и монастырская такоже и иноческая, и дела их вся, Богови суть освящена (т.е. посвящены) и на ино что не расточаются, разве на убогие и странные и плененные и елико такова, подобно и на своя иноческая и монастырская и на церковная потребы нужная. Обаче ниже и сия без потребы (т.е. даже и это не без крайней нужды). Князь же или ин некий... аще от сых что возьмет на своя потребы, яко святотатец от Бога осудится."

* * *

На такой родной сердцу Иосифа тип монашеского уставного жития и истратились бы все силы, все вдохновение Иосифа, если бы не вскрылись факты, им непредвиденные. Если бы в самом центре того порядка, который представлялся ему непотрясаемым, не завелась, не притаилась страшная ересь. Конец только одному тихому монастырскому строительству. Не мир, но меч. Неизбежна широкая активность, не периферическая только, а в самом центре и на верхах политической власти. Открыл борьбу епархиальный глава Иосифова монастыря, архиепископ Новгородский Геннадий. Иосиф, со всей, свойственной ему, ревностью устремился на помощь Геннадию. И как вхожий в княжеские и придворные сферы игумен, и как несомненно первый по начитанности среди всей современной ему иерархии внешкольный богослов. Так, лишенный поневоле духового "уюта" в устроении и всестороннем улучшении своего детища, Волоцкой обители, Иосиф выступил на поприще общецерковной, общерусской борьбы и борьбы затрудненной, в очень щекотливой, дипломатической атмосфере. Нельзя было просто рубить с плеча сук, на котором сидишь. Нельзя было отрицать богоустановленности великокняжеской власти, но нужно было признать ее заблуждения и пойманность в сети лукавого. Нужно было долготерпение на целые годы выжиданий духовного выздоровления около московского трона. Отсюда тона великой сдержанности у пр. Иосифа в раскрытии и изложении по традиции повторяемого им учения о богоучрежденности московской, отныне царской власти. Ему подсекал крылья скандал еретичествования около самого трона. Поэтому в своих доктринальных формулах пр. Иосиф явно сдерживается приписать вел. князю неограниченный авторитет и не забывает возвращаться к критерию примата правоты веры над царской властью.

И еще характерная деталь. В те же 1503-04 гг. Иосиф осторожно и вместе настойчиво и Ивану III и Василию Ивановичу III (ок. 1504-05 гг.) писал о долге истребить еретиков, действовал и через отца духовного Ивана III, игумена Митрофана: "Государя побереги (т.е. заставь быть осторожным), чтобы на него Божий гнев не пришел за то, - да и на всю нашу землю. Зане же, господине, за царское согрешение Бог всю землю казнит."

Очевидный для Иосифа факт заблуждения царской власти и преткновения ее на деле "жидовствующих," при всей смелости его стояния на почве учения о богоустановленности царской власти, побуждает его выдвигать примат власти церковной над государственной. Со ссылкой на Пандекты Никона Черногорца Иосиф пишет: "Ко царю же и ко архиерею убо повиновение телесное, и урок дани и прочая подобающая. Душевное же - ни, Архиерею же и душевное, купно и телесное, яко преемником апостольским сушим." И в самом Просветителе (слово 7-ое), где Иосиф суммирует свои взгляды в проверенном на опыте их действии так: "Царь бо Божий слуга есть..." Царям "подобает преклоняться и служить телесно, а не душевно и воздавать им царскую честь, а не божественную." А если царь противится велению Божию, то и ему нужно противиться. "Аще ли же есть царь над человеки царствуя, над собою же имать царствующа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейше же всех - неверие и хулу, каковой царь - не Божий слуга, но диавол, и не царь, но мучитель..." "и ты убо такового царя или князя аще послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит."

Но вне этих ограничительных оговорок и оттенков пр. Иосиф исповедует традиционную формулу о нормальности царской власти, как миропомазанной, в письме к родному брату Василия Ивановича III, Дмитровскому князю Юрию Ивановичу: "не велю державному брату своему противитися... приклони с извещением главу свою пред помазанником Божиим и покорися ему." И князю Федору Борисовичу Иосиф пишет, что Василий Иванович III "всея Русския земли государем государь." Именно Иосифова теократическая доктрина освящения власти московского великого князя, как утверждает академик М. А. Дьяконов, и внесена в самый ранний чин венчания московских государей.

Преподобный Нил Сорский (1433 - 1508 гг.).

Нельзя достаточно точно оценить богословскую и церковно-практическую идеологию пр. Иосифа Волоцкого, не сопоставив ее с контрастирующей с ней, даже полемизирующей идеологией его старшего современника, пр. Нила Сорского. Иосиф и Нил выступили на русское идейное поприще в эпоху и для общеевропейской и для нашей русской истории переломную. Это был момент смены креста полумесяцем на куполе св. Софии, открытие американского материка и канун Реформации. Физической китайской стены между Востоком и Западом все-таки не было. Сама механика, хотя и небойких, но никогда не прерывавшихся товарообменных связей Руси с Зап. Европой, открывала возможность и идейного обмена, и заражения модами вольномыслия. Через полосу более близкую к Западу, через Новгородско-Литовско-Киевскую области, товарное, техническое и идейное общение в XV в. нашло себе твердую почву и в новорожденном Московском государстве-царстве. Если целиком доморощенная душа и голова игумена Иосифа не вдыхала в себя воздуха не только Запада, но даже и канонизованной наставницы правоверия - горы Афонской, то совершенно понятно, что какая-то ищущая северно-русская голова и какое-то встревоженное русское сердце захотят вырваться из родной лесной пустыни на простор по крайней мере греческого Афона. Таков и был старец Нил Майков. Его привлекала доктрина исихастов, в общей форме с самого ее начала через Афон ставшая уже известной Москве. Самый утонченный ее теоретик, митрополит Солунский Григорий Палама, был недавно (XIV в.) канонизован усердием цареградского патриарха Филофея. Культ св. Гр. Паламы, с посвящением ему 3-ей недели велик. поста, закреплен был в русской богослужебной практике митр. Киприаном, как иерархом греческой школы и греческих интересов. Но простое, бесшкольное афонское монашество было далеко от философских тонкостей системы Паламы. Оно знало, понимало и практиковало только систему и

технику так называемой "умной молитвы" в форме непрестанного твержения формулы: "Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй мя грешного." И добивалось своим настойчивым молитвенным подвигом моментов восторга, тогда физически озарялось светом, именуемым Фаворским. То были редкие, не всем доступные моменты. Но они были путеводной звездой для каждого инока, обрекшего себя на такой подвиг. Создавшееся около этого утонченного для русских голов, слишком греческого, метафизического спора, движение передалось с Афона на Балканы, в Болгарию, Молдавию, дошло и до северной Руси. В каждой новой среде оно естественно переживалось и понималось применительно к ее вкусам и ее умственной культуре. Но факт тот, что в северной Руси, в глубине XV века нашелся для создания исихастического движения самородный талант, ни на вершок не снизивший этой доктрины, как случилось на самом Афоне в среде упростителей этого движения, бранчиво окрещенного именем "омфалопсихии."

Отправился Нил (Майков) на Афон со своим другом по монашеству Иннокентием (в миру князем Иваном Охлебининым, + l497 г.). И с благодарностью впитал в себя доктрину и практику исихии. Не владея греческим языком, Нил усвоил эту школу аскезы и ее практическое богословие. По его словам, он "как пчела перелетал с одного доброго цветка на лучший," чтобы изучить "вертоград христианской истины" и жития и "оживить свою зачерствевшую душу и уготовать ее ко спасению." Прожив на Афоне "время довольное," Нил вернулся в свой Кириллов. Но уже захотел житие свое устроить по новому типу "скита." Всего в 8-ми верстах от Кириллова, в лесисто-болотной местности на реке Сорке, Нил, вместе с учеником своим и спутником по Афону Иннокентием, начал строить свои келейки, не скликая толп желающих примкнуть к строительству, а отпугивая новыми началами "нестяжательства" земельно-хозяйственного. Зная противоположные инстинкты всего великорусского монашества, Нил поставил себе героическую задачу: - погасить их в корне. Никакого коллективного, производственного хозяйства. Суета мира сего в производстве, даже обращенном на филантропию. Отшельники по двое, много трое, ведут минимальное огородническое хозяйство, делая все своими руками. От мира принимают только милостыню на злободневные нужды. Чтобы пресечь стяжательство по мотивам кормления бедного люда, пр. Нил учит, что дело отшельника только питание духовное: "еже помощи брату словом во время нужды, утишить ему скорбь рассуждением духовным."

Характерно для убегающей от мира психологии Нила то, что он отмалчивается от иосифлянского вопроса: а где же без имущих монастырей воспитывать будущий епископат?

Пр. Нил мотивировал разнообразие богослужебной нагрузки отдельных монахов, учитывая большие индивидуальные различия людей: "тела человеческие очень разнятся между собой по силе и выносливости, как разнятся медь, железо и воск."

Пр. Нил не мог не сознавать, что с принятием афонского греческого исихазма, он встретит в русской буквопоклоннической среде возражения книжников-начетчиков. И ему пришлось в русские головы вдалбливать чуждую идею критического отношения ко всему писанному. Призывать к отделению зерна от шелухи. "Писания многа," радикальничает пр. Нил, "но не вся божественна суть. Ты же, истинная известно испытав от чтения, сих держися." Т.е. надежно исследовав путем чтения, держись за истину. А каким же путем найти этот критерий истинности? "Свяжи себе законы Божественных Писаний и последуй тем писаниям истинным Божественным." Тут у пр. Нила намек на различение канонических писаний от апокрифов. "Наипаче испытуй Божественныя Писания: прежде заповеди Господни с толкованием и апостольския предания. Та же - жития и учения свв.

отец и тем внимай." Во всяком случае, этот призыв к критическому разбору всего писанного является на фоне XV века умственным дерзновением, приведшим в восторг целые поколения русских интеллигентов. Особенно по контрасту с запретом личных мнений, который предписывался ученикам Иосифа Волоцкого: "Всем страстем мати - мнение. Мнение - второе падение."

Во ограждение от национального вкуса к культовому благолепию, пр. Нил осудил всякую церковную роскошь, ценные металлы, парчевые облачения. И вообще разгрузил иноков от поглощающего все время уставного богослужения, сводя келлиотов в церковь главным образом на литургии по воскресным и праздничным дням. Взамен внешней нагрузки, пр. Нил предписал систему "внутреннего делания," понятную и посильную только умственным аристократам, каковым и был сам преп. Нил. Это - путь борьбы за спасение души. Подвиг "внутренней молитвы" и постоянного "трезвения сердца." Непрестанная Иисусова молитва только твердый фон, оберегающий сознание от суеты и пустоты. Вообще уставно - молитвенный подвиг монаха есть только "телесное делание," а еще не "духовное." Оно только сопутствует, помогает деланию внутреннему, духовному; оно только "лист, но не плод."

Наставление, как двигаться по этому утонченному пути сохранилось от преп. Нила в его "Предании учеником своим о жительстве скитском." (Чтения в Обш. Истор. Др. М. 1849 г.) Это все из области духовно-аристократического анализа, который мы находим у Иоанна Лествичника и Аввы Дорофея. По этим уже готовым, сформулированным схемам пр. Нил описывает психологическую и духовную лестницу, по которой человек нечувствительно для себя, не без подталкивания бесовских сил, овладевается греховной страстью и падает. Покой души, относительный, конечно, нарушается "борьбой помыслов." Является на сцену "прилог," т.е. **приражение** к сознанию некоей, поначалу кажущейся просто "интересной," мысли. Стоит только заинтересоваться ею, как наступает момент "сочетания," т.е. связывания этой идеи с Вашей душой. Процесс все ускоряется и углубляется: идет "сложение," потом "пленение," потом - уже "страсть," и человек погибает. В этой психологической лестнице падений и восстаний, в схеме 7-ми смертных грехов пр. Нил не вводит ничего оригинального. Все это общеизвестно в греческой монашеской литературе.

Но в практическом, уставном осуществлении этого, разрывающего с обществом, нацией, государством, всей исторической культурой, аскетического идеала, пр. Нил имел реалистическое чутье - не впасть в крайность. Он признал, что так называемое "анахоретство," полное отшельничество, пустынножительство, как отрыв от мира (пр. Антоний Великий), не годится для русской жизни. Он признал спасительность для нас типа "скита." Скитство или келлиотство, это - монашеская жизнь маленькими группами, не более 3-х, много четырех вместе. "Это - место," писал пр. Нил, "мирской чади невходное."

Когда после кошмара "жидовствующей" отравы всей придворной московской атмосферы, в последнее десятилетие XV века вел. кн. Иван Васильевич III к началу XVI века духовно выздоровел и политически прозрел, он согласился собрать в Москве в 1503 г. целый собор и на нем дать свободу обсуждения и решения по обострившемуся политически, экономически, богословски, вопросу о росте церковно-монастырских земель. Тут обе церковно и политически спорящие партии провели решающую дискуссию. Вот тут-то старец Нил, извлеченный из своей пустыни боярской землевладельческой партией, и сделал открыто свое принципиальное заявление. Мы читаем его в том же письме "О нелюбках": "Нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием. А с ним пустынники Белозерские."

Обряд меньшинственной оппозиции не увенчался успехом. После уверенной защиты, при поддержке подавляющего большинства церковных имений устами Иосифа Волоцкого, наступает полоса длительной, на века победы русского церковного "стяжательства." Пр. Нил, выполнив свой долг, исчезает с исторической сцены до скорой своей смерти в 1508 г.

Незадолго до своей кончины, во избежание возможности скорого вырождения учрежденной им иноческой бедности, пр. Нил наложил на своих учеников героическое завещание: - не воздавая никакой чести земному бытию, смертные останки его - Нила - унести в глухой лес и покинуть на съедение зверям, что и было выполнено. В преданиях греческой аскезы сохранена память о подобных крайностях.

Возможно, что эта экстравагантность проповедника нестяжательства и была причиной молчания о нем, когда в XVI в. при митр. Макарии и в XVII в. при патриархах соборно проводились канонизации русских святых. Лишь в новое синодальное время в XVIII в., когда подорван был в самом его основании идеал русского монастыря-землевладельца, исчезло всякое идейное препятствие к прославлению идеолога монашеской бедности, и имя пр. Нила незаметно, но дружно вносится в русские святцы.

Историософский вывод.

Тихая бесшумная победа иосифлянства очень показательна. Показательно и тихое, пассивное отступление нестяжательства. Общий ход землевладельческого хозяйства всех творческих сил страны втянул, включил в себя собственническую энергию церковного люда: - архиерейских кафедр, монастырей и приходских единиц. Труд на церковных землях, благодаря даровым силам послушнических монастырских масс, был, конечно, в результате дешевле, выгоднее для владельцев церковных (обычно говорилось "монастырских"), чем расплата за труд у владельцев светских. Конкуренция с этим даровым трудом послушничества была почти невозможна. На этом же жертвенном труде целибатного духовенства и монашества и до сих пор держится всемирный миссионерский подвиг римской церкви. Посему осифлянский принцип "монастырского" хозяйства побеждал на поле конкуренции почти автоматически. Естественно, что всякое иное, светское, не только частно-владельческое, а также и служилое, поместное, равно и государственное, правительственное, хозяйство не могли не быть в постоянной конкуренции с хозяйством "монастырским." Потребность хотя бы в частичной секуляризации не могла не вспыхивать при малейших поводах. И все-таки ученики пр. Нила Сорского как-то особенно, как бы демонстративно, стушевались. Само собой взяла над всеми верх и даже расцвела, засветилась бенгальским огнем и затрубила победной музыкой увенчавшая осифлянскую историософию песнь о Москве - III Риме. Раз народ, нация, церковь - вся подсознательно сложившаяся, созревшая Русь, как организм одушевленный некоей единой душой, сознали себя в ореоле Православного Царства, то без всяких давлений, гонений идеологическая школа "нестяжательского" меньшинства уснула. После удаления с генерального фронта борьбы в 1503 г. и пр. Нила и его друга - старца Паисия (Ярославова), люди для масс русского монашества случайные, не характерные для него, не представлявшие его, пытаются безуспешно, не находя отклика, воскресить нестяжательство. Таков политический невольник пострига, князь Вассиан (Патрикеев) и инок иностранец, Максим Грек. Показательно, что и эти "сторонние" участники и помощники в борьбе за исторически уснувшее нестяжательство не разбудили его. Обобщающие инстинкты национально-государственного опыта продолжали культивировать монашество народно-бытовое, земельное, хозяйственное. Через это закреплялся, замедлялся средневековый, теократический период в истории русской

церкви и у русского народа вообще. Но раз он был по европейско-христианскому опыту не вечен, это не значит, что нужно радоваться его ускоренному концу. Какие основания предпочитать ему, как якобы некую реалистическую премудрость, уход церкви из мира в бескультурный лесной быт Заволжья? Уход и замену оцерковленного земного быта - бытом секулярным, светским, Петровским и бытом "Екатерининских орлов," которым были розданы последние пережитки древних церковных поместий? Словом, если не диктовать древней русской истории современных нам оценок и программ, а признать органически неизбежным генеральный ход ее по безошибочному инстинкту биологического самоутверждения, (а не буддийского самоотрицания), то надо нам, историкам церкви, а не какой-то "культуры вообще," пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое оправдание идеологии и поведения "заволжцев" и признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала, как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды - Третьего и Последнего Рима.

Для "усмирения" монопольно водворившейся в старой русской исторической науке сравнительной оценки двух идеологий - "стяжательской" и "нестяжательской" - мы можем теперь сослаться на пересмотр этой точки зрения, начавшийся в подсоветской науке, чуждой старым предубеждениям. Например, молодой ученый Я. С. Лурье ("Труды Отд. Др.-Рус. Лит. Акад. Н., т. XIII, 1957 г.) документально показывает, что в богословствовании на тему о церковных имуществах и пр. Нил и пр. Иосиф не так уже радикально отрицали друг друга. Они даже литературно боролись "единым фронтом" против отравы ересью жидовствующих. В своем полемическом против ереси труде, в "Просветителе," Иосиф не стесняется текстуально использовать одно из писаний пр. Нила, видя в нем единомышленника против врага - номер первый. Да и литературная борьба за монастырские имущества заострилась уже по смерти пр. Нила (1508 г.) между учениками обоих преподобных.

* * *

Возвращаемся к прерванному повествованию о митрополитах, возглавлявших русскую церковь. На место митр. Симона, скончавшегося 30 апреля 1511 г., был поставлен архимандрит Симонова монастыря Варлаам.

Варлаам (1511 - 1521 гг.).

Властолюбивый князь Василий III избирал митрополитов - настоящего Варлаама и его преемника Даниила - по-видимому, даже без соборного участия, по своему собственному усмотрению. По крайней мере косвенно об этом свидетельствуют летописные записи, которые ничего не говорят об избрании названных митрополитов, а только об их посвящении. Положительным образом то же самое утверждает Герберштейн, дважды посетивший Москву при Василии III "Митрополиты," говорит он, "а также архиепископы (и епископы) избирались некогда собором всех архиепископов, епископов, архимандритов и игуменов монастырей: изыскивали по монастырям и пустыням мужа наиболее святой жизни и избирали; но об нынешнем государе говорят, что он имеет обычай призывать к себе некоторых (немногих) и из числа их назначает одного по своему усмотрению."

Будучи избранником великого князя, Варлаам, однако, оказался в конце концов неугодным ему. Митр. Варлаам в церковных вопросах симпатизировал партии не торжествующей, так наз. "нестяжателей," оказывал содействие князю-иноку Вассиану Патрикееву в его полемике против монастырских имуществ, покровительствовал неприятному тогда для многих сильных людей Максиму Греку. В сфере гражданской, по словам Карамзина, митр. Варлаам был "человек твердый и не льстец великому князю, ни в каких делах противных совести." При таком нравственном облике митрополит был в тот момент совсем не "ко двору" великому князю. Политика времени толкала московских князей к скорейшему объединению под своей властью per fas et nefas всех остатков удельных владений и династий. Понятно, что митр. Варлаам, стоявший по примеру своих идейных единомышленников - заволжских старцев за проведение на практике чистых принципов христианской нравственности, не мог одобрять всех действий княжеской политики, вследствие чего и принужден был через десять лет своего правления покинуть кафедру. Княжеская власть в данном случае распорядилась судьбой митрополита так круто, как она ни разу не поступала со времени исключительного случая с Климентом Смолятичем. Еще незадолго пред тем великий князь Иван III, как ни недоволен был митрополитом Геронтием, но не осмелился лишить его кафедры. Не так много времени, кажется, утекло с тех пор, но много утекло воды в деле развития власти московских государей, и Василий III имел возможность не только согнать митр. Варлаама с митрополии, но и послать его в заточение. Об этой катастрофе передает нам Герберштейн: "В то время, когда я был в Москве послом императора Максимилиана (в 1517 г.), митрополитом был Варлаам, муж святой жизни. Когда государь нарушил клятву, данную Шемячичу им самим и митрополитом, и предпринял нечто другое, казавшееся противным его власти, то митрополит пришел к государю и сказал: если ты восхищаешь себе всю власть, то я не могу оставаться на моем месте, и, отдавая ему свой посох, отказался от должности. Государь тотчас принял посох вместе с должностью, а несчастного заковал в железа и немедленно отправил на Белоозеро. Говорят, что некоторое время он оставался там в железах, а потом был освобожден и остальное время жизни прожил в монастыре простым монахом." В известии Герберштейна есть что-то неладное. Во-первых, если бы митр. Варлаам сам отказался от власти, то нелогично было бы ссылать его. Факт ссылки говорит скорее за то, что митрополит защищал права своей власти и своей настойчивостью возбудил столь резкое противодействие со стороны князя. Во-вторых, клятвопреступление против Шемячича было допущено московским князем уже при митр. Даниеле. Теперь, вероятно, конфликт произошел из-за того, что митр. Варлаам не согласился содействовать Василию III в новом злом умысле против удельного князя. Сослан был митр. Варлаам в декабре 1521 г. по летописи, в Каменный монастырь на Кубенское озеро. О времени смерти его ничего неизвестно.

Обманувшись в митрополите Варлааме, Василий Иванович постарался осмотрительно выбрать на его место самого подходящего и угодного себе человека, каковым оказался игумен Волоколамского монастыря Даниил.

Даниил (1521- 1539 гг.).

Даниил происходил из простого сословия и возвысился до положения игумена благодаря своим способностям и строгой монашеской жизни. Он был преемником по игуменству самого препод. Иосифа, который утвердил его в этом звании еще при своей жизни, соглашаясь с выбором братии. С Волоколамского игуменства Даниилу открывался прямой путь к высшим иерархическим должностям. Волоколамский монастырь был любимой обителью великого князя, куда он часто ездил на богомолье и на охоту в соседних

окрестностях. Даниил при встречах с князем постарался снискать его милость и, как человек, зарекомендовавший себя своей услужливостью и угодливостью, после шести лет игуменства был поставлен им в начале 1522 г. митрополитом, на место низверженного Варлаама.

Князь не ошибся в своих расчетах, избрав Даниила в митрополиты. В нем он нашел себе усердного политического сподвижника-оппортуниста. Даже в личной нравственной жизни митрополита сказался его оппортунистический характер. Строгий аскет в монастыре - Даниил быстро усвоил при новом высоком положении стиль пышной и вельможной жизни. Гастрономия в столе, эстетика в одежде и помпа при выездах. И физически он был цветущим человеком. Герберштейн говорит о Даниеле, "что он был человек дюжий и тучный, с лицом красным - и что, по-видимому, он был предан более чреву, чем посту и молитвенным бдениям, - что когда нужно было являться в народе для служений, он придавал лицу своему бледность посредством окуривания себя серой." Пусть это последнее басня, но она характерна.

С Волоколамского игуменства Даниилу открывался прямой путь к высшим иерархическим должностям. Волоколамский монастырь был любимой обителью великого князя, куда он часто ездил на богомолье и на охоту в соседних окрестностях. Даниил при встречах с князем постарался снискать его милость и, как человек, зарекомендовавший себя своей услужливостью и угодливостью, после шести лет игуменства был поставлен им в начале 1522 г. митрополитом, на место низверженного Варлаама.

Угодничество митр. Даниила великому князю особенно ярко проявилось в другом случае, когда митрополит оказался не просто изменником своему иераршему слову, но прямым нарушителем церковных правил. Это - в деле незаконного развода великого князя Василия Ивановича с его неплодной супругой Соломонией Юрьевной Сабуровой. Великий князь прожил с ней 20 лет и не имел от нее детей, не имел наследника сына, которому он спокойно передал бы свою власть, не воскрешая смуты из-за старых порядков престолонаследия. Но политическая скорбь великого князя с церковной точки зрения все же не была основанием к разводу. Мысль о разводе впервые, по летописи, подали князю бояре. Обратились за советом, конечно, к митрополиту. Последний, стоя лицом к лицу пред возможностью учинить беззаконие, сделал попытку сложить вину на чужую совесть. Он посылал за получением разрешения развода великого князя с неплодной женой к восточным патриархам и афонским старцам. Ответ был получен с Востока отрицательный. Тогда митр. Даниил своею властью и покорного ему собора развел князя с Соломонией и насильно постриг ее в монашество под именем Софии 28 ноября 1525 г., после чего она была отослана в заточение в Суздальский Покровский монастырь. 21 января 1926 г. митр. Даниил венчал уже Василия Ивановича сам на новый брак с Еленой Глинской, от которой родился Иван Грозный. Поступок митр. Даниила на большую часть русского общества произвел самое неблагоприятное впечатление. Даже в одной летописи благословенный им великокняжеский брак назван прелюбодеянием (П. С. Р. Лет. IV, 295 б.). В свое оправдание Даниил написал целых три слова, где строгую церковную норму относительно развода и 2-го брака исповедует во всей ее чистоте, а настоящий исключительный случай нарушения ее, не в пример обычным смертным, объясняет государственной необходимостью, т.е. дает оправдание, не заслуживающее этого имени. Ряд других, отчасти неизвестных нам поступков митр. Даниила, имевших целью приноровиться к политике великого князя, также возбуждал недовольство на него у большинства современников. В роли печаловника пред великим князем митр. выступал только в тех немногих случаях, когда это не грозило интересам своей собственной личности. Поэтому злые языки острили, что на Москве совсем нет митрополита. Один спрашивает другого: "не знаю, есть ли митрополит на Москве?" - "Как митрополита нет?,"

- отвечает иронически другой. - "Митрополитом на Москве - Даниил." Курбский Даниила и др. епископов называет прямо "потаковниками" великого князя.

Наводя на себя довольно мрачную тень своей излишней покорностью государственной власти в ее делах и начинаниях, митр. Даниил и в сфере чисто церковной ознаменовал себя также несветлыми деяниями. Он известен своей непримиримой ненавистно к своим идейным противникам, восстававшим против защищаемого им быта иерархии и монашества, обеспеченных богатыми недвижимыми имуществами. Даниил несправедливо засудил и беспощадно наказал за проповедь нестяжательности Максима Грека и Вассиана Патрикеева. Некрасивый процесс соборного суда мы расскажем впоследствии.

4 декабря 1533 г. скончался великий князь Василий Иванович, которому Даниил был обязан своим возвышением. Умирая, великий князь "приказал великую княгиню и дети своя отцу своему Даниилу митрополиту, а великой княгине Елене приказал под сыном своим государство держать до возмужания сына своего," трехлетнего Ивана IV. Поставленный этим завещанием во главе боярской думы, подобно святителю Алексию в малолетство Дмитрия Донского, митрополит мог бы при таких условиях высоко поднять ослабленный пред тем авторитет церковной власти. Но Даниил уже твердо встал на наклонный путь в своих отношениях к государственной власти и не сходил с него до тех пор, пока не докатился до своей собственной погибели, которая была неизбежным концом его политики послушания. При слабости регентши Елены, сила власти осталась за боярской думой и ее партиями. Многие из бояр были противниками митр. Даниила, и он очутился в положении человека, которому нужно было бояться за свое место. Его участие в делах боярской думы имело пассивный, церемониальный характер. Он, например, не мог защитить от происков бояр даже близкого ему человека, благодетеля дорогого для него Волоколамского монастыря, дмитровского князя Юрия Ивановича, брата покойного государя. Князь Юрий Иванович нашел свою смерть в темнице. После этого правительство привлекло Даниила к участию в изведении другого брата покойного великого князя Василия Ивановича - Андрея Ивановича Старицкого. Митрополит зазывал его в Москву на явную погибель, но уверял, что берет его "на свои руки" и угрожал за непослушание церковным отлучением. Андрей Иванович не дал веры московским сиренам, думал искать спасения в бегстве, но был пойман и разделил участь Юрия. Одна летопись говорит: "поймали князя Андрея Ивановича, великого князя брата, великая княгиня Олена да митр. Даниил, и посадили его в набережную палату, да положили на него великую тягость, и умориша его смертью."

Заняв положение покорного слуги политических интересов правительства, митрополит оказывался бессильным защищать и интересы церкви и иерархии. Правительство Елены успело издать узаконения против бесконтрольного увеличения церковных земель, сделало в новгородских пределах первый опыт их секуляризации, привлекало духовенство к несению некоторых городских и государственных повинностей и не стеснялось употреблять иногда церковные средства на свои нужды. При покойном великом князе митр. Даниил также усердно служил интересам государства. Но тогда это окупалось по крайней мере личным благоволением к нему светской власти, так что он не чувствовал каких-нибудь опасений за прочность своего положения. Теперь же, несмотря на всю прежнюю услужливость правительству, митр. Даниил не выигрывал для себя ровно ничего. Его излишняя податливость роняла его же собственный авторитет в глазах заправлявших делами государства боярских партий и открывала им возможность распоряжаться его судьбой. Положение митр. Даниила становилось шатким и еще более ухудшалось со смертью 3 апреля 1538 г. покровительствовавшей ему великой княгини Елены. Великий князь Иван Васильевич был в это время всего еще 8-летним мальчиком, и потому регентство над ним было передано умиравшей княгиней в руки боярской думы, в

которой тотчас же разыгралась партийная борьба за преобладание. Сначала возобладал над всеми князь Василий Васильевич Шуйский, но вскоре он нашел себе соперника в лице Ивана Федоровича Бельского. Митр. Даниилу неизбежно предстояло примкнуть к одной из двух враждебных сторон. Он пристал к партии Бельских, но выбор его оказался неудачным. Василий Шуйский одолел Ивана Бельского и засадил его в тюрьму. Митрополит стал с часу на час ожидать своего падения. Однако Василий Шуйский на время оставил его в покое и сам вскоре помер, передав власть брату Ивану. Этот уже бесцеремонно согнал Даниила, как своего политического врага, с митрополичьей кафедры 2-го февраля 1539 г. и сослал в Иосифов Волоколамский монастырь, где от него вытребована была подневольная отреченная грамота. Даниил принужден был написать: "рассмотрих разумения своя немощна к таковому делу и мысль свою погрешительну и недостаточно себя разумех в таких святительских начинаниях, отрекохся митрополии и всего архиерейского действа отступих." Даниил прожил в монастыре еще 8 лет и скончался 22 мая 1547 г.

"Итак, говоря словами Голубинского, - митрополит Даниил, как нравственная личность, представляет из себя человека далеко не светлого: честолюбивый, искательный, на месте митрополита покорный слуга и раб великого князя до забвения своих обязанностей, способный к таким действиям угодничества, при которых требовалось вероломное клятвопреступление, исполненный беспощадной ненависти к своим врагам и готовый на всякие средства для их уничтожения, наконец, в частной своей жизни принадлежавший к числу таких людей, которые любят хорошо пожить. Но тот же митр. Даниил занимает совершенно выдающееся положение среди других наших митрополитов в качестве учителя не делом, а письменным словом: он написал не два-три поучения, как другие митрополиты, а целую большую книгу учительных слов и целую такую же книгу учительных посланий. Быть учителем посредством письмени, не будучи учителем на деле, совершенно возможно, и это сплошь и рядом в учительной или учительской среде, потому что, во-первых, есть истины учения теоретические, при которых нравственность учителя остается в стороне; во-вторых, и истинам практическим можно учить, существует или не существует собственная охота их исполнять. Но во всяком случае, если человек посвящает себя делу учительства исключительным образом нарочито, то нельзя не признать этого очень замечательным. Два побуждения при этом могут быть предполагаемы: простое славолюбие и искреннее желание принести ближнему пользу хотя не делом, то словом. Предполагать в отношении к Даниилу одно последнее побуждение едва ли было бы основательно, но мы не имеем достаточных оснований и на то, чтобы предполагать одно только первое побуждение. Если мы предположим оба побуждения вместе, если мы предположим, что Даниил отчасти водился славолюбием, а отчасти искренним желанием возместить свою неучительность посредством дел учительностью посредством слова, то во всяком случае эта последняя учительность должна быть вменена ему как очень немалая заслуга, которая в довольно значительной степени должна искупать в наших глазах его нравственные недостатки" (с. 736-738).

Виновник падения митрополита, Шуйский, провел на кафедру митрополии Троицкого игумена Иоасафа.

Иоасаф (1539 - 1542 гг.).

Формально действовал собор архиереев. Так всегда бывало и в Византии при политической смене патриархов. Шесть епископов, нужных для процедуры избрания нового митрополита, видимо уже заранее были вызваны в Москву, ибо на шестой день по

высылке митр. Даниила уже поставлен был на его место Иоасаф Скрыпицин. Примечательно, что в своем исповедании при поставлении Иоасаф не отрекается от КПльского патриарха, как это делалось до него после разрыва с КПлем в 1478 г. Напротив, он заявляет: "во всем последую и по изначальству согласую всесвятейшим вселенским патриархом, иже православие держащим истинную и непорочную христианскую веру, от свв. апостол уставленную и от богоносных отец преданную, а не тако, яко же Исидор принесе от новозлочестивне процветшего и несвященнаго латиньскаго собора." Это - замечательное свидетельство смиренного канонического лоялизма русской церкви, которая с болью переживала свой вынужденный разрыв с греками и искала всех поводов к достойному примирению, т.е. с сохранением своей независимости. Вел. кн. Василий III уже по одному тому, что он нуждался в благословении на развод с Соломонией Сабуровой, посылал любезные дары и письма вселенскому патриарху и от него получил дружелюбный по тону письменный ответ, хотя и не разрешавший развода. Не только простонародные круги, но и русские правящие и богословские верхи продолжали смотреть сверху вниз на греческое благочестие. Конечно, не только тогдашние либералы - "нестяжатели," но и господствовавшие противники их, консерваторы - "осифляне" все-таки понимали, что греки остались православными. И с своей стороны, русские, отрываясь от них юрисдикционно, никоим образом сами не покинули древнего греческого православия. А такие контр упреки уже начали раздаваться со стороны греков. Только что отшумел громкий процесс, затеянный "иосифлянином" митр. Даниилом против Максима Грека, который смело обличал русских в самочинной автокефалии, в невежестве и пороках и отнимал у них право обличать богословски более просвещенных греков. Максима Грека мстительные иосифляне неправедно засудили на вечное заключение за мнимые, невежественно измышленные ереси. Ряд восторженных учеников Максима и "нестяжатели," наоборот, справедливо видели в нем жертву невежественного кривосудия и разделяли его убеждения в православии греков и вреде разобщения с ними. Митр. Иоасаф был из их среды. Очень возможно, что по контрасту с низвергнутым грекофобом митр. Даниилом, нестяжателю Иоасафу правительство позволило подчеркнуть в его исповедании (своего рода митрополичья программа) его строгое единство в православии с вселенским престолом. В таком смысле эти слова Иоасафа не умаляли автокефалии русской, а имели только догматический смысл и парировали возможные упреки русскому православию.

К этим упрекам была наиболее чувствительна партия нестяжателей не только потому, что она дружила с единомысленным с ней Максимом Греком, но и потому, что она вообще чувствовала узость духовного и богословского горизонта стяжателей, вдохновлявшихся идеалом высшего совершенства именно московского православия, и более глухих к тому, что творилось в церковном мире вне их кругозора. Между тем нестяжатели, так наз. "заволжские старцы," были средой, в которую проникали и в которой терпимо и дружески встречались с москвичами бродячие и возбужденные выходцы и беглецы из соседней православной русской Литвы. Об этом же сближении с религиозной атмосферой русской православной церкви в Литве свидетельствуют и спустя два десятилетия перебежавшие туда для выдающейся миссионерской деятельности крупные московские фигуры кн. Андрея Курбского и Троицкого игумена Артемия. Литовско-русская (Киевская) митрополия, сбросившая с себя в 1459 г. клеймо унии и с тех пор находившаяся в юрисдикции патриарха Вселенского, переживала перманентное давление двух конкурирующих течений. Иноверное латинское правительство и польское правящее панство клонили ее вновь к унии, а соблазн XVI века - реформация - увлекала и русское православное дворянство (шляхетство) и даже некие элементы простонародья в протестантское вольномыслие. Высоко сознательные круги православия для укрепления его чувствовали необходимость в духовной солидарности с Москвой. Но этому мешали сомнения и слухи, что москвичи хают греческое православие, а греки считают москвичей

отлученными от себя и запрещенными за самовольную автокефалию. Дальновидные и мудрые нестяжатели должны были чувствовать необходимость уничтожения этих моральных трений во имя высших интересов православия. Тем более, что и сами стяжатели в лице митр. Даниила почувствовали необходимость полного примирения с греческим православием по поводу просьб у греческих патриархов благословения на развод вел. князю Василию Ивановичу. Вся эта сложная историческая обстановка должна нам помочь понять вышеуказанную деталь в архиерейском исповедании митр. Иоасафа, звучащую по первому впечатлению как будто неожиданно. Греческое отлучение на Русскую Церковь по поводу ее самочинной (хотя и по вине греков) автокефалии, постепенно потеряло свою остроту и смысл, как бы растаяло в длительности времени, как это много раз случалось в истории церквей. Но требовались, как увидим ниже, еще некоторые усилия с русской стороны, чтобы в целой серии отдельных моментов (фактов и символов) изжить это формальное разделение между церквами, пока оно не было ликвидировано окончательно, и то не прямо, а только косвенно, implicite, в акте учреждения Московского патриаршества в 1587 году.

Митр. Иоасаф только около трех лет правил русской церковью и не по своей воле должен был покинуть свой пост. Историческое течение, которое мы старались подробно проследить в судьбах русской митрополии, уже так низко снесло авторитет первосвятителя русской церкви пред лицом государственной власти, что впредь его участь начинает вполне зависеть от последней. Иоасафа низверг с кафедры тот же Шуйский, который и избрал его. Милостью избрания Шуйский не мог подкупить симпатий прямодушного митрополита. Иоасаф, очевидно, счел более достойным правителем заключенного в тюрьме Бельского и ходатайствовал пред государем об его освобождении. Бельский был освобожден и вместе с митрополитом приблизился к кормилу правления. Партия Шуйских немедленно организовала заговор, и в ночь на третье января 1542 г. подняла в Кремле тревогу, во время которой схвачен был Бельский и отправлен в ссылку. Митрополит, выгнанный из своих покоев градом камней, бежал в княжеские палаты, но не найдя спасения и там, удалился в Троицкое подворье. Бунтующие заговорщики с бранью преследовали его и едва не убили. Наконец на подворье был взят и митрополит, и также сослан в заточение в Кириллов Белозерский монастырь. После 1547 г. Иоасаф был переведен в Троице-Сергиев монастырь, где и скончался только в 1555 г.

Такое небывалое позорное изгнание митрополитов с кафедры могло для государственной власти служить соблазнительным прецедентом к тому, чтобы впредь еще менее церемониться с неугодными для нее митрополитами. Смутное боярское управление за малолетством Ивана IV все еще продолжалось и, следовательно, преемнику Иоасафа нельзя было надеяться с этой стороны на спокойное существование. К счастью для русской митрополии, в это время на ней очутился человек выдающийся, который среди всех политических превратностей сумел не только сохранить в течение 21 года, до самой своей смерти, занятое им положение, но еще и поднять поколебленный авторитет первосвятителя русской церкви на подобающую ему высоту. Это был знаменитый всероссийский митрополит Макарий.

Макарий (1542 - 1563 гг.).

Митр. Макарий знаменит тем, что в период времени его архипастырства в русской церковно-исторической жизни, отчасти по его инициативе, отчасти под его влиянием, совершились события, которым мы не видим ничего подобного в предшествующей нашей

истории. Будучи еще новгородским архиепископом, Макарий задумал собрать "все книги чтомыя, которые в русской земле обретаются"; эта мысль и приведена была им в исполнение отчасти в Новгороде, а отчасти в Москве - в его громадном сборнике, так наз. Великих Минеях Четиих. Когда Макарий переведен был на московскую митрополию, то по его мысли и при самом деятельном его участии произведена была канонизация всех святых русской земли, о которых созванные для этой цели соборы могли собрать надлежащие сведения. В тесной внутренней связи с указанными событиями стоит и третье, замечательнейшее событие митрополитствования Макария -созвание собора для очищения нашей церкви по возможности от всех ее недостатков и пороков и для полного ее обновления (Лебедев, с. 3). "Эти предприятия, которые удивляют нас широтой их задач и смелостью замысла, могли быть вызваны только сознанием каких-либо особенных обстоятельств времени" (ibidem с. 4-5). Действительно, в своих великих замыслах и деяниях митр. Макарий был выразителем запросов данной исторической минуты, потому что обладал для этой роли соответствующими талантами. Для характеристики выдающихся духовно-нравственных качеств Макария необходимо сгруппировать сохранившиеся известия о его личности и архипастырской деятельности сначала за период, предшествовавший его митрополитствованию.

Родился Макарий в 1481 г. или 1482 г. Принял пострижение и прошел монашескую школу в Пафнутиевом Боровском монастыре, где "искусил жестокое житие" и откуда взят был на архимандритство в Лужецкий монастырь (в одной версте от г. Можайска Московской губ.). В этом звании он снискал себе особенную любовь великого князя своими талантами и прежде всего даром учительности, потому что, по словам летописи, "дана ему бысть от Бога премудрость в божественном писании (беседовать) повестями многими (так что было) просто всем разумети." И вообще Макарий известен был среди современников своим умом и образованностью. Один корреспондент митрополита Макария свидетельствует о нем, что он "знал великоразумно всея премудрости и разума глубоких философских учений и богословских книг." Другой говорит, что послание к нему Макария "Омировым именем подкреплено, афинейским мудрованием украшено," - хвалит послание за "изящество языка," именует автора "светом учителей, острейшим толковником вещей божественных и человеческих, человеком, ученому уму которого ничего нет и не может быть сокровенного в писании." Максим Грек также выражается по поводу одного из произведений нашего архипастыря, что оно "исполнено премудрости, разума духовного и чистой любви." С своей стороны мы должны все-таки ограничить эти восторженные отзывы современников. Судя по литературной деятельности Макария, действительно нужно видеть в нем человека выдающейся начитанности, но и только. Особенных познаний по предметам небогословским у него не видно, равно как и систематического образования, которого и быть не могло при отсутствии школы.

Убедившись в талантах и преданности себе Макария, великий князь выдвинул его в 1526 г. на важный пост архиепископа новгородского. Со времени покорения Новгорода (1478 г.) местное общество лишено было права избирать себе владыку, и архиепископы стали назначаться из Москвы. Но положение этих владык-москвичей было не совсем легким. Трое первых не могли себя поставить с достаточным тактом между двумя противоположными течениями, т.е. интересами местными и центральным. Первый, присланный из Москвы, епископ Сергий раздражал новгородцев своим высокомерным к ним отношением. Еще по дороге в Новгород он в монастыре св. Михаила не пожелал без предварительной экспертизы поклониться мощам новгородского владыки Моисея. Когда священник отказался открыть ему гроб, Сергий с обидой гордо заявил: "есть кого и смотреть - смердовича!"; вышел вон, сел на коня и продолжал свой путь. Постигшее его умопомешательство новгородская легенда ставит в связь с этим фактом. Второй архиепископ, Геннадий, возбудил против себя псковичей настолько, что они дошли до

запрещения своим священникам служить вместе с владыкой, а просвирням печь для него просфоры. Следующий архиепископ, Серапион, своей враждой против Волоколамского игумена Иосифа способствовал поддержанию среди новгородцев духа противления Москве. Поэтому, лишив в 1509 году Серапиона епископства, великий князь, чтобы показать новгородцам свою власть, оставил их кафедру праздной на целых 17 лет. Но теперь, выждав, уже назначил на нее такого человека, который сумел одинаково и быть верным Москве и любезным сердцам новгородцев, - именно Макария. Чувство меры и особенный жизненный такт составляли отличительные черты самого Макария и пройденной им школы в монастыре преподобного Пафнутия. Долго ждавшие к себе епископа, новгородцы встретили Макария с великой радостью и торжеством. А в своей деятельности архиепископ Макарий даже превзошел их ожидания. Местные летописи говорят, что с прибытием на кафедру Макария "посла Бог милость свою на люди своя молитвами его во времена тиха и прохладна." С пастырской ревностью о соблюдении церковных порядков архиепископ Макарий соединял любовную благость, за что и называет его летописец "тихим дателем, его же любит Бог."

В отношениях к приходскому духовенству Макарий старался смягчить обычный тогда у епископов деспотический тон обращения; старался не отягощать духовенство поборами и защищать его от произвола своих чиновников. Архиепископ Макарий может быть помимо своего природного мягкосердечия потому еще сочувственно относился к белому духовенству, что сам был до поступления в монастырь семейным человеком; сохранилась вкладная книга его в Пафнутьев монастырь, данная туда Макарием на поминовение его покойной дочери и родителей.

В монастырях архиеп. Макарий постарался ввести порядок вместо беспорядка, т.е. общежительный устав вместо царившего всюду келейного. Из 24-х монастырей. находившихся в Новгороде и около него, только в 4-х было общежитие. Макарий путем только одних увещаний монастырских игуменов достиг того, что 18 монастырей устроили у себя общее жительство. Подгородным монастырям последовали и некоторые другие монастыри епархии. Другой выдающийся беспорядок тогдашней монашеской жизни состоял в том, что вопреки прямому запрещению собора 1503 года, продолжали существовать так называемые общие или мужско-женские монастыри. Арх. Макарий назначил для специального проживания черниц своей епархии 8 особых монастырей, поставил над ними игумений, а не игуменов, как было до того времени, и для богослужения определил в них белых священников, а не монахов. С любовью и вниманием отнесся Макарий к общественной святыне Новгорода - кафедральной церкви св. Софии. Он богато и отменным образом украсил ее. Внешнее благополучие новгородской паствы также составляло предмет его сердечных забот. Все бывшие в немилости у московского правительства находили в своем владыке готового за них заступника. Это мы знаем и по свидетельству летописи, и по сохранившимся посланиям к Макарию. В одном из таких посланий указывается на особое уменье архиепископа печаловаться пред государем: "ты веси время и час, егда умолити православного царя и государя о наших согрешениях." По случаю своего приезда в Москву в 1534 году, архиепископ Макарий "много печалованья творил о победных людех в своей архиепископии, еже во опале у государя великого князя множество много," и "государь князь великий архиепископова ради печалования многим милость показа."

Разносторонняя общественно-пастырская деятельность Макария в Новгороде ознаменовалась и миссионерскими заботами, для которых в новгородской области всегда было обширное поле приложения. Финны Водской пятины (к северу от Новгорода), будучи номинально христианами с XIII стол., фактически еще жили вполне верой и культом отцов своих. Макарий написал увещательную грамоту к жителям инородческих

уездов и к тамошнему нерадивому духовенству, убеждая всех оставить языческие суеверия и истребить предметы языческого культа. Для приведения в исполнение этих предписаний архиепископ отправил со св. водой иеромонаха Илию, который, с помощью боярских детей, сжигал священные рощи, преследовал кудесников и водворял христианскую обстановку в домах поселян. Миссия не осталась без благоприятных результатов.

Архиепископ Макарий оправдал возлагавшиеся на него надежды при назначении на Новгородскую кафедру. Своей деятельностью он склонил к себе и к Москве сердца недавно покоренных новгородцев и умел в то же время, не раздражая местного патриотизма, делать центральному правительству при случае прямые гражданские услуги. Так, например, когда в 1535 г. великий князь и княгиня Елена обратились к Макарию с просьбой собрать с монастырей его епархии 700 руб. на выкуп пленников у крымских татар, то, под давлением нравственного авторитета любимого владыки, монастыри безропотно поделились своими средствами. Или еще, когда дядя Ивана IV, Андрей Иоанович, рассорившись с правительницей Еленой, бежал в Новгород в надежде найти в нем достаточное количество горючих материалов для восстания, то, по известию летописи, владыка Макарий, и наместники, и все новгородцы в Новгород его не пустили, а послали к нему навстречу "воеводу Бутурлина со многими людьми и с пушками."

Одним словом, проходя свое служение на новгородской кафедре, Макарий зарекомендовал себя как пастырь и администратор, и пастырь мудрый, из ряда вон выдающийся. По словам летописца, "многие ради его добродетели во всей России слава о нем происхождаше." Нет ничего удивительного, что из архиепископов новгородских Макарий был переведен на кафедру митрополии. Это произошло в 1543 г., спустя два месяца после изгнания Шуйским Иоасафа. Макария пригласила на митрополию та же всесильная партия Шуйских, надеясь видеть в нем, как в пастыре дружественного им Новгорода, своего приверженца. Но сам Макарий не был обольщен предстоявшей ему великой честью митрополичьего сана. "В лето 7050-е," пишет он в своей духовной грамоте, "первопрестольник, великий господин, Иоасаф митрополит всея России оставил митрополию русскую и отойде в Кириллов монастырь в молчальное житие, и не свем которыми судьбами Божиими избран и понужен был аз смиренный не токмо всем собором русския митрополии, но и самим благочестивым и христолюбивым царем и великим князем Иван Васильевичем всея России самодержцем. Мне же смиренному намнозе отрицающуюся, по свидетельству божественных писаний, и не возмогох преслушатись, но понужен был и поставлен на превеликий престол русския митрополии." Такое поведение Макария понятно уже потому, что два предшествующие митрополита были насильственно свергнуты, и положение митрополита среди борьбы правительственных партий становилось тяжелым и угрожаемым.

Заняв митрополичий престол, Макарий повел политику благоразумной уклончивости от участия в правительственных делах, даже таких, где его влияние было очень желательным, напр., в деле руководства молодым вел. князем, дурно направлявшимся в своем развитии своекорыстными временщикам." Однако, при всей уклончивости, митр. Макарий последовательно держался одной политики: всячески служил интересам развития самодержавной власти великого князя. Он не оправдал в этом отношении надежд Шуйских. Митр. Макарий хорошо понимал, что владычество боярщины должно скоро отжить свой век и потому, чуждаясь боярской партийности, старался держаться на нейтральной высоте архипастырского предстательства пред государем за всех гонимых и обидимых. Разрыв Макария с боярщиной обнаружился в первый же год его митрополитствования. Когда Шуйские и их единомышленники напали в самом дворце на любимца великого князя, боярина Воронцова, и начали над ним физическую расправу,

митрополит, по просьбе великого князя, явился усмирять разъяренных временщиков и заступился за страдающего, несмотря на то, что бушующие бояре толкали его самого, и один из них своими сапогами разорвал подол его мантии. В конце 1543 г. враги Шуйских добились их свержения, и князь Андрей Михайлович Шуйский был предан позорной смертной казни. Все-таки по-прежнему продолжалось еще правление временщиков. Только в конце 1456 года 16-ти летний Иван IV начал править самостоятельно. Среди немалочисленных опал и гонений этого периода митрополит выступал печальником за обидимых, и государь внимал его ходатайствам. Казалось, что митр. Макарий мог бы при таком авторитете благотворным образом повлиять на дурно воспитываемого отрока Ивана. Но, видимо, он опасался, что пока продолжается боярская регентура, до тех пор вмешательство в дворцовую жизнь будет всегда грозить ему трагической судьбой его предшественников. Не вмешиваясь вообще в дело воспитания молодого Ивана, митр. Макарий однако постарался в благоприятную минуту внушить ему очень важную для его власти идею, именно - идею венчания на царство. Акт церковного венчания, совершенный митрополитом Макарием над Иваном IV 16 января 1547 г., представляет знаменательный момент в нашей церковной истории. В этом нашло свое завершение постепенно развившееся самосознание московских государей до степени самодержавных владык не только в делах гражданских, но и церковных. Формально принятый титул "боговенчаннаго царя" уже окончательно юридически закреплял за ним те прерогативы верховного попечения об интересах православия и церкви, какие принадлежали византийским императорам и какие уже в весьма значительной степени приобретены были самими московскими князьями путем историческим, даже помимо идейных аналогий своего положения с исчезнувшим положением православных греческих царей. Из ранее сказанного мы знаем, что идея перенесения церковно-гражданских преимуществ павшего КПля на Москву, как Третий Рим, была ко времени Ивана IV окончательно созревшей в сознании русского общества и правительства, и торжественное провозглашение московского государя "царем," совпавшее с фактическим сосредоточением в руках последнего самодержавной власти над всеми концами некогда разрозненной уделами русской земли, было фактом исторически естественным и даже необходимым. Кому же принадлежала в настоящем случае инициатива акта царской коронации: самому ли Ивану Васильевичу, или митр. Макарию? Вероятнее всего именно - Макарию. За это говорит уже самая фактическая сторона события. 16-летний великий князь Иван Васильевич, проведший всю осень и начало зимы 1546 года в беззаботной увеселительной поездке по своим селам и монастырям, возвратился в Москву 12 декабря, а на другой день, 13-го, после беседы с митрополитом Макарием, вдруг объявил о своем намерении принять царский венец. Трудно думать, что столь важное решение возникло у юного князя самостоятельно и при том во время веселой прогулки, среди потех и бешеной езды на ямских подводах. Не могла эта мысль принадлежать и окружавшим князя боярам, для которых не составляло особенной приятности сакраментальное подтверждение великокняжеского абсолютизма, как это и выразили некоторые из них тотчас по объявлении предстоящего венчания. Между тем митрополит, после упомянутой беседы с царем, вышел от него, по рассказу летописи, "с лицом веселым," очевидно радуясь торжеству своей задушевной идеи. А идея царского венчания действительно должна была составлять неотъемлемую часть миросозерцания митрополита Макария, какое воплотилось в его жизни и деятельности. Митрополит Макарий был одушевленным носителем того убеждения, что русская церковь уже фактически унаследовала силу и славу, и честь византийской, и что русскому государству, следовательно, пора быть "царством." Ближе всего, посредством коронации Ивана Васильевича, митрополит надеялся поднять его правительственное самосознание, заставить серьезно приняться за государственные дела и сделать Россию достойной ее нового, высокого звания. Митр. Макарий не ошибся в расчетах, и, не повлияв а свое время на воспитание Ивана Васильевича, теперь в значительной мере загладил это свое упущение. Этим он возбудил

в молодом царе благородную ревность о славе своего царского имени, которая должна быть заслужена подвигами государственной деятельности. Восприимчивый и энергичный Иван Васильевич сразу вошел в дух тех перспектив власти, которые открыл ему митрополит в царском достоинстве, и решил и сам внутренне обновиться и обновить врученное ему царство. Особенно укрепил молодого царя в его реформаторских намерениях ужасный московский пожар, случившийся летом 1547 г. В этом Иван IV усмотрел наказующий перст Божий, побуждающий к исправлениям. Царь порывает связь с прежними боярами-руководителями и образует около себя тесный кружок доверенных советников неродовитого происхождения: в число их входит окольничий Адашев и Благовещенский протопоп Сильвестр, переведенный Макарием в Москву из Новгорода, и сам митр. Макарий. Сильвестр возымел особенное влияние на царя и направлял его деятельность в полном согласии и миролюбивом содействии с митрополитом. Под влиянием этих двух советников, у юного царя особенно сильно заговорило покаянное чувство о прежнем небрежении своими государственными обязанностями и разгоралось и желание - скорее и радикальнее исправить грехи юности своей по отношению к государству, - облагодетельствовать последнее коренными реформами. В 1550 году, сознавая себя самодержцем всех объединенных русских земель и княжений, царь в первый раз созывает еще небывалый на Руси обще земский собор из выборных представителей от городов и излагает перед собором свои лучшие государственные намерения в обстоятельной речи, подлинность которой, правда, подвергается сомнению (проф. Платонов). В том же 1550 г. был переработан Судебник Ивана III, и этим принципиально положено было начало обновлению русской земли.

Осуществив на деле чин царского венчания, митр. Макарий одушевлялся при этом не столько интересами государственными, сколько идеалами церковными, соединявшимися в его представлении с актом коронации. Христианское царство, по известной нам теории, усвоенной и Макарием, имело смысл и существовало только для церкви, как ее ограда и утверждение. И коль скоро в акте коронации русское государство формальным и бесспорным образом вступило в права третьего Римского вселенского царства, то оно уже юридически и немедленно было обязано взять на свое попечение удовлетворение ближайших и неотложных нужд церкви. А эти нужды намечались тогдашним положением и задачами русской церкви.

Церковь русская, по глубокому убеждению митрополита Макария, стала на земле единственной чистой выразительницей христианской истины, но в то же время продолжала страдать и очевидными бытовыми недостатками. Митрополит Макарий поэтому считал своей жизненной задачей - с помощью царя православного исправить в отечественной церкви все веками накопившиеся в ней недостатки и явить миру все заключенные в ней сокровища и добродетели, чтобы она стала на самом деле достойной своего мирового вселенского призвания. Для этой-то грандиозной цели митр. Макарий и постарался созвать на другой же год после земского собора большой церковный собор, известный под именем Стоглавого. При этом, как первый земский собор был выражением окончательно собранной во едино Руси, так, параллельно этому, и собор 1551 г. выражал собою тот же факт в церковной сфере. Собранное государство, устраняя беспорядки, вводило во всех своих частях однообразный порядок. То же имел в виду сделать и в Церкви собор 1551 года. Его начинания невольно отражали на себе факт слагавшейся централизации русской жизни. Это и хочет отметить Карамзин своей формулой: "сей достопамятный собор, по важности предмета, знаменитее всех иных, бывших в Киеве, Владимире и Москве."

Но прежде, чем приступить к соборной критике и исправлению недостатков русской церкви, митр. Макарий, руководимый той же идеей исключительно-высокого призвания

русской церкви, и тоже по собственной инициативе, осуществил два других грандиозных предприятия, имевших в виду положительную, созидательную сторону дела. Митр. Макарий постарался предварительно уяснить и для себя, и для всего мира ту полноту духовно-нравственных сил и средств, с которой русская церковь могла бы дерзновенно претендовать на подобающую ей роль. Этого он достиг: собранием в одно место всей известной на Руси церковной литературы и канонизацией всех известных святых русской церкви.

Первое предприятие он осуществил следующим образом. Приняв за схему собрания план обычных четьих миней, Макарий помещал под днями месяцев не только краткие и пространные сказания о дневных праздниках и святых, но и все известные ему слова на эти дни и все творения святых авторов, память которых совершалась в эти дни. В конце каждого месяца в виде прибавлений приписывались различные анонимные произведения и творения авторов не святых. На деле Макарий все-таки не выполнил во всем объеме своего намерения - "собрать все книги чтомыя, которыя в русской земле обретаются." Сообразно с церковной, назидательной целью своего собрания, митр. Макарий прежде всего опустил из него совершенно: a) всю светскую (астрологическую) отреченную литературу, равно и большую часть церковных апокрифов. Не поместил затем: b) исторических произведений (летописей, хронографов), c) - юридических памятников, d) большинства "путешествий." Пропущены были также: e) многие книги свящ. Писания, f) очень многие произведения русских писателей проповедников и g) эпические творения. Несмотря на все это, дело собрания церковной письменности стоило Макарию 20-ти лет труда и больших забот и издержек. 12 лет он был занят собиранием в Новгороде и 8 лет в Москве, закончив предприятие не ранее 1552 года. "Писал есми," говорит он, "сия святыя книги в великом Новгороде, как есми там был архиепископом, а писал есми и собирал и во едино место совокуплял дванадесять лет многим имением и многими различными писари, не щадя сребра и всяких почестей." В результате получилось 12 огромных фолиантов, известных под именем "Великих Макариевских Четьих Миней." При отсутствии книгопечатания, это драгоценное "собрание," конечно, не могло иметь прикладного, утилитарного значения. Это была библиотека - уникум, доступная лишь очень небольшому привилегированному кругу лиц, живущих в столице. Но та нравственная цель, с какой Макарий осуществлял свое предприятие, несомненно была достигнута: русская церковь в монументальном "собрании" митр. Макария могла видеть осязательное подтверждение полноты своего ведения святоотеческой мудрости и ergo - правоспособности руководить судьбами православия во всем мире. В настоящее время существуют только три списка Четьих Миней, современных самому митр. Макарию и после него рукописно не размножавшихся: 1) так называемый Успенский, положенный митрополитом в Успенский собор; список полный; хранился в Москве в Синодальной Библиотеке; 2) так называемый Царский; без двух месяцев, хранился там же, и 3) Софийский, положенный Макарием в Новгородский Софийский собор, состоит только из 7 месяцев, хранился в библиотеке СПБ Дух. Академии. Издавались в печати макарьевские Четьи Минеи Археографической Комиссией. Издано пока всего три месяца. По тем же самым побуждениям, которые руководили Макарием при составлении Четьих Миней, по его указаниям и при его участии было составлено и несколько других, сводного характера, литературных трудов, таковы: 1) "Сводная Кормчая," получившая свое начало еще до Макария и стремившаяся объединить в себе по возможности весь известный в русской церкви канонический материал; 2) так называемая "Никоновская Летопись," представляющая летописный свод известий о всей прошлой истории русского государства, и 3) "Степенная Книга," излагающая русскую историю не по отдельным годам, а по генеалогическим ступеням великих князей, с тенденцией доказать идею правильного престолонаследия от отца к сыну.

Задавшись целью собирания воедино всех разрозненных и потому сокрытых для глаз большинства духовных сокровищ русской церкви, митрополит Макарий, еще будучи в Новгороде, при составлении своих Четьих Миней убедился, что русская церковь прославлена немалочисленным сонмом свв. угодников, но что большая часть этих светочей веры православной оставалась под спудом, т.е. не была торжественно прославлена, или чествовалась только местно. Между тем, особое положение русской церкви во вселенной, в котором крепко был убежден митр. Макарий, требовало торжественного прославления всех русских угодников. Этим, по словам одного из литературных сотрудников митр. Макария, нужно было "доказать," что "русская церковь хотя и в единонадесятый час выступила в истории, но превосходила своим усердием даже делателей от первого часа. Не в тернии и не на камни падали ее семена, но на доброй тучной земле и приносили плод сторицею. Она воспитала таких святых и великих мужей, что вселенная удивляется их добродетельному житию" (Лебедев, с. 79-80). Тотчас же после венчания Ивана Васильевича на царство в 1547 г., митрополит обратил его внимание на эту благопотребную нужду русской церкви, вследствие чего и был созван тогда же (в 1547 г.) собор, а после него в 1459 г. другой собор с той же целью канонизации русских угодников. На обоих соборах митрополит провозгласил 39 святых. Из них 17 были прославлены совершенно вновь. 30-ти было установлено общерусское празднование, 9-ти местное. В таком изобилии русская церковь еще никогда не прославляла своих подвижников. До Макария насчитывалось в русской церкви всего 22 общепочитаемых национальных святых. Митрополит Макарий, как видим, увеличил эту цифру более, чем вдвое. Какое идейное значение имела эта массовая канонизация святых, можно судить по словам одного современника события. "С того времени," пишет он, "Церкви Божии в русской земле не вдовствуют памятями святых и русская земля сияет православием, верою и учением яко же второй великий Рим и царствующий град, там бо вера православная исказися Махметовою прелестию от безбожных турок, зде же в Рустей земли паче просия святых отец наших учением." Следует, однако, заметить, что деятельность соборов 1547 г. и 1549 г. по объединению национальной святыни, кроме вышеуказанной сознательной цели, обусловливалась еще и подсознательной причиной. Именно - совершившимся фактом политического объединения Руси. Как прежде раздробленная на уделы Русь жила под патронатом местных святынь, которые служили символами местной самобытности, так теперь, объединенная в цельное государство, она побуждала тем и церковь точно также объединить и централизовать свое внутреннее и внешнее бытовое содержание. И митр. Макарий в данном случае, в параллель князьям "собирателям" Руси, может быть назван "собирателем" русской церкви.

Стоглавый Собор.

Когда была приведена в известность вся сокровищница святыни и учения, украшавших русскую церковь, когда эта последняя предстала пред глазами митрополита Макария во всеоружии своих духовных доблестей, тогда уже ему не страшно было обнаружить и ее недостатки, в полной уверенности, что она выдержит теперь какую угодно строгую критику. Это обнаружение язв русской церковной жизни и было сделано на соборе 1551 года. Нельзя, однако, думать, что критико-обличительная обстановка собора 1551 г. всецело принадлежит митр. Макарию. Если даже вопрос об инициативе собора мы решим в пользу одного Макария на основании общего представления о нем, как человеке способном к крупным предприятиям, то ближайшее рассмотрение деяний соборных приводит исследователей к выводу, что на постановку отдельных вопросов здесь повлияли партии и лица различных до противоположности интересов и убеждений. Так, прежде всего сам царь, как видно по многим данным, имел желание добиться от собора в

той или иной мере уступки церковно-монастырских недвижимых имуществ, или их доходов, в пользу нужд государственно-общественных, побуждаемый к тому настоятельной потребностью времени: обеспечить поместьями все возраставший в своем количестве класс военно-служилых людей. Государя в его посягательствах на церковные вотчины поддерживала, по идеалистическим соображениям, партия "нестяжателей," т.е. единомысленников и учеников Нила Сорского, отрицавших право и нравственную пользу за монастырями и монашествующей иерархией - владеть населенными землями. За секуляризацию стояли тогдашние всесильные временщики Сильвестр и Адашев. Из участников собора сюда примыкал рязанский епископ Кассиан и Троицкий игумен Артемий; последний даже письменно излагал царю свое личное мнение об истинном нестяжательном иноческом жительстве. В руках у Ивана Васильевича были и "27 поучительных глав о государственном управлении," писанных из заключения Максимом Греком и направленных, между прочим, против злоупотреблений иерархией своими вотчинно владельческими правами. Но вся высшая иерархия была настроена, конечно, против таких тенденций, посягавших на дорогие для нее права, и на ее стороне был и сам митрополит Макарий. Последний представлял собой своеобразного реформатора-консерватора, т.е. был, по его собственному убеждению, только "реставратором" старых порядков русской национально-церковной жизни, будто бы украшавших ее прежде и лишь в недавнее время "поисшатавшихся." Поэтому традиционный способ обеспечения епископских кафедр, церквей и монастырей имел для него авторитет священной неизменности. Когда в конце 1550 г. государь роздал громадное количество земель в московском уезде служилым людям, то, вероятно, обращался с запросом о покупке или уступке ему и некоторых вотчин митрополичьих, во множестве примыкавших к столице. Но митрополит с небывалой решительностью и смелостью дал отпор царским претензиям. Он написал царю "ответ о недвижимых вещах данных Богови в наследие вечных благ," в котором буквально повторяет доводы собора 1503 г. в защиту церковно-имущественных прав своей кафедры и затем пространно и красноречиво увещевает царя не нарушать их. После такого ответа царю со стороны уважаемого им митрополита, понятно, что секуляризация церковных имуществ не могла быть ни предметом рассуждений, ни результатом собора 1551 года. И только по окончании его, в особом заседании 11-го мая государь постарался провести несколько постановлений, полагавших ограничение дальнейшему росту церковного землевладения. При всем том, однако, партия "нестяжателей," в союзе с царем Иваном Васильевичем, наложила свой отпечаток на некоторую часть соборных деяний. Соборные рассуждения велись по программе, предложенной царем, но составленной далеко не им только одним.

Судя по книге соборного уложения, деяния собора происходили в следующем порядке. 23 февраля царь открыл собор двумя речами - краткой устной и пространной письменной. Вот его устная речь, из которой видно, как он в звании царя сознавал за собой право и обязанность иметь попечение. о делах церкви: "Молю вас, святейшие отцы мои, аще обретох благодать пред вами, утвердите в мя любовь, яко в присного вам сына, и не обленитеся изрещи слово к благочестию единомысленно о православной церкви, нашей христианской вере и о благосостоянии святых Божиих церквей и о нашем благочестивом царствии и об устроении всего православного хрестьянства. Зело бо желаю и срадуюся и согласную сослужебен с вами быти вере поборник, в славу Святой, Животворящей и Нераздельной Троицы, Отца, Сына и Св. Духа, в хвалу же и славу благочестивыя нашея веры и церковных уставов. Темже и всякому разногласию отныне далече быти повелеваем, всякому же согласию и единомыслию содержатися в нас." Последними словами царь намекает на партийность взглядов собора. В письменной речи Иван Васильевич, подобно тому как и в речи пред земским собором, свидетельствует о своем раскаянии и исправлении в грехах личных и государственных, затем к тому же призывает и всю свою землю, а во главе ее пастырей церковных с тем, чтобы они позаботились о

непорочности нашей православной христианской веры, дабы не осталось неустраненным никакое нарушение законов, никакое злоупотребление. После этого, вероятно, не ради только простой вежливости, а по сознанию формально наступившего на Руси, со времени коронования государя царским венцом, тесного союза церкви и государства, как это было в Византии, Иван Васильевич предложил отцам собора обсудить составленный в предшествующем году Земский Судебник с точки зрения церковных правил и утвердить его своими подписями. Когда это было сделано, царь представил собору от своего лица список 37 вопросов, касавшихся различных церковных нестроений. Едва собор успел дать ответные определения приблизительно на половину этих вопросов, как царем были поданы на рассмотрение новые 32 вопроса, более краткие и менее важные по своим предметам; по поводу последних немедленно же были сделаны соответствующие определения, приписанные в виде ответов к каждому вопросу отдельно. Эти вторые вопросы вместе с ответами на них, составляют в книге соборного уложения одну 41-ю главу. Далее шли рассуждения и вырабатывались постановления в ответ на другую половину первых (37) царских вопросов и отчасти по предметам, не задетым в них. Наконец, список соборного уложения посылался на просмотр и для замечаний находившимся на покое в Троицком монастыре церковным сановникам: бывшему митрополиту Иоасафу Скрыпицыну, бывшему Ростовскому архиепископу, бывшим архимандритам Троицкому и Чудовскому вместе с собором старцев. В первых числах мая соборные деяния были уже окончены. Такая необыкновенная быстрота процедуры при небывалой многопредметности собора объясняется очевидно тем, что программа соборных рассуждений, как в своей вопросной, так и ответной части, была уже в значительной мере заранее подготовлена и разработана.

Так называемые царские вопросы были, следовательно, результатом работ подготовительной к собору комиссии, в которой главным участником являлся без сомнения митр. Макарий. Но внутренний характер очень многих "вопросов" ясно свидетельствует, что программа собора вырабатывалась не вполне в духе митрополита, т.е. при участии лиц другого направления. Митрополит своим благовременно выраженным протестом против посягательств царя на церковное недвижимое имущество отнял у него надежду достичь этого через собор и при выработке программы собора, конечно, всячески отклонял внимание царя от вопроса о церковно-монастырском землевладении. Несмотря на это, нежелательная для Макария тенденция проявилась очень настойчиво во многих пунктах программы и проявилась в такой форме, которая явно выдает своих виновников - советников царя, принадлежавших к партии "нестяжателей." Последние (в данном случае в лице прот. Сильвестра и игумена Артемия) в имущественных и владельческих правах высшей иерархии и монашества видели главный источник нравственных недугов, которыми страдал и тот и другой институт. На эту же почву становится в своей затаенной борьбе с церковными имуществами и царь Иван Васильевич. Резкие обличения монашества и архиерейства, заявленные в царских вопросах, в большинстве случаев подчеркивают злоупотребления черного духовенства, связанные именно с их имущественно хозяйственными отношениями. Поэтому нужно думать, что и недостатки в жизни высшей иерархии и монашества не были бы обнаружены со всей откровенностью, если бы проект соборных деяний составлялся под влиянием только одного митрополита и единомысленных с ним епископов-консерваторов, известных под названием "иосифлян," т.е. последователей идеи преп. Иосифа, игумена Волоколамского, и если бы не был заинтересован этими недостатками сам царь по мотивам государственно-экономическим. Между тем, как безобидные вопросы о литургических непорядках выдвигаются главным образом митрополитом Макарием, как видно из ссылок на практику новгородско-псковских церквей и из таких выражений, как: "нам пастырям об этой небрежности нужно будет дать ответ," обличения моральных и бытовых пороков, даже по букве соборных деяний, принадлежат царю, и, разумеется,

скрывающимся за его спиной советникам - "нестяжателям." Так, напр., никто иной как царь обличает монахов, игуменов и архимандритов в привольном житье на счет растраты монастырской казны, когда выражается, что "иные угодья у меня припрашивают," между тем монастыри скудеют. "Где те прибыли и кто ими корыстуется?" В монастырях пьянство, разврат, бесчиние; "если там все делается не по Богу, то какого добра ждать от нас, мирской чади?" По поводу таких заявлений государю удалось достигнуть, чтобы контроль за целостью монастырской казны был поручен собором государственной власти; было запрещено монастырским властям без нужды выпрашивать у царя лишние угодья и льготные грамоты; был урегулирован и ограничен отпуск царской руги бедным церквам и монастырям. Но критика царя имела в своем основании интересы государственно-общественные прежде всего. Поэтому он в своих вопросах не ограничился требованиями внутреннего порядка в церковном хозяйстве. Выходя из написанного в канонах положения, что "церковное богатство - нищих богатство и прочим на потребу," царь обращался к святителям с приглашением помочь своими средствами его казне государевой в благоустройстве городских богаделен и в выкупе русских пленников из татарских орд. Но святители не соблаговолили определить какую-нибудь со своей стороны жертву на эти предметы, а рассудили по-прежнему содержать богадельни "царскою милостию и приношениями боголюбцев," а пленных выкупать также известной уже общекрестьянской податью "полоняничною." Таким образом, святители, заседавшие на соборе, ревниво относились к своим имуществам и подозрительно к малейшим посягательствам на них со стороны царя, видя в этом, вероятно, интригу противоосифлянской партии. А партия нестяжателей, при всей своей малочисленности, продолжала действовать, опираясь на государя. Благодаря ее стараниям была устроена посылка соборной книги на просмотр своему единомышленнику, уже отрешенному от власти, бывшему митр. Иоасафу. Вот, напр., какое замечание (характерное для нестяжателя) сделал последний против соборного постановления о способе выкупа пленных: "брать бы тот выкуп не с сох, а из казны митрополита, архиепископов, владык и со всех монастырей, как ты, государь, пожалуешь, на ком что велишь взять. А крестьянам, государь, и так много тягли в твоих податях. Государь, покажи им милость, как тебе Бог положит на сердце. При твоем отце брали с митрополита, с архиепископов и владык пошлину на смоленского владыку, ради его недостатков, и они о том не тужили. А полоняники, государь, нужнее того." Хотя это замечание оставлено было без последствий, тем не менее вообще следует заметить, что борьба партий благоприятно отразилась на характере постановлений соборных, сглаживая их односторонности. Само собой разумеется, что недостатки белого духовенства и мирян были изобличены и осуждены монашествующей иерархией со всей подобающей строгостью. Но заслуга партии, группировавшейся около царя, заключается в том, что благодаря ей была в равной мере подвергнута суду собора и сама эта иерархия вместе с воспитавшими ее монастырями.

Таким образом, собор 1551 г. действительно достиг своей универсальной цели: он подверг пересмотру все стороны русской церковной жизни, чтобы очистить ее по возможности от всех ее недостатков. Он составил ряд исправительных предписаний относительно - епархиального управления, епархиального суда, жизни высшего и низшего духовенства, монашествующих и мирян. Не все, конечно, постановления собора были удачны, но очень многие были бы подлинно благотворны, если бы действительно проведены были на практике. К сожалению, историки констатируют тот печальный факт, что этого на самом деле не случилось, что застарелые недуги церковной жизни остались в прежнем своем виде. Хотя в предисловии к соборному уложению и сказано, что по зову царя русские епископы охотно и быстро стеклись на этот собор "как небопарные орлы," но, видимо, эта поспешность была чисто внешняя, а подлинного желания исправить русскую церковь, начиная с самих себя, у них не было. Во всяком случае, величие и важность Собора 1551 г. этим не уничтожается.

Многие из прежних историков-богословов, в видах полемики с расколом старообрядчества, отвергали подлинность деяний собора 1551 г., т.е. существующую книгу "Стоглав" не хотели признать каноническим документом, формально утвержденным и в законном порядке обнародованным, а лишь черновыми записками о соборе, редактированными каким-то частным лицом. В настоящее время это мнение бесповоротно отвергнуто на основании документальных данных. Теперь насчитывают длинный ряд ссылок в современных собору актах на "соборное уложение" 1551 г., как на церковно-каноническую норму. Кроме того, неопровержимым свидетельством в пользу его канонического достоинства являются так наз. "наказные списки" (известно 6 таких списков), или краткие извлечения из книги "Стоглав," рассылавшиеся митрополитом отдельным церквам и монастырям в виде циркуляров, за невозможностью сообщить всюду полный текст соборных постановлений. Разнообразие известных списков Стоглава также ничего не говорит против подлинности его, как "уложения соборного." Краткая редакция Стоглава, изданная в 1863 г. (СПБ) Кожанчиковым, представляет позднейшую его переработку, потому что в ней встречается ссылка на печатные московские служебники. Редакция, не разделенная на главы (изд. Колачевым, СПБ, 1863 г.), представляет, вероятно, копию с какого-нибудь чернового списка книг соборных деяний. Описанный в "Богословском Вестнике" за 1899 г. список библиотеки Новгородского Софийского братства, не имеет существенных отличий от господствующей редакции, изданной в 1862 г. Казанской Духовной Академией и в 1890 г. проф. Субботиным, каковую и следует признать редакцией подлинной или образцовой.

* * *

Следя в истории высшего управления русской церкви в период митрополичий, главным образом, за отношениями высшей церковной власти к власти государственной, мы должны подчеркнуть тот факт, что после царского венчания, совершенного митрополитом Макарием над Иваном IV, власть московского государя в делах церкви возросла еще более прежнего. На Стоглавом соборе мы видим его уже принимающим, по образу древних царей, самое деятельное участие в обсуждении церковных нужд с сознанием обязанности пещись "об устроении православного христианства" под страхом Божия наказания за небрежение. Литературные и идейные влияния, при которых возрастала царская власть на Москве, продолжались и при Грозном. Митрополит Макарий в своей литературной деятельности был усердным служителем идеи возвеличения московского царя. В речи при царском венчании митрополит охарактеризовал высоту полномочий царского сана словами Иосифа Волоцкого: "слышите царие и разумейте, яко от Бога дана бысть держава вам и сила от Вышняго; вас бо Господь в Себе место избра на земли..." и т.д. Те же идеи он выражает и в других речах и посланиях к Ивану Васильевичу. В "Степенной книге" митр. Макарий, с целью возвеличения русского православия, поместил сказание о посещении Руси апостолом Андреем, причем к рассказу о водруженном апостолом в новгородских пределах жезле сделал комментарий - что апостол "прообразоваше божественным крестом (в Киеве) в рустей земли священное чиноначалие (т.е. иерархию, церковь), жезлом же прообрази в Руси самодержавное царское скипетро-правление." В той же "Степенной книге" затем помещена и повесть о Мономаховом венце или вымышленная история передачи царских регалий и царского сана Владимиру Всеволодовичу Мономаху греческим императором Константином. В 1552 г. эта повесть была вырезана и на затворах царского места, устроенного в Успенском соборе.

Но русский патриотизм не успокоился на этих теориях, представлявших русскую царскую власть заимствованной в позднейшее время у греков. Наравне с этим придумана была

басня об исконном и кровном происхождении русской династии от самих древнеримских кесарей. Еще в ранее упоминавшемся нами послании Спиридона-Саввы, писанном при отце Ивана Грозного, рассказывается, будто русские князья ведут свой род от мифического Пруса - брата римского императора Августа. Точно также и в Степенной книге, наравне с указанными мифами, стоит известие, что наше самодержавное скипетроправление "начася от Рюрика, иже бе от племени Прусова, по его же имени Прусская земля именуется; Прус же брат бысть единоначальствующаго на земли кесаря Августа."

На поддержку московскому самомнению явились и голоса со стороны бедствовавших восточных церквей, которые с падением КПля лишились привычной надежды на силу и власть православного императора. Теперь в роли охранителя православия явился пред ними свободный московский государь, и на него они, вероятно, с некоторой долей искренности, перенесли свои высокие представления, соединенные с образом православных царей. Так, напр., в 1517 г. игумен Синайской обители Даниил прилагает к московскому князю полный титул греческих царей, называет его: "самодержавным, боговенчанным, величайшим, святым царем всея Руси." В 1548 г. иноки афонского сербского Хилендарского монастыря именуют Ивана IV "самодержавным великим царем московским, единым правым государем, белым царем восточных и северных стран, который всем православным христианам царь и государь; святым, великим, благочестивым царством; солнцем христианским, сияющим на Востоке и Севере, и озаряющим всю подсолнечную; утверждением седьми соборных столпов, вторым Константином и поборником божественных церквей, христианскою хоругвью, на коей честный крест воздвижен в просвещение православным..." Даже патриархи восточные, и КПльский в частности, смирённые уже столетие длящимся игом турецким, забыли про отлучение, наложенное на русскую церковь за ее автокефалию, молчаливо отменили его и, в тоске о милостыне и защите, начали при случае демонстрировать и свою православную церковную солидарность с русской церковью и свое почитание свободных великих князей московских, как заместителей вселенских басилевсов. Напр. Василия III-го КПльский патриарх именует "наивысшим и кротчайшим царем и великим Кралем всея православныя земли и Великия Руси." В 1556 г. пришел в Москву от КПльского патриарха Дионисия за милостыней Евгриппский митрополит Иоасаф. В принесенном им патриаршем письме Иван Васильевич опять назывался "святым царством." В виду таких заявлений, царь Иван Васильевич и решил воспользоваться настоящим случаем, чтобы получить от вселенского патриарха формальное подтверждение на принятый им царский титул. В 1557 году вместе с Иоасафом отправлен был с этой целью в Царьград бывший архимандрит Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Феодорит (просветитель лопарей). Богатая милостыня сделала свое дело. Преемник патриарха Дионисия, Иоасаф II, прислал на Русь в 1562 г. "соборную грамоту," которой дается Ивану Васильевичу право "быти и зватися царем законно и благочестиво." В особом послании патриарх объявляет московского государя "царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана," сообщает Ивану Васильевичу, что имя его будут на Востоке поминать в святых диптихах, "да будешь и ты между царями, как равноапостольный и славный Константин." Патриарх предлагал даже самолично прибыть в Москву и короновать Ивана IV. Но тот отклонил такое "повторение" "божественного таинства," довольствуясь письменным признанием со стороны КПля этих важных для Москвы совершившихся фактов. Этим соборным актом (1561 г.) КПль молча ликвидировал свои прежние отлучения, наложенные на русскую церковь за поставление митр. Ионы. Царь Иван дипломатически не пожелал даже принять специфическое благословение патриарха ему, как православному царю, через посланного греческого митрополита на том основании, что тот при проезде через Польшу и Литву лобызал латинские крыжи. Таким образом, царь Иван Васильевич имел множество оснований,

главным образом, данных ему представителями церкви, чтобы смотреть на свою власть, как на теократически абсолютную. И мы видим действительно, что Грозный повсюду выступает пламенным защитником факта богоустановленности собственной власти, противление которой равно противлению Богу. Так, напр., в переписке с Курбским он развивает мысль об обязательности для своих подданных - беспрекословно исполнять его хотения, "а не отметаться своего работного ига и владычества своего государя," ибо они "от Бога повинные ему рабы." Решив построить в 1551 г. город Свияжск для защиты от казанских татар, Грозный говорит: "Всемилостивый Боже устроил мя земли сей православной царя и пастыря - еже правити людие Его в православии непоколебимом быти." Подобным же образом выражался и в переписке с Курбским: "Тщусь со усердием люди на истину и на свет наставити, да познают Бога истинного и от Бога данного им Государя."

Итак, в лице Ивана IV представители церкви идейно воспитали власть московского государя до такой высоты и абсолютизма, внушив ему сверх того мысль о пастырских правах в делах церкви, что, в случае какого-либо столкновения носителей высшей церковной власти с государями, первые не были гарантированы от катастроф самых неожиданных. Столкновения не случилось при благостном, тактичном и глубокоуважаемом царем митр. Макарии, но это произошло при его непосредственных преемниках.

Митр. Макарий скончался 31 декабря 1563 г. Пред избранием преемника ему, царь Иван позаботился закрепить за кафедрой московского митрополита два внешних преимущества, с недостачей которых не могло мириться царственное сознание Москвы. К избирательному собору епископов царь обратился с предложением: "отец наш и богомолец митрополит носит черный клубок, а прежние русские митрополиты чудотворцы Петр и Алексий - носили белые клобуки, как и изображаются они на иконах. Последующие затем митрополиты носили уже черные клобуки, а почему отложены были белые клобуки, мы не нашли в писании. Новгородский же архиепископ Пимен, богомолец наш, носит белый клобук, и прежние новгородские архиепископы носили белые клобуки, по какому случаю, мы также не знаем из писания. Кроме того, архиепископы новгородский и казанский печатают свои грамоты красным воском, а митрополит черным. Между тем митрополит есть высший иерарх русской церкви, есть глава архиепископам, и он то не имеет преимущества пред архиепископами и епископами." Дело, очевидно, возникло из-за того, что митр. Макарий, как бывший новгородский архиепископ, носил на митрополии белый клобук и употреблял красную печать, потому что не мог он отказаться при переходе на высший пост - митрополита от привилегий, которыми обладал в низшем положении архиепископа. Таким образом, указанные преимущества Макарию, как митрополиту московскому, принадлежали только лично, покоились на историческом основании, а не на юридическом, потому что не связаны были с правами митрополичьей кафедры. Было постановлено: впредь русскому митрополиту носить белый клобук с ряснами и херувимами по примеру чудотворцев Петра и Алексия; равно печатать митрополиту грамоты благословенные, ставленные и носильные красным воском. Данное постановление состоялось 2-го февраля 1464 г., а 24-го числа был избран в митрополиты, вероятно по желанию царя, его бывший духовник и протопоп Благовещенского собора, постригшийся в Чудовом монастыре с именем Афанасия.

Афанасий (1564 - 1566 г.).

Ближайшим преемникам митрополита Макария пришлось занимать московскую кафедру в тяжелое время окончательного утверждения Грозным царем своего полного абсолютизма, причем всякая сила, стоявшая на пути к этой цели, неминуемо обрекалась на уничтожение. Исторические традиции не позволяли митрополитам совершенно устраняться от политики, наоборот, обязывали участвовать в ней хотя бы нравственно; отсюда возможность коллизий. Царь Иван усмотрел опасность для полноты своей царской власти в том органе, при помощи которого бытовая традиция заставляла его управлять государством, именно - в родовитом боярстве. Еще в XV веке, с постепенным падением уделов, около московского князя образовался круг титулованных бояр из бывших удельно-княжеских фамилий. Эти бояре - княжата оттеснили на второй план прежних служилых бояр и заняли все высшие государственные должности, но, в контрасте с возраставшим самодержавием великого князя, принесли с собой олигархические вожделения. И вот, монархия в лице Ивана IV предпочла быть демократической, т.е. опираться на непритязательный в политическом смысле народ, чем примириться с претензиями аристократии. Родовитое боярство, как видно из писаний Курбского, совсем не замышляло революции: оно признавало самодержавие царя, и для себя требовало только права совета. Но Иван Васильевич был подозрителен и, пожалуй, проницателен. В соседней русской и православной Литве, соединенной с короной Польской, жили родственные роды князей и панов русских, пользуясь широкими олигархическими привилегиями сословных сеймов и выборов королей. Связи с ними московских бояр не могли не порождать иногда соблазнительных помыслов. Предупреждая возможную революцию со стороны аристократии в конституционно-ограничительном смысле, Иван IV решил сломить политическую силу боярского класса. Встревоженный бегством в Литву князя Курбского и некоторых других бояр, царь стал готовиться к решительной борьбе со всеми, кого считал врагами своих прав. Для этого ему предварительно нужно было убедиться в симпатиях к нему народной массы, т, е. вообще земской силы. 5-го декабря 1564 г. он исчезает из Москвы, забрав с собой царицу, детей, придворных бояр, телохранителей, дворцовую казну и святыню. Объехав несколько монастырей, царь остановился в Александровской слободе (теперь г. Александров, Владимирской губ.). Отсюда он прислал 3-го января 1565 г. митрополиту грамоту, в которой, исчисляя злоупотребления и измены бояр и обвиняя духовенство в ходатайстве за изменников, объявлял, что "не хотя их многих изменников дел терпеть, оставил свое государство и поехал где вселиться, идеже его государя Бог наставит." В другой грамоте к "православному христианству г. Москвы" государь писал, что на них он гнева не имеет. Пораженное этими вестями московское общество всех сословий приступило к митр. Афанасию с просьбой умолить царя не оставлять своего государства. Митрополит организовал депутацию выборных людей, во главе которой был поставлен архиепископ новгородский Пимен, и направил ее в Александровскую слободу. Царь принял депутацию, выразил снова свои укоризны боярству и в заключение сказал, что "для отца своего митр. Афанасия и для своих богомольцев архиепископов и епископов" соглашается принять власть над государством, но с условием, чтобы духовенство не претило и не стужало ему своими ходатайствами, когда он будет казнить изменников. Условие было принято, и Иван Васильевич тут же объявил об учреждении нового правительственного органа - опричнины. Этим термином в древнерусском юридическом языке обозначались уделы княгинь-вдов. И в настоящем случае царь выделял для себя изо всего государства обширный удел, который, начиная с г. Москвы, чрезполосно прорезывал всю государственную территорию в ее главнейших направлениях. Для управления "опричными" землями царь избрал сначала 1.000, а потом целых 6.000 служилых людей и роздал им в поместья главным образом те земли, которые составляли подлинную "отчину и дедину" титулованного боярства, унаследованную от удельных князей. Сажая своих худородных опричников на родовых княжеских землях, Иван Васильевич "испомещал" бояр-княжат в новых далеких и чуждых областях, отрывая их тем самым от родных

насиженных мест, питавших в них честолюбивые политические притязания. Таким путем опричнина произвела в государстве громадную перетасовку земельных владений, хитроумно и в своем роде целесообразно устроенную, в результате которой все казавшиеся Ивану Васильевичу подозрительными княжеские фамилии путем переселений были превращены в служилых людей. Ряды удельной аристократии сильно поредели, и вскоре над ними возобладали простые боярские семьи вроде Захарьиных и Годуновых. Придворная дружина царевых опричников помогала царю в разгроме родовитой аристократии и другим путем - путем полицейского дозора и сыска quasi политических изменников. Таким образом в опричине, отчасти под маской юродства, царь Иван справлял свой победный триумф над стеснявшей его абсолютизм силой былой аристократии, как в свое время это делал не меньший поборник нового европеизированного абсолютизма - Петр, учреждавший всешутейший собор в знак торжества над стеснявшей его силой церковной власти.

Для интересов митрополита и церковных властей было собственно безразлично решение поставленного царем вопроса о том: быть ли на Руси аристократической или демократической монархии? Но они не могли не протестовать, по нравственным побуждениям, против сопровождавших политику опричнины бесчеловечных жестокостей Ивана Васильевича, хотя в засвидетельствованных историей случаях протеста иерархов за побуждениями нравственными сознательно или подсознательно скрывались, может быть, и чисто сословные симпатии и бытовые привычки. После двухлетнего с небольшим управления митрополией, старец Афанасий добровольно удалился с кафедры снова в Чудов монастырь (16 мая 1566 г.). В июле месяце того же года царь предложил собору епископов избрать в митрополиты казанского архиепископа Германа.

Герман.

Он известен своим миссионерским подвигом в Казани. Об этом избрании рассказывает один кн. Курбский. Герман долго не соглашался принять митрополичий сан, но был "принужден" царем и собором. Через два дня нареченный митрополит имел с царем беседу, во время которой увещевал его оставить свои гонения и жестокости. Узнав об этом, приверженцы царя будто бы усердно молили его разжаловать новоизбранного Германа, как дурного советника, грозящего связать государя еще большей неволей, чем в какой он был у Сильвестра и Адашева. Иван Васильевич внял голосу своих приближенных и изгнал св. Германа из митрополичьих палат со словами: "ты еще и на митрополию не возведен, а уже связываешь меня неволею." Нужно заметить, что Герман происходил из боярской фамилии Садыревых-Полевых, потомков князей смоленских. Понятно, что по первым же его словам царь заподозрил в нем единомышленника старобоярской партии. Но, избежав с своей точки зрения ошибки в выборе св. Германа, Иван Васильевич впал снова в ту же ошибку, заменив его Соловецким игуменом Филиппом.

Св. Филипп (1566 - 1568 гг.).

Филипп также происходил из боярского рода Колычевых. Отец его был ближним боярином при великом князе Василии Ивановиче и заседал в боярской думе, и сам Филипп (Феодор) молодость провел при Дворе. В Соловках он зарекомендовал себя необыкновенными хозяйственными способностями. Посетив Москву (1550-51 гг.), игумен

Филипп заслужил особое расположение царя Ивана Васильевича, который ради его сделал целый ряд щедрых пожалований и драгоценных пожертвований Соловецкой обители. Может быть, в надежде на силу этих щедрот, царь теперь и ожидал найти в Филиппе молчаливого участника в его политике. Но оказалось как раз наоборот.

Историю св. Филиппа мы узнаем из его жития, написанного лет двадцать спустя после его смерти. Житие, как заметил еще Карамзин, страдает некоторыми хронологическими и другими несообразностями и часто приводит буквальные речи Филиппа, которые, вероятно, сочинены самим автором, в чем и нельзя сомневаться, напр., относительно речи Филиппа, убеждающей царя не учреждать опричнины, тогда как последняя учреждена ранее митрополита Филиппа. Писатель жития не лишен был литературного таланта и этим отчасти, может быть, увлекался. Таким образом, мы не можем ручаться за полную точность изложенных в житии подробностей конфликта между митрополитом и царем. Вызванный в Москву и обласканный царской милостью, Филипп сначала отказался от принятия предложенного ему сана, но, будучи понуждаем царем и собором, откровенно поставил с своей стороны условием отмену опричнины; "а не отменит (царь), ему - Филиппу - митрополитом быть невозможно; а если его и поставят в митрополита, он затем оставит митрополию." Кажется, этого было бы достаточно для того, чтобы Иван Васильевич разочаровался в кандидате на митрополию, но, как говорится в житии, по челобитью епископов он отложил свой гнев и дозволил посвятить Филиппа в митрополита также с условием, "чтобы он в опричнину и в царский домовый обиход не вступался и после поставления не оставлял бы митрополии из-за того, что царь не отменил опричнины." И Филипп дал на это свое согласие, после чего и был поставлен в митрополита 25 июля 1566 г.

Прошло в мире не более года. В июле 1567 г. царь начал производить страшные пытки и казни по поводу перехваченных писем польского короля к некоторым из бояр. Гонимые искали заступничества у митрополита, и он решил обратиться к царю с пастырским увещанием. Тайная беседа его с царем не усмирила последнего, а только убедила, что митрополит сторонник бояр. Гнев царя на митрополита получил огласку. Как и всегда нашлись оппортунисты, готовые выслужиться пред сильнейшей стороной за счет своего ближнего. Новгородский архиепископ Пимен, Пафнутий Смоленский, Филофей рязанский и царский духовник, сингелл Благовещенский Евстрафий, занялись наушничеством на митрополита. Митр. Филипп, поняв, что потерял доверие царя, решил нарушить свой обет молчания в виду непрестанных казней жертв царской подозрительности. В марте 1568 г. митрополит обратился к Ивану Васильевичу в Успенском соборе с открытым обличением в несправедливых жестокостях. "Филипп"!, - пригрозил митрополиту царь, - "не прекословь державе нашей, да не постигнет тебя мой гнев." Но Филипп уже твердо встал на дорогу героя и в один из ближайших воскресных дней в том же Успенском соборе снова разразился обличениями против царя, выведшего его из терпения. Царь Иван и придворный штат опричников были одеты в свою раздражающе маскарадную форму: черные кафтаны и высокие шлыки. Царь подошел к митрополичьему месту и ждал благословения. Митр. Филипп, как бы не замечая его, пристально смотрел на образ Спасителя. Придворные обратили внимание святителя на смиренную фигуру царя: "Владыко, Государь пред тобою, благослови его." Тогда, взглянув на Ивана Васильевича, Филипп с пастырским дерзновением и гневным пафосом произнес: "В сем виде, в сем одеянии странном не узнаю царя православного! Не узнаю его и в делах государственных. Кому поревновал ты, приняв сей образ и изменив свое благолепие? Государь, убойся суда Божия: на других ты закон налагаешь, а сам нарушаешь его. У татар и язычников есть правда: на одной Руси нет ее. Во всем мире можно встречать милосердие, а на Руси нет сострадания даже к невинным и к правым. Мы здесь приносим бескровную жертву за спасение мира, а за алтарем без вины проливается

кровь христианская. Ты сам просишь у Бога прощения в грехах своих, прощай же и других, погрешающих пред тобою..." "Филипп, - воскликнул царь, - ужели ты думаешь изменить нашу волю? Лучше бы тебе быть единомысленным с нами." "Тогда суетна была бы моя вера," возразил митрополит; "я не о тех скорблю, которые невинно предаются смерти, как мученики; я о тебе скорблю, пекусь о твоем же спасении." С каждым словом гнева и правды. св. Филипп все более и более рисковал своим положением и даже жизнью, но вместе с тем все более и более выигрывал в своем нравственном авторитете пред лицом предстоявшего народа. Царские угодники постарались было сокрушить эту духовную броню, окружавшую личность митрополита. Врагами митрополита оказались, по евангельскому выражению, "домашние его." Вышепоименованные недруги святителя из иерархии подготовили для него эффектную сцену позора. Тут же в соборе, выдвинули заранее подученного благообразного отрока, чтеца домовой митрополичьей церкви, с гнусной клеветой на митрополита. "Царя укоряет, а сам творит такие неистовства," язвительно заметил Пимен Новгородский. Зная, чего добивается этот честолюбивый плебей (из постриженников Белозерских), митрополит отвечал Пимену: "Ты домогаешься восхитить чужой престол, но скоро лишишься и своего," а отрока, который вслед затем признался, что говорил все по принуждению и из страха, простил и благословил. Все же после этого падение Филиппа было только вопросом времени. Допросы и пытки митрополичьих бояр не дали царю достаточных оснований для его свержения. Пришлось ждать нового повода.

28-го июля, во время крестного хода в Новодевичьем монастыре, св. Филипп заметил пред чтением Евангелия одного опричника стоящим в тафье и выговорил за него государю. Царь оглянулся, но виновного не нашел, так как тот успел снять свою шапку. Услужливые языки тотчас же подсказали государю, что митрополит говорит неправду, издеваясь над его царской державой. Как это было ни нелепо, но и большие люди под влиянием аффекта способны делать глупости. Царь, взбешенный самим фактом выговора, потерял по обычаю всякое равновесие и начал всенародно бранить святителя, называя его лжецом, мятежником, злодеем. После этого Грозному во что бы то ни стало нужно было подыскать какие-нибудь канонические основания для свержения Филиппа. Не находя их в Москве, отправили следственную комиссию в Соловки. Там всякими мерами - подкупом, обещаниями почестей и т. п. - посланные достигли своей цели: сумели завербовать в клеветники несколько мелких душ, в том числе самого игумена Паисия, и с ними возвратились в Москву.

Немедленно был созван собор - позорнейший из всех, какие только были на протяжении всей русской церковной истории. Мужественный святитель, выслушав лжесвидетелей, не унизился до оправданий и прямо начал слагать с себя знаки своего сана. Но торжествующие враги не позволили ему сделать это так легко и просто. Месть составляла для них самый занимательный акт всей драмы. 8-го ноября Филиппа заставили служить литургию в Успенском соборе. Но во время богослужения сюда явился боярин Басманов с толпой опричников и прочитал пред народом соборный приговор о низложении митрополита. После этого опричники сорвали с Филиппа архипастырские одежды, облекли его в старую монашескую ряску, вытолкали из храма и на дровнях свезли в Богоявленский монастырь. Целую неделю страдалец сидел в оковах в смрадной монастырской тюрьме, затем был перевезен в старый Никольский монастырь, куда царь прислал митрополиту отрубленную голову одного из его родственников... После этих издевательств св. Филипп был сослан в Тверской Отрочь-монастырь, где через год Малюта Скуратов собственноручно задушил его, сказав монастырским властям, что митрополит умер по их небрежности "от неуставного зною келейного."

Вероятно после св. Филиппа, при выборе кандидатов на митрополичью кафедру, Иван Васильевич руководился специально тем соображением, чтобы не пускать на этот пост людей родовитых, которые могли бы смотреть на его политику под углом зрения старых аристократических традиций. Так или иначе, но три следовавшие один за другим митрополита конца царствования Грозного уже наложили печать на уста свои и предоставили царю "творить елика хощет." Через два дня по низвержении Филиппа, 11-го ноября 1568 г. был поставлен на его место Троицкий архимандрит Кирилл.

Кирилл IV (1568 - 1572 гг.).

При нем ужасы опричнины достигли страшных размеров почти междоусобной войны: разорялись и опустошались по подозрению в измене целые города. Особенно пострадал в 1570 году Новгород, где подвергся специальному поруганию известный нам архиепископ Пимен. Сбылось пророчество св. Филиппа. Митр. Кирилл скончался 8-го февраля 1572 г.

Пред собором явившихся для поставления нового митрополита епископов, царь держал лицемерно-смиренную речь, прося дать ему прощение и разрешение на четвертый брак. Эту щекотливую задачу собор не нашел возможным решить иначе, как только в положительном смысле и успокоил свою совесть лишь наложением на царя трехлетней епитимии. Из случайных летописных заметок узнаем, что Иван Васильевич действительно начал исполнять епитимию, но потом нарушил ее и, уже не обременяя совести церковных иерархов, развелся с четвертой женой, женился на пятой, затем на шестой и седьмой, как бы радуясь тому, что, раз переступив запретную черту, он, наконец, эмансипировался от стеснительных уз канонической совестливости...

Вероятно, сообразуясь с обстоятельствами времени, на митрополию после Кирилла избран был в мае 1572 г. кандидат тишайший и смиреннейший, каковым оказался полоцкий архиепископ Антоний.

Антоний (1572 - 1581 гг.).

При нем по приказу царя собирались два собора (в 1573 и 1580 гг.), на которых, согласно с желанием светской власти, были решительно ограничены имущественно владельческие права церкви. Не заявив себя ничем другим, митр. Антоний скончался в начале 1581 г. В феврале этого года митрополитом поставлен был Хутынский архимандрит Дионисий.

Дионисий (1581 - 1587 гг.).

Это был человек с дарованиями и характером. При нем скончался царь Иван (18 марта 1581 г.) и венчался на царство Феодор Иванович. Финансовые нужды государства были таковы, что и этот митрополит должен был поступиться на соборе 1581 г. многими льготами церковного землевладения. Как человек с характером, Дионисий не устоял на своем посту до конца. Еще до воцарения Ивана IV положение русских митрополитов настолько пало, что явилась возможность удаления их с кафедры по воле светского правительства, а во вторую половину царствования Грозного, как мы только что видели, авторитет русских первосвятителей в этом отношении был принижен до небывалой еще

степени. Немудрено, что и энергичный Дионисий, запутанный в круговорот политики, не устоял против сильного временщика - Бориса Годунова и был низвергнут без суда церковного. Митр. Дионисий встал на сторону, противную Годунову, и вместе с Шуйскими хотел упросить царя развестись с неплодной супругой Ириной - сестрой Бориса... Но хитрый дипломат Борис сумел путем напускного миролюбия парализовать их замысел, а сам между тем возбудил клевету и преследование против Шуйских. Возмущенные его поступком - митрополит и крутицкий архиепископ Варлаам - явились к Федору Ивановичу и открыто обличали Бориса в тирании и коварстве, чем, конечно, и "собрали угли на свою главу." Борис сумел оклеветать их обоих и отправить в ссылку в 1587 году.

На кафедру всероссийской митрополии был возведен избранник и любимец Бориса, ростовский архиепископ Иов, которому вскоре суждено было принять титул патриарха.

Иов.

Итак, в историческом обзоре высшего управления русской церкви или судеб русской митрополии в ее отношениях к греческой церкви, с одной стороны, и к русской государственной власти, с другой - мы дошли до времени патриаршества.

Самое общее явление, какое мы наблюдаем в данный период в жизни русской митрополии, то, что она с замечательной исторической постепенностью высвобождается из-под церковной власти над ней КПльского патриарха и столь же постепенно, обратно пропорционально этому освобождению, подпадает под зависимость от светской власти своего русского правительства.

Вместе с этим процессом перехода от одного рода зависимости к другому, русская митрополия, а через нее и вообще русская церковь, теряет многое в своей внутренней свободе и самостоятельности. Будучи в начале учреждением, имеющим опору вне русской нации, как филиальная часть церкви КПльской, русская митрополия в этом почерпала и всю желательную для нее свободу по отношению к местной гражданской власти, т. к. во главе русской церкви стояли бессменные ставленники патриарха - иностранцы по происхождению.

При этой форме своего высшего управления русская церковь, не говоря уже о полноте ее внутренней свободы, даже в политическом смысле представляла собой силу, превосходящую значение великокняжеской власти, потому что эта последняя не могла удерживать под своим влиянием все части раздробленной Руси, тогда как единая русская митрополия стягивала их в одно целое и долгое время объединяла в себе, сверх того, еще и государственно отделенную западную половину Руси.

Но, ради своих собственных интересов и по традиции греческой церкви, русская митрополичья власть стремилась жить около великокняжеской власти. Между тем, великие князья вели успешную политику объединения отдельных концов русской земли и строения цельного русского государства. Жившая совместно с великими князьями высшая церковная власть оказывала им в этом деле централизации и государственного строения незаменимые услуги. Но в то же время, увлекаемая интересами национальной политики, сама обнаруживала все нараставшую наклонность к национализации. Потребности быстро формировавшегося единого русского национального самосознания и шедшие в параллель с этим хлопоты великих князей постепенно отвоевали у КПльских патриархов право

поставления на нашу митрополию природных русских кандидатов. Вскоре, в силу известных исторических поводов (Флорент. Уния и проч.), русская церковь и совершенно отказалась даже от посвящения своих митрополитов у патриарха, т.е. фактически стала автокефальной, Московской, национальной.

С этого момента русская митрополия прежде всего потеряла право на обладание ее юго-западными епархиями. Только в качестве представительницы КПльского патриарха, она могла быть de jure нейтральной объединительницей двух государственно разделенных половин Руси. Сделавшись Московской, она тем самым сузила свои внешние границы и сферу своего политического значения до границ государства Московского.

Другим неизбежным результатом национализации русской высшей церковной власти было ее фактическое подчинение национальной государственной власти, подчинение все более и более возраставшее с течением времени. Как представители национальной русской церкви, митрополиты по-прежнему продолжали служить укреплению и возвышению великокняжеского, а затем царского авторитета в государстве. Но, несмотря на это или, может быть, вследствие этого, сами все более и более проигрывали в полноте и независимости своего собственного авторитета и своей собственной свободы. Так было всегда и везде, где церковь становилась национальной. Делаясь национальной, она вместе с тем становилась и церковью государственной, т.е. подчиненной функциям государственным, потому что именно в форме государства находит свое высшее выражение жизнь нации.

Описываемый процесс союзных взаимоотношений церкви и государства типичен для церквей Востока, живущих на началах автокефальности и национальности, без единого, возвышающегося над ними центра власти, подобного церковной империи папства.

При этом объем свободы, предоставляемый церкви, зависит от степени уменья данного государства или данной нации разрешить внутри своего коллектива задачу совмещения государственно-национальной необходимости с личными и общественными свободами. Церковная свобода на практике существует не только потому, что христиане должны быть героями и мучениками за Христа. Это идеал - для масс недостижимый. Свобода церкви в ее реальной форме, очевидной и доступной для народов, прямо пропорциональна минимуму государственного абсолютизма и тоталитарности и максимуму гарантированных законами и правами свобод, именуемых технически - конституционными.

Богословские споры.

Стяжательство и нестяжательность.

Вопрос об идеальных монастырских уставах унаследован был русской церковью и от церкви греческой, а в XIV веке еще ближе воспринят был от церкви болгарской, где в конце XIV века, перед турецким завоеванием Болгарии, вопрос этот был отчетливо дискутирован в правление выдающегося болгарского патриарха Евфимия. Бежавшие в Москву книжные иноки, деятели Евфимиевых реформ в Болгарии, попали в Москве в

самый центр и здесь возбужденных споров, подгоняемых еретической вспышкой в форме стригольничества, а вскоре и так называемого жидовства. Как только спор этот у нас всплывает на поверхность в открытой форме, так мы в нем и наблюдаем уже две отчетливо сложившиеся богословские партии, получившие у нас прозвание стяжателей и нестяжателей. Разделение это не русское оригинальное, а традиционное общевосточное, нами унаследованное. Но нигде на всем православном Востоке вопрос этот, не в его богословско-теоретической постановке (как это было в греческом исихазме), а в его морально-практическом переживании, не достиг такой остроты и совестливой оценки с точки зрения спасительности и святости. В этом смысле экран русской православной совести был благодарным полем для постижения и осмысливания великой и вечной религиозной антиномии Бога и мира, Неба и земли, Духа и плоти. И то, что русская церковь смело поставила перед собой этот вопрос, в века своего крайнего оскудения в смысле школьно-научного просвещения, только еще более подчеркивает живость и глубину ее религиозных запросов и чувства своей ответственности в них.

Русская церковь на поднятые жизнью споры и вопросы отвечала и действиями соборно административными, и творчеством богословской мысли в форме индивидуально-литературной. Соборная, административная чистка от заразы жидовства, после внешних казней, вручена была руководству осторожно избранного митрополита Симона (1495-1511 гг.). Он счел нужным пред решающим собором на жидовствующих 1504 г. созвать в 1503 г. предварительный собор. Чтобы оправдать строгий суд над еретиками и даже чуждую русской церкви огненную казнь еретиков, собор 1503 г. бесстрашно коснулся всех больных сторон церковного быта, служивших для еретиков поводом к нареканиям на церковь. Осуждены: и платы за поставления, и зазорная жизнь вдовых священников, и их литургисание на другой день после пьянства, и совместное жительство монахов и монахинь. Все это - бесспорные пороки. Но на осуждение монастырского вотчинного владения собор, как целое, не пошел, однако, обнажил и поставил этот вопрос, как спорный. Вот на арене этого собора и выступили крупнейшие и достопамятные в истории отечественной церкви персонажи, как общеизвестные - игумен Волоколамский Иосиф (Санин) и игумен Сорский (на реке Сорке, около Белоозера) Нил (Майков). К этой двоице вождей тогда примыкала третья фигура, несколько старейшего их и наставника Нила, старца Паисия (Ярославова). Паисий был высоким авторитетом и вождем среди заволжских старцев. Выдающаяся репутация Паисия побудила великого князя Ивана III привлечь его на управление подмосковным Троице-Сергиевым монастырем. Паисий покорился временно. Но в 1472 г. он покинул игуменство. Летопись замечает: "принуди его князь великий у Троицы, в Сергееве монастыре, игуменом быти. И не може чернецов превратити на Божий путь, на молитву и на пост, и на воздержание. И хотеша его убити, бяху бо тамо бояре и князи постригшиеся не хотяху повинутися, и остави игуменство." По обстановке момента можно предполагать, что правительство Ивана III, стремившееся начать ограничения разросшегося церковного землевладения, желало на влиятельных иерархических постах иметь иноков - нестяжателей. И Иван III через два года пытался в 1484 г., в момент конфликта с митрополитом Геронтием, возвести на митрополию Паисия. Но Паисий решительно отказался. Не ради какого-либо угождения мирской власти. Он и ученик его Нил ставили себе задачей осуществить большую реформу и иночества и всего церковного быта православия: освободить иночество от максимума экономических забот. И появление и упорство еретиков на Руси нестяжатели объясняли падением нравов и авторитета церкви, проистекавшим от обременения землевладением и крупным хозяйством. Соборный приговор 1503 года надо рассматривать, как достижение главным образом нестяжательской партии иночества, ибо буква соборного постановления звучит очень радикально и не оправдывается последующей практикой церкви, большинство епископства и монашества которой было по инерции стяжательским. Вот соборное постановление: 1) Митрополиту не брать ничего при поставлении епископов, ни

деньгами, ни подарками. 2) Ни митрополиту, ни епископам не брать ничего ни от каких поставлений чинов клира. 3) Ничего не брать и архиерейским печатникам и дьякам за выдаваемые ставленные грамоты. 4) Всем архиерейским чиновникам не брать никаких пошлин (разумеются обычные подачки). 5) Вообще архиереям поставлять на все места клириков и отпускать их без мзды и без всякого дара. Заодно повторялось и постоянно нарушаемое правило, чтобы в священники не рукополагали моложе 30-ти лет, в дьяконы 25-ти, в иподьяконы 20-ти. Нарушителям этих постановлений, будет ли то "митрополит, архиепископ или епископ во всех русских землях," собор угрожает извержением вместе с их ставленниками. Это соборное постановление "на большее утверждение его уложения" скреплено было подписями и печатями: и великого князя и митрополита. Радикализм этого постановления, продиктованный испугом перед неискоренимостью еретической критики церкви, был почти неисполним для издавна сложившегося землевладельческого и экономического быта церквей и монастырей. Хотя надо думать, что до смерти (1505 г.) великого князя Ивана III постановление в какой-то мере соблюдалось, но вот что показательно. Сам борец против ереси, Геннадий Новгородский, в 1504 г., именно во исполнение этого строгого соборного постановления, низведен был с занимаемой им кафедры. Эта исключительная строгость буквы закона в применении именно к Геннадию объясняется местью ему со стороны стоящих у кормила власти, приближенных к великому князю светских и духовных лиц. Всех их целых два десятилетия Геннадий держал в опасности быть изобличенными в причастности к придворному тайному сообществу "жидовствующих."

Летопись под 1503 г. так сообщает нам об открытом соборном споре по вопросу, издавна тяготившему совесть церкви. "Егда совершися собор о вдовых попах и дьяконах, нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием," т.е., чтобы у них не было земельных имений с рабочим народонаселением, а чтобы монахи свои небольшие приусадебные участки земли обрабатывали своими собственными руками, а в случае нужды испрашивали бы "милостыню от христолюбцев: нужная, а не излишняя." И вот против этого предложения восстал, как записано, весь собор. Точнее - почти все традиционное большинство. Среди последнего доминировал голос наиболее продумавшего этот вопрос и подготовившего всю аргументацию "стяжательской" стороны, Волоколамского игумена Иосифа. Схема его аргументации была такова. Да, обет полного отречения от стяжания каждый вступающий в нормальное общежитие берет на себя и несет его по личному обету наряду с двумя другими обетами монашества: полным послушанием и полным целомудрием. Такой формулировкой сущности монашеского подвига утверждалась исключительная нормальность только одного строго общежительного монашеского устава, с молчаливым отрицанием единолично-хозяйственного келлиотского устава. Иосиф прав был, выкорчевывая из-под поверхности монашеского быта его принципиальную уставную правоту, ведущую свое начало от основоположника строгого общежития, египтянина Пахомия Великого. Иосиф не мог прямо отрицать, как этого не отрицала никогда и церковная традиция и практика, единолично-пустыннического подвига, ведущего свое начало от египтянина же, Великого Антония. Но Иосиф не только защищал общежитие, а и предпочитал его, - и в этом предпочтении его вся сущность его богословской системы. Иосиф стоял твердо на высоте своей православной историософии. В уме и сердце своем он носил теократическую идею. Библейски, канонически и исторически оправданную идею неразделимости единого теократического организма церкви и государства. С этой всемирно-исторической высоты восточно-православной теократии он не отрицал, конечно, пустынно-жительской задачи личного спасения, но считал ее стоящей ниже по сравнению с идеальной нормой устава общежительного. Иосиф, разумеется, отлично знал все недостатки исторического монашества, и византийского и своего русского, но он ориентировался на то идеальное и высшее знамя, которое подымали и древние

законоположники иночества - Феодосий Великий, Афанасий Великий и свои русские: Антоний и Феодосий Печерские. Однако, голые факты и прецеденты, говорящие о фактической раздвоенности типов монашества, вопроса еще не решали. Нужен был какой-то аргумент решающий, и Иосиф находит его на почве как будто небогословской, а лишь церковно-практической. Он пишет: "аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? И аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию или архиепископа или епископа и на всякия честныя власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание." Мысль Иосифа не мирится с церковью утратившей культуру, одичавшей, неграмотной, невежественной в деле государственном, а потому и плохой помощницей христианскому государству. Для Иосифа такая перспектива катастрофична. Государственное здравие и процветание мыслится им, как идеал и норма, в неразрывном единении с просвещенным самосознанием руководящей церковной иерархии. Критерием для оценки связи монашества с общекультурным миром здесь выступает мерка просвещенности, как самоочевидный признак двуединства церкви с христианским государством, догматическая и мистическая богочеловечность не в опасном по еретичности раздвоении духовной и материальной сторон, а в "симфоническом," предписанном IV Вселенским Собором, согласии. Наступил момент неустранимого из 1.000-летнего самосознания русской церкви ее теократического призвания, и Иосиф Волоколамский явился живым носителем этого русского общецерковного сознания и призвания.

В этой церковно-богословской концепции нет ничего ново измышленного преп. Иосифом. Он повторяет лишь вычитанное им из переведенной на церковно-славянский язык византийской письменности. Повторяет, как нечто азбучно известное, бесспорное, самоочевидное. Никаких новых принципиально богословских доказательств игумен Иосиф и не думает изобретать, Он просто доводит нестяжательскую точку зрения по своему ad absurdum. На нее и сбрасывает onus probandi. А свое богословствование считает самоочевидным для церкви, правящей судьбами народов.

В трудах русских историков, а теперь по прямому заимствованию из них и в иностранной литературе, всеобще распространенной является отрицательная оценка теорий русских "иосифлян," как бы грубо корыстных, христиански - ошибочных. А им противопоставляется как бы единственно истинное и христиански нормальное - проповедь заволжцев-нестяжателей. При этом подсознательным основанием для такой нецерковной и неортодоксальной расценки является предпосылка преклонения пред кажущимся "догматом" отделения церкви от государства. Для господствующего большинства нерелигиозных и антирелигиозных деятелей культуры очень выгодно и просто ухватываться за всякое направление в богословии, разрывающее связь церкви со всеми делами мира сего. Ничего не понимая и не желая понимать в существе церковной мудрости, эти господствующие деятели просвещения и литературы и создали для недальновидных мирских читателей этот искаженный лик нашего отечественного церковного прошлого, в котором как бы монополистом чистого евангельского христианства выступает преп. Нил Сорский, а исказителем христианства преп. Иосиф Волоцкий. Пора русской и церковной литературе освободиться от этой духовно чуждой ей и извне навеянной оценки.

На границе XVI века, стоя у истоков векового состязания нашей иерархии со строителями русского государства из-за непомерно разросшихся земельных владений церкви, следует отметить одну существенную черту этого состязания. Трудный сам по себе вопрос имущества и собственности усугублялся до трагизма еще тем, что обе стороны, и государственная, и иерархическая, были бессильны освободиться от смешения самого факта церковного землевладения с его якобы догматической неотменимостью.

Безусловно, верующая государственная власть не дерзала отрицать этого верования, но также не дерзала и усумниться в бесспорной законности своего права - созидать экономическую силу аппарата Богом врученной им государственности. Так, в этой кажущейся антиномической безысходности и началась и развивалась в этой области характерная для истории русской церкви борьба из-за владельческих прав на землю.

Вопрос не мог не развиваться и хотя бы частично не разрешаться в пользу растущего государственного аппарата. Так, например, в семидесятых годах XIV века, тотчас по завоевании Новгорода, вел. кн. Иван III по праву завоевателя, без всяких возражений, взял в свое распоряжение десять волостей у архиепископа и по половине волостей у шести богатых вотчинами монастырей. После этого, в 1500 г., по словам Никоновской летописи, он по благословению Симона митрополита "поимал в Новгороде Великом церковные земли за себя владычни и монастырские и роздал детям боярским в поместье." Что митрополит Симон, как нестяжатель, благоприятствовал этому ограничению церковных поместий, это подчеркивает под тем же годом 1-я Псковская летопись: "поимал князь великой в Новгороде вотчины церковные и роздал детям боярским в поместье - монастырские и церковные по благословению Симона митрополита."

Пользуясь создавшейся внешней и моральной обстановкой и взглядами митрополита нестяжателя, великий князь потребовал, чтобы собор 1503 г. дал ему ответ по большому и ставшему даже великим вопросу. Как мы уже видели ранее, монголо-татарское право усилило идею якобы неприкосновенности имущественных прав церкви. Но татарская власть при Иване III близилась к своему концу, и у государственной власти нарастало дерзновение секуляризовать часть церковных земель, не стесняясь авторитетом бывших завоевателей. Неудивительно, что опираясь на букву письменных законодательных формул, сохраненных Кормчей книгой, собор, по-видимому, без разногласий, дал на этот раз светской власти полностью отрицательный ответ: "По божественных велениих уставленная святыми отцы и равноапостольными христолюбивыми цари и всеми святыми священными соборы в греческих, також и в наших русских странах даже и доныне святители и монастыри земли держали и держат, а отдавати их несмеют и не благоволят, понеже вся таковая стяжания церковная - Божия суть стяжания, возложенна (буквально греч. ἀναθημα-τιςμένα, т.е. "неотчуждаемы под анафемой") и нареченна и данна Богу и не продаема ни емлема никим никогдаж в век века и нерушима быти и соблюдатися, яко освященна Господеви и благоприятна и похвальна: и мы смиреннии сия ублажаем и похваляем и содержим..."

Далее утверждается, что это право постоянно существовало в церкви от времен Константина Великого и что "на всех соборах св. отец запрещено святителем и монастырем недвижимых стяжаний церковных ни продати, ни отдати и великими клятвами о том утверждено." Далее цитируется широко распространенное греческое апокрифическое правило якобы Трулльского собора. Вождь партии иосифлян в своем "Просветителе" подробно аргументирует тот же тезис. Нет сомнения, что у отцов этого собора по рукам ходило анонимное сочинение: "Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные соборные церкви вступаются" ("Чтения в Об. Ист. Др. Росс.," 1902 г., II, 2). Большинство приписывает это "Слово" сотруднику архиеп. Новгородского Геннадию, католику Вениамину Хорвату. А другие (Горск.-Невостр. и А. И. Соболевский) - Димитрию Герасимову. Известно и еще "Слово" на ту же тему не открывшего свое имя епископа: "О святых Божиих церквах и о возложенных (т.е. "анафемой" скрепленных) Божиих стяжаниях церковных и о восхищающих таковыя и насилующих." Эти имения, по автору, "на ино ни на что же не расточаются, разве на церковные и монастырские потребы, и на странныя, и на нищая, и плененная, и вредная (т.е. на "поврежденных," на калек) и елико сим подобная."

Публицистика князя-инока Вассина.

Ни Паисий (Ярославов), ни Нил (Майков) Сорский не были общественными борцами, ни темпераментными публицистами. Но в восполнение их отшельнической пассивности явилась на сцену активная, властная фигура инока Вассиана. Это был родовитый князь Василий Иванович Патрикеев-Косой, близкий родственник семьи Ивана III. В династическом вопросе о наследовании престола, предоставленном Иваном III сыну гречанки Софии, Василию, будущему вел. кн. Василию Ивановичу, Патрикеев встал на сторону устраненного от наследования Димитрия Ивановича. Династический спор был кончен силой меча. Несколько лиц были казнены. Кн. Патрикеев был от казни избавлен через пострижение его в Кирилловом монастыре с именем Вассиана. Острота династического конфликта скоро улеглась. Как только по смерти Ивана III (1505 г.) вокняжился Василий III Иванович, так он вместо гнева приблизил В. Патрикеева к себе, как полезного советника, и вероятнее всего именно по вопросу о церковных вотчинах. Вассиан нащупал возможность подхода к этому вопросу путем научно-исторического его выяснения. Вассиан встал на позицию интересов великокняжеской власти и сокращения церковных имений. Памятником его агитации служат три трактата, в рукописном предании озаглавленные так: 1) "Слово ответно против клянущих истину евангельскую и об иноческом житии, и об устроении церковном," 2) "Собрание Вассьяна, ученика Нила Сорского, на Иосифа Волоцкого от правил святых Никанских, от многих глав"; 3) "Собрание некоего старца на вспоминание своего обещания об отвержении мира." С публицистической стороны эти трактаты написаны темпераментно, но самодельным, недостаточно складным языком и с невыдержанной логикой. Они нам хорошо рисуют то общественное умонастроение, которое было характерно для целого ряда веков на верхах Московских церковно-государственных взаимоотношений. Основные мысли Вассиановых писаний таковы: 1) Иноческая жизнь есть задача осуществления евангельской жизни в её свершенной стадии: "аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение" и т.д. Это не общехристианское только обещание, даваемое при крещении - отрицаться от всех дел сатаны, но отречение всецелое от мира и от собственности, добровольное, по особому обету, огражденному за неисполнение его проклятием. 2) Реальная картина русского монашеского быта свидетельствует о полном нарушении данного обета. Иноки заражены страстью сребролюбия и любостяжания. Объезжают города и деревни, собирая доходы, по местам то ласкательствуя, то обижая, а по местам и бичом истязая без милости. Берут деньги в рост и взыскивают проценты, влачась по судам. 3) Приводятся цитаты из уставов, заветов и поучений отцов. А так как житийная литература и историческая картина монашества ярко противоречили вышеуказанному радикализму мироотречения, то Нил Сорский, теряясь перед этим фактом, в свою очередь, беспомощно высказывает гипотезу о том, что все эти факты - фальсификация, что все это "приписано от властолюбцев."

Но против такой наивной гипотезы говорили тексты самой руководящей законодательной для церкви книги Кормчей. Психологически мирской и свободомыслящий Вассиан делал смелый вывод о необходимости пересмотреть Кормчую и произвести в ней чистку. Вассиан и вел. кн. обратились за справкой к самой древней, XIII века, пергаменной Кормчей, вывезенной вел. князем из Новгородской Софийской библиотеки. Но правила в ней были те же, что и в позднейших списках. В одном лишь случае наивная критическая работа Вассиана блестяще подтвердилась. Он открыл, что в Софийском списке нет той вставки, на которую опирался и собор 1503 г., а именно, вставки так называемого правила "св. отец 165, V-го Вселен. Собора: на обидящих церкви Божии и священные власти их." Вассиан с полным правом не внес это правило в редактируемый им текст Кормчей. Кроме

того, он значительно сократил объем Кормчей, выкинув из нее обширные цитаты и извлечения из греческого императорского законодательства. Работа Вассиана была уже неким достижением в разъяснении загадочного вопроса о праве монастырей на колоссальные земельные имения. Едва Вассиан в 1517 г. окончил свою работу, как на подмогу ему в 1518 г. прибыл в Москву, вызванный по другим побуждениям с Афона, ученый инок Максим, в русской исторической памяти именуемый - Максим Грек. Новоприбывшего ученого грека, еще не одолевшего пока церковно-славянского и русского языков, и на первых порах объяснявшегося через перевод на латинский язык, которым владели по долгу службы посольские переводчики, Вассиан Патрикеев атаковал расспросами: что означают в греческом оригинале многие места в правилах, где славянский текст употребляет термин "село." В древнеславянском и в древнерусском языках этот термин обозначал участок земли, годный для жительства и для разработки. Еще в домосковский период русской жизни к этому термину "село" начало прирастать естественное расширение его значения, т.е. мысль не только о земле, но и о сидящих на ней владельцах и работниках. Но возвращение значения термина "село" к его древнему смыслу ("земля - почва") не лишено было значения некоторого открытия. Максим Грек быстро ухватил тенденцию Вассиана и, будучи сам вдохновенным "нестяжателем," охотно толковал найденные цитаты в нестяжательском духе. Дело шло о нескольких правилах вселенских соборов: IV собора, Прав. 24 и VII собора Прав. 12 и 18. По-гречески там стояли слова αγρός "поле" и προάστεια. В русской Кормчей это было одинаково переведено словом "село," но по толкованию Максима термин αγρός адекватнее перевести словом "поле," а греческое слово προάστειον "приградие сельное." Вассиан также это истолковывал, как "пашни, винограды, огороды." Максим, правда, не скрыл от Вассиана и перевел для него и Вальсамоново толкование на 12-ое правило VII собора в смысле "земли, населенной привязанными к ней рабочими." Но Вассиан все же трубил свою победу и смущал архиереев и монахов тем, что они живут по искаженным правилам. Вассиан для укрепления авторитета своей критики не выбросил принятого текста Кормчей. Но в конце книги сделал оговорку: "есть в святых правилах супротивно св. евангелию и апостолу и всех свв. отец жительству. Но не смех сего (т.е. исправления) на своей души положити." О всем этом он докладывал митр. Варлааму с его архиерейским собором и те повелели ему ничего не выбрасывать: "кто целомудр разум имеет, лучшего держится, тако же и мы хотим и благословляем." Не знал в тот момент Вассиан, что подавляющей поддержкой ему могло бы служить уже свыше ста лет прозвучавшее нестяжательское исповедание и митр. Киприана и примыкание к нестяжательству самого преподобного Сергия. В своем известном послании к Афанасию, игумену Высоцкому, м. Киприан писал: "еже села и люди держати иноком не предано есть свв. отцы." "Пагуба чернецам селы владети и тамо частая происхождения творити" (т.е. туда часто выходить из стен монастыря). Среди боярства и при сочувствии м. Варлаама (1511-1521 гг.) - нестяжателя, "по благословению" которого Вассиан и издал свою работу, Вассиан шумно агитировал. Открытая поддержка ему со стороны великого князя сковывала уста пламенному противнику Вассиана - Иисифу Волоцкому. Сохранилось письмо Иосифа к боярину В. А. Челядину. Иосиф просит его - исходатайствовать у вел. князя разрешение говорить и писать против Вассиана.

Максим Грек.

Нежданное оживление в этот большой для Руси богословский вопрос внесло появление в Москве выдающегося представителя современного греческого просвещения в лице Максима Грека. Здесь приглушенное казнями и преследованием критическое антицерковное течение так называемых "жидовствующих" не умирало и находило себе

пишу в борьбе на стороне нестяжателей против порочности официального стяжательского строя церкви и соответственно - богословия. Для выяснения вопроса о церковных имениях необходимо было отмежевываться от непрошенной и отталкивающей солидарности с вольнодумными преданиями, еще засорявшими головы в тогдашнем высшем московском обществе. Надо было хорошо ориентироваться в толкованиях Ветхого Завета. А таковых было мало. Митрополиту Варлааму и великому князю Василию III кто-то указал на хранящуюся в придворной библиотеке греческую Толковую Псалтырь. Решили перевести ее на славяно-русский язык. Знающих греческий язык в Москве не оказалось. Но знатоки двух языков не переводились на Афоне. Туда и отправили посольство, которое уже на месте разузнало, что есть знаток двух языков в монастыре Ватопед, по имени Савва. Прибывшее русское посольство на Афон с соответствующей милостыней, обратилось с просьбой в Протат - отпустить на время в Москву Савву. Но Савва по старости лет и болезненности ехать не мог, - отказался. Тогда Протат решил послать для переводческого дела в Москву из состава того же Ватопедского монастыря инока Максима с незаурядным образовательным прошлым. Родился Максим около 1475 г., четверть века спустя по взятии Константинополя. Столетиями уже длилась, постоянно нарастая, греческая эмиграция на запад, особенно в соседнюю Италию. От завоевания Константинополя турками волна беженства на запад стала явлением массовым. Оскорбленная гордость греков находила утешение в том, что их на западе принимали, как прирожденных носителей эллинского просвещения. Западный Ренессанс возрастал на эллинских дрожжах. В таком порядке и юный еще Максим очутился в Италии, во Флоренции. Слагавшийся беженский быт вовлек православных греков на униатскую дорогу, расчищенную Флорентийской унией. Униатов-греков гостеприимно принимали и в послушничество латинских монастырей разных орденов. Тут был и минимальный хлеб насущный, и образовательная школа и книжный труд.

Италия в эпоху Ренессанса, сбросив с себя средневековую ферулу католической церкви, кишела вольномысленной игрой в античную мифологию и в модные суеверия. Целый кодекс этих суеверий слагался в некую лженауку астрологии. Юный Максим на несколько лет был увлечен этим заразительным вихрем вольнодумного язычества и суеверий астрологии. Максим сам в Москве исповедывал свое юношеское увлечение: "искусством (т.е. искушением, в смысле опыта) многолетним болезненное звездотечения познахом." Значит: "долголетним опытом мы познали всю соблазнительность астрологии." "Искусством бо сия разумехом: ни единого ситцевым учениям внемлюща чисту веру в Бога сохранша," т.е.: "мы опытно уразумели, что никто, внимательный к таким доктринам, не сохранил чистой веры в Бога."

По контрасту с этими отрицательными впечатлениями Максима в период его образовательного и морального опыта в Италии были у него и положительные незабываемые переживания. Так, он не стеснялся впоследствии и за "китайскими стенами" Москвы вспоминать, как светлый и святой пример, пророка и мученика Флоренции - Джироламо Савонароллу, который мужественно воспротивился грешным запретам папы с кардиналами на его свободную и обличительную проповедь: - "не точию не послушал беззаконных совет сицевый, но паче разжеся божественною ревностию и соборное их послание, аки неправедное и Богу неугодное, обличаше. И сего ради множае пребываше, обличая их беззакония. Уже, яко лепо есть мыслити мне, судив себе и умрети за благочестие и Божию славу, аще потребно будет. В них же бо аще возгорится огнь ревности, яже по Бозе, не точию имений и истязаний, но и самое житие презрети творят."

Наш соотечественник, но римо-католик Ил. Денисов, профессор философского факультета в Лувене, опубликовал в 1943 г. обширное (свыше 500 стр.) исследование о преп. Максиме (E. Denissoff "Maxime le Grec et l'Occident." Paris - Louvain, 1943), где

раскрыл пред нами по новым данным итальянских архивов бывший до сих пор невыясненным итальянский период жизни (1492-1505 гг.) молодого грека Михаила Триволиса до его возвращения на родину и, в частности, на св. Гору и переоблачения его там в монаха Максима, вскоре же ставшего выдающимся деятелем в церкви Русской. Одновременно с Денисовым в Афинах заканчивал свою еще более объемистую книгу (664 стр.) недавно скончавшийся" (в 1955 г.) проф. Гр. Папамихаил, питомец СПБ Духовной Академии. С трудом и запозданием (по военному времени) добыв исследование Денисова, он новыми данными из него пополнил свое исследование Г. Παπαμιχαήλ Μάξιμος δ Γραικός, ο πρώτος φωτιστής των ρώσσων. Εν 'Αθήναις. 1951 и познакомил греческий церковный мир с почти неведомой ему до сих пор выдающейся личностью Максима, которая раскрывала свои незаурядные силы в столь различной обстановке: то в Италии, то на Афоне, то в России.

Мы и прежде знали, по свидетельствам московских современников Максима, что "Максимово Грековo рождение от Эпир-града Арты, отца Мануила и Ирины, христианах - греках, философах," т.е. из людей интеллигентного просвещенного класса. Москвич Нил Курлятов сообщает, что Максим был "сын воеводский." Протекали еще первые десятилетия варварского турецкого завоевания. Культурные фамилии очень ценили свою наследственную просвещенность и для сохранения ее во множестве переселились в Италию. Ближайший от родины Михаила Триволиса, города Арты, остров Корфу, служил как бы естественным мостом к Италии. Греков-корфиотов римская иерархия не выпускала из-под власти флорентийской унии. Здесь широко практиковалось совместное служение священства двух обрядов, и вся приходская жизнь также была греко-латинской. Через эту корфиотскую церковную практику прошли в Венецию и города Ломбардии старшие родственники Михаила Триволиса и затем увлекли его за собой. Сложился для молодого Михаила целый период жизни, около 12 лег (1492-1505 гг.), когда он целиком втянут был в университетскую жизнь Италии, слушая лекции в Падуе, Ферраре, Милане, Флоренции. Там, в бурном расцвете продолжалась жизнерадостная эпоха Возрождения. В моде была античная эллинская литература, и все ученые греки, бежавшие от турецкого пленения, были самыми модными лекторами античной литературы и философии. В моде был и самый греческий язык и в университетских кругах, и в гуманистических и свободомыслящих салонах того времени, в замках и дворцах богатых сеньоров. Начав в Венеции с корректурной работы в типографиях знаменитого Альдо Мануччи, при изданиях писаний греческих отцов, молодой Михаил Триволис повел жизнь странствующего студента и философа, переходя из университета в университет, слушая своих знаменитых земляков: Эпирота, Томея Халкондила и мн. др. Когда в 1503 г. прибыл в Италию в звании посланника французского короля Людовика XII, читавший философию в Сорбонне Иоанн Ласкарис, в нем М. Триволис нашел не только учителя, но и веского покровителя. Князь Андрей Курбский, убежавший из Москвы в Литву, знавший М. Триволиса как уже "Максима-Грека" по Москве, между прочим не точно сообщает, что он "учился философии у славного И. Ласкариса в Паризии." Ни в Париже, ни даже ближе, в Риме, Михаил Триволис никогда не был и не учился. Но весь период тотального ослепления болотными огнями гуманистического вольномыслия он пробыл в качестве придворного соработника у знаменитого Пико де Мирандола в замке-дворце последнего. Михаил здесь был и учителем греческого языка, и переводчиком, и переписчиком классиков и о. о. церкви и был любим всей семьей Пико. В атмосфере просвещенной передовой семьи этого сеньора-гуманиста Максим изжил период своего юного вольномыслия и перестроился на лад просвещенного католика. Семья Пико беспощадно бичевала распущенные и вольномысленные нравы тогдашнего Ватикана, в частности, папы Александра VI Борджиа, и восхищалась его пророческим обличителем Джироламо Савонаролой, голос которого из Флоренции раздавался по всему церковному миру.

Мученическая кончина Савонаролы потрясла и духовно выросшего и преодолевшего полосу юного свободомыслия М. Триволиса. Сам Пико от наступления войск французского короля Франциска I должен был удалиться на север, в Баварию, а Михаил Триволис вдохновенно устремился во Флоренцию в место подвига Савонаролы, в монастырь св. Марка. Но душа Савонаролы уже отлетела от монастыря. Ватикан подчинил его строгой цензуре. И М. Триволис, принявший постриг, не пробыв и года не в родной ему атмосфере, таинственно убежал на греческую родину, на Афон. Биографы не имеют никаких документальных данных для объяснения этого кризиса в биографии Михаила-Максима. Но и без внешних данных все понятно: глубокую, даровитую душу грека не суждено было перековать на чужой лад даже всеми культурными чарами чужого "парадиза." Она затосковала и честно покорилась зову праотеческого Востока. Новому исследователю Е. Денисову не удалось найти что-либо документальное для объяснения внезапного бегства Максима из латинского монастыря св. Марка на Афон. Но очень вероятно, что то был отеческий зов экс патриарха Нифонта. Максим на Афоне пристал к экс патриарху, как его верный последователь. Когда пылкий Нифонт в ссоре с Ватопедом временно выселился из него, Максим даже сопровождал Нифонта до скорой его смерти и написал для прославления Нифонта две стихотворных эпитафии.

К Максиму, как к человеку необычайно широкого и соблазнительного западного опыта, домоседливое афонское братство не могло не относиться с опаской. Но, когда просимый русским посольством инок Савва ехать в Москву не согласился, афонский протат решил, что Максим, уже испытанный здесь в течение десятилетия (1505-1515 гг.), не посрамит Афона в Москве и возложил подвиг этой миссии на него.

Протат, горячо рекомендуя русскому правительству ученость и таланты Максима, его многоязычие, прибавляет: "надеемся же, яко и русскому языку вборзе навыкнет." В помощь Максиму посылались, в качестве писцов, еще два монаха, из коих один болгарин, как владеющий церковно-славянским языком, предполагался уже от начала путешествия как бы домашним учителем для Максима для языка славяно-русского. Это было целесообразно для языковой подготовки Максима. Путешествие до Москвы, по разным обстоятельствам, длилось несколько больше двух лет. В 1516 году путники долго жили в Константинополе. Отсюда их перевезли в Крым, в Перекоп, в составе турецкого посольства к крымскому хану. Оттуда, с подобными же сложностями, лишь в марте 1518 г. доставили в Москву. Вел. князь и митрополит приняли ученых мужей с большой честью. Помещены они были в придворном Чудовом монастыре. А стол им, привилегированный, великий князь положил от своей кухни. Для перевода и переписки к афонитам прикомандированы были два посольских толмача: известный Димитрий Герасимов, знавший латынь и немецкий языки, и инок Власий. Для переписки прикомандированы два каллиграфа: Михаил Яковлевич Медоварцев (новгородец) и монах от Троице-Сергия Силуан. Последний стал преданным учеником Максима, разделившим с ним впоследствии горькую судьбу ссыльного. В записи самого Силуана на одном списке совместно переведенных бесед И. Златоуста на евангелие от Матфея значится: "Ведомо же и о сем буди, яко сей инок Селиван (родом старорусец) не бе от пострижения ученик Максима, но учения ради вдася ему в послушание, еже навыкнути ему художества сего от него - преводити книги с эллино-греческого диалекта на русский, еще же и повелением благочестивого самодержца русския земли принужден бысть учитися." Задача была выполнена. И для Максима создалась система взаимообучения славянскому и русскому языкам. Работали упорно и срочно. Огромная книга "Толковая Псалтырь" переведена была за год и пять месяцев. Одновременно выполнялось и другое задание; перевод, специально для митр. Варлаама, Толкования на первую часть книги Деяний. Если, по замыслу Москвы, Толковая Псалтырь должна была вооружить русское православие против с толку сбивающей экзегетики жидовствующих, то заданием митр. Варлаама -

нестяжателя, было: - вооружиться авторитетным пониманием яркого эпизода в истории апостольской церкви общения имуществ, т.е. опыта радикального отказа от личной собственности.

Поглощенные денно-нощной работой ученые афониты не имели возможности втянуться в чужую для них окружающую жизнь. И, по окончании заданной работы, как школьники перед вакациями, стали усердно просить отпустить их домой под южное солнышко. Москва с готовностью отпустила двух афонских помощников Максима, но так сказать "вцепилась" в него самого. Учено-переводческих нужд у Москвы накопилось достаточно. Встал к концу XV века большой вопрос о приведении к единству текстов богослужебных книг и уставных подробностей двух вариантов Типикона Студийского и Иерусалимского. Появившиеся около московского трона греки, в связи с женитьбой великого князя на греческой царевне, обратили внимание на некоторую уставную богослужебную пестроту. Узнав о местных богословских тревогах, проистекавших от изживаемых ересей стригольников и жидовствующих, греки делали произвольные, но обидные предположения о каких-то непорядках и путаницах в текстах богослужебных книг, не без наивности утверждая, что у греков этого нет и что надо исправлять все по греческому образцу. Как ни приводило это Ивана III, по словам Герберштейна, в "великий гнев," но приходилось для успокоения всех и вся допускать факт и искажений в славянском тексте, и погрешностей самого перевода. Вставал вопрос о генеральной правке всего цикла богослужебных книг по греческому оригиналу. Максим, уже достаточно одолевая церковно-славянский язык, усердно просмотрел, прокорректировал текст Триоди Цветной, Часослова, Евангелия, Апостола и подтвердил, что всяких описок, неточностей и богословских погрешностей достаточное количество, и что генеральная правка рукописных книг дело огромное, постоянное и в этом смысле бесконечное. Этим практическим выводом Максим только подтверждал нужность своего пребывания в Москве, своего, так сказать, русского плена.

Чем больше Максим овладевал живым русским языком, тем более интеллектуальная Москва впивалась в него, анкетируя его по множеству вопросов. Целый лес таких вопросов вставал в Москве, ибо она, еще не вполне то сознавая, стихийно превращалась в некий собирательный центр большого государственного организма. Великодержавность нельзя выдумать и создать искусственно. Она сначала зарождается стихийно, подсознательно. Лишь позднее уже преследуется, как осознанная задача. Москва чувствовала потребность знать: чем идейно волнуется христианский мир? А личность Максима, видевшего этот закордонный мир и имеющего о нем основанное на опыте суждение, буквально интриговала интеллигентных москвичей. Он стал своего рода оракулом, волей-неволей русским публицистом по широкому кругу вопросов. Умы были возбуждены и с благодарностью впитывали все разъяснения Максима.

Еще с 1491 г. при княжеском дворе появился лейб-медик, немец из Любека, по тому времени довольно серьезный ученый, прозывавшийся в Москве Николаем Немчином. Наблюдая у русских остро-греческое оттолкновение от римлян, как от еретиков, он считал своим долгом проповедовать, что римская церковь сохранила от древности учение апостолов неизменным и что она тоже православна. Придворные бояре с византийскими симпатиями с тревогой засыпали Максима Грека вопросами этого рода и требовали от него инструкций и письменных разъяснений. Максим заботливо написал пространный трактат по вопросу об исхождении Св. Духа. Николай Немчин писал Максиму свои возражения и недоумения, а Максим еще более вдохновлялся полемикой и расширял ее. Он вновь написал о Filioque, о посте в субботу, о целибате иерархии и об опресноках, убеждая самого Немчина смириться и присоединиться к православию. После скоропостижной смерти врача-немца, Максим, может быть, чувствуя его влияние на

неопытную в смысле научном мысль москвичей, счел нужным написать еще трактат, своего рода post-scriptum, что соединение церквей желательно, но только под строжайшим условием отказа латинян от Filioque, от опресноков, от учения о чистилище.

Целый ряд откликов должен был дать Максим на модные в то время вопросы астрологии. Астрологические бредни также были заразительны в те века для религиозно невоспитанных голов, как в наше время бредни теософии. Николай Немчин сам был автором нескольких книжек астрологического характера и с гордостью на титульных листах их подписывался, как professore di medicina e di astrologia. Н. Немчин убежденно преподавал свою астрологическую "науку" разным любопытствующим москвичам. Максим по просьбе ревнителей откликался на эти соблазны своими полемическими и апологетическими письмами. Так известны его: 1) письмо к одному князю; 2) к боярину Ф. И. Карпову; 3) к некоему Далматову, - это были все увлеченные Николаем Немчином. Сверх этого Максим написал два циркулярных, публичных трактата по вопросу об астрологии. Он убежденно квалифицировал астрологию, как науку нечестивую, ибо принципиально подрывающую догматы о свободном Божием Промысле в мире, и о свободной, ответственной за все грехи, воле человеческой, "Если наш разум и воля," рассуждает Максим, "находятся во власти зодиаков, которые влекут нас к добру и злу, то тщетна апостольская проповедь, тщетна наша вера, прочь закон, отбросим евангелие, прекратим молитвы, все это излишне и бесполезно. Мы живем под непреоборимой властью деспотических владык. Они силой влекут нас ко злу: Афродита (планета) - в блуд, Марс - в убийство и разбой, Меркурий - в кражи. Пусть никто не заботится о добродетели и не убегает от зла, но узнав свой жребий, пусть ему покорится. Пусть не боится страшных допросов Праведного Судии, потому что имеет удовлетворительный ответ. А именно: он укажет на насилие своего злого владыки, которым он против воли увлекаем был ко злу. Пусть и тот, кто воссиял в добродетелях, не ждет себе воздаяния от Праведного Судии, ибо его добродетели не от его доброй воли, а от того случайного обстоятельства, что он по жребию достался доброму владыке, по воле которого он и шел по пути добра, как некое подъяремное животное." Через Николая Немчина в 1521 г. получен был в Москве астрологический Альманах с предсказанием, что в 1524 г. мир пострадает от нового потопа. И вот по формулировке Н. Немчина: "будет странам, и царствам, и областям, и градом, и обычаем, и достоинствам вселенныя, и скотом, и белугам морским, - вкупе всем землеродным - несомненное изменение и переменение." Только Максим в Москве с полной смелостью и просвещенным сознанием мог написать отрезвляющее возражение. Максим заявил, что верить в новый всемирный потоп есть элементарное невежество и нечестие. Ведь Господь дал Ною ясное обещание, что потопа больше не будет.

Не мог замедлить Максим со своим откликом на запылавший в Москве вопрос о монастырских стяжаниях. Инок Вассиан, конечно, торопил его. Свой трактат на эту злободневную тему Максим намеренно, для живости и конкретности аргументации, написал в форме диалога, озаглавив: "Стяжанее об известном (т.е. строгом, настоящем, подлинном) иноческом жительстве. Лица же стязующихся Филоктимон да Актимон, сиречь любостяжательный да нестяжательный." Максим уже понимал, что он влезает в костер пылающих страстей. В одном попутном письме к русским монахам он признается, что лишь "повинуясь Божественным поучением, повелевающим пред цари глаголати и не стыдится, дерзостне пишу и по ревности Божией восстаю на обличение неких братий моих безчинствуюших и супротив нашим обетом, яже к Богу, жительствующих и мыслящих." Вот пример остроты и хлесткости Максимовой публицистики. В заключение спора любостяжательный говорит нестяжательному: "прекрати свое длинное суесловие. Мы не заслуживаем никакого осуждения за то, что приобретаем имения и владеем землями и селами. Ни у кого из нас нет ничего своего. И никому из нас не позволено

ничего взять себе, но все принадлежит монастырю. Поэтому мы справедливо называемся нестяжательными, ибо никто из нас не имеет ничего собственного, но все у нас - общее всем." На это настоящий нестяжатель отвечает любостяжательному: "говоришь ты мне нечто смешное. Это нисколько не отличается от того, как если бы многие жили с одной блудницей и, в случае укоризны за это, каждый стал бы говорить: я вовсе не грешу, ибо она есть одинаково общее достояние всех. Или если бы кто вышел на разбой в шайке и произвел вместе с другими грабеж, а потом схваченный и под пыткой стал бы говорить: я совсем невиновен, я ничего не взял, все награбленное осталось у других." Все свое сочувствие Максим отдает нестяжателю и влагает в его уста такое заключение: "Много лучше и спасительнее нищенствующим за Христа обходить грады и страны. И, аще негде случится поношенным и обесчещенным быти, се со благодарением терпети, заповедь Спасову соблюдающим и уставы иноческого жития, нежели обливаться серебром и златом и огражденным быти землями и селы кроме заповеди Господни."

Как же сам Максим разрешал этот, как казалось русским, почти неразрешимый вопрос? Он отрицал русскую привычку мысли о самообеспечивании и духовенства, и монашества. Если то и другое мирянам нужно, то миряне и должны позаботиться об обеспечении. А духовенство и монахи должны развивать свою волю и ревность о спасении душ верующих. Максим тут был несомненно под впечатлением положительной стороны латинского монашеского пастырства. И он прямо ставит устроение и подвиг западного монашества, как высокий и пристыжающий пример слабому русскому иночеству. Специально этому вопросу посвящена Максимова "Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве." Максим с убеждением здесь пересказывает чудесные обстоятельства основания Картезианского ордена, предписывающего его собратиям строгую нестяжательность. И не только этот орден, а и другие ордена с разными вариантами все же единственным средством своего содержания полагают доброхотную милостыню от мирян. Собирается она самими братьями по городам и селениям и лишь в меньшей степени доставляется в монастыри усердствующими мирянами. И это усердие - немалое. Чем же оно поддерживается? Уважением к монашескому деланию. Сама монашеская работа вызывает это уважение. Монахи западные "исполнены всякия философии и разума богодухновенных писаний," в изучение которых монахи погружаются и денно и нощно. Рядом с этим монахи главной своей добродетелью полагают любовь к ближним. Они осуществляют ее тем, что непрестанно заняты христианским наставлением и обучением мирян. Именно по этой причине они глубоко уважаются и чтутся народом. В таком постоянном учительстве народном, монахи "аки чадолюбивии отцы пекущеся безпрестани о спасении многих, честни бывают всем вкупе и любими, его же ради со всяким благодарением и добрым изволением прилагают им вседневную пищу и прочая, елико к житию потребна суть." В пример великой учительской ревности Максим подробно рассказывает о Савонаролле. По вопросу о монастырском вотчинном владении и нормальном нестяжательском устройстве монашества Максим обстоятельно говорит еще в двух своих трактатах: 1) "Слово о покаянии к некиим честным инокиням и о нелицемернем и известном (ακριβής) иноческом жительстве," и 2) "Слово воспоминательно об исправлении иноческого жития к неким честным старцем."

Московская атмосфера волей-неволей вызывала Максима на высказывания по всякого рода щекотливым вопросам. И Максим, с его пророческой искренностью, не мог не отвечать на них без всякого лукавства, честно, напрямик, чем и собирал "угли на свою голову." В обществе касались вопроса об уходе русской церкви из-под власти Константинополя и фактическом начале русской автокефалии. Не зная конкретных деталей прошлого, Максим рассуждал формально, что нет оснований для русских не возносить имени патриарха вселенского и не получать его именем поставления

митрополитов в Москве. Многие из русского общества думали даже, что действительно была какая-то благословенная грамота от Константинополя на поставление русских митрополитов окончательно в Москве. Когда позднее, на соборе 1551 года, Максиму предъявляли это обвинение в его укоризнах русским за неблагословение от Константинополя, он отвечал: "Я дознавался и мне сказали, что патр. Константинопольский дал благословенную грамоту. И я много раз добивался увидать эту грамоту, но до сих пор ее не видал." Сохранилось даже специальное сочинение Максима по этому вопросу. Из него видно, что москвичи составили себе теорию, сближая свою независимость от папы Римского с таковой же независимостью "и от Цареградского патриарха, аки во области безбожных турок поганого царя..." Русские видели в государственной султанской инвеституре патриарха унизительность и невозможность косвенно принять это, как раз в ту пору, когда они сами на Москве с победным шумом разорвали ханскую грамоту и с ней прогнали последнюю тень зависимости от полумесяца. Максим на это возражал небольшим трактатом: "Сказание о том, что не оскверняются святая николи же, аще и многа лета обладаеми суть от поганых." Если святые места Палестины и Гроб Господень не теряют в глазах русских своей святости только от того, что политически ими обладают мусульмане, то почему же и от той же причины терял бы свою каноническую власть и патриарх Цареградский? "А рукоположения КП вселенского патриарха, который и до сих пор, Божиею благодатию пребывает во всяком православии и благозаконии, по какой причине отметаешься, о пречудный?"

Сравнительно краткое время, меньше 4-х лет (1518-1521 гг.) удалось просвещенному греческому гостю в Москве его проповедническое служение слова. Как и в Византии "зеленые" сменяли "голубых" и - наоборот, так и у нас нестяжательство, покровительствуемое м. Варлаамом, сменилось осифлянством, возглавившим русскую церковь в лице митр. Даниила. Жизнь Максима превратилась в житие, в трагедию.

Митр. Даниил, при вступлении своем во власть, застал на Москве общественное мнение, представляемое высшими кругами - самим в. князем, боярами и среди них иноком Вассианом Патрикеевым, и объединившееся теперь около Максима Грека, ибо нравственный авторитет его был несравнимо выше Вассиана. Вассиан открыто агитировал против самой кандидатуры Даниила в митрополиты. Агитация Вассиана находила общественную поддержку в критике угоднического поведения митрополита. И Максима, в обществе Вассиана, вероятно, вызывали на критику поведения митрополита. Но уже вполне в невыгодную сделку вовлек Вассиан Максима в болезненном вопросе незаконного развода и брака вел. князя, принятых на свою совесть митр. Даниилом. Сам Вассиан осуждал, как бы по родственному праву, но в устах Максима это легко подводилось под криминал lиze Magestй. Не так скоро м. Даниил добрался до личности Вассиана, как легко и скоро до Максима. Не без провокационного умысла м. Даниил возложил на Максима послушание перевести Историю Церкви Блаж. Феодорита. Максима это начинание не вдохновляло. Ему казалось, что для русских читателей эта Феодоритова работа могла быть сбивающей с толку по множеству включенных в нее еретических текстов - Ария, Македония и др. Максим не проявил торопливого усердия в переводе, а его критическое брюзжание было, конечно, доведено до сведения митрополита. Дан был заказ "сверху" собрать обвинительный материал, не стесняясь искажением и клеветой, со включением и фатального "оскорбления величества." Быстро скомпонован был обвинительный материал, и вел. князь Василий Иванович дал разрешение на арест и процесс против Максима. Деспотичного вел. князя взорвало, что Максим по его положению широко принимал у себя разного рода недовольных людей и с ними, как гласило обвинение, "называл вел. князя гонителем и мучителем, нечестивым, как и прежние гонители и мучители нечестивые были." Собрали доносы, подговаривали к клеветам, наращивали количество обвинительных пунктов для усиления впечатления.

Первое судбище над Максимом проведено было в 1525 г. Сохранились не точные протоколы процесса, а частные записи, довольно тенденциозные, так что нельзя ручаться за точность самозащитительных ответов Максима. Страстно возненавидевший Максима митр. Даниил начал судбище с раздраженного упрека Максиму за саботаж личного интереса и заказа митрополита: "достигоша тебе, окаянне, греси твои, о нем же отреклся превести ми священную книгу блаж. Феодорита."

Для внешнего впечатления начали с самого страшного обвинения, ни более ни менее как в "ересях." Максим непосредственно по приезде, еще не преуспев в русском языке, был посажен за исправление Цветной Триоди. Естественно, что тут могло быть найдено достаточное количество просто грамматических неточностей в славянском переводе. И, например, при разнице оттенков в формах прошедшего времени, Максим еще не имел чутья передать по-русски форму греческого аориста. В службе на Вознесение читалось о Христе: взыде на небеса и седе - έκάθισεν (аорист) одесную Отца. Или: " седяй καθίσας (причастие аориста) одесную Отца." Переведено правильно. По грамматической форме это аористное причастие звучит для русского слуха, как причастие настоящего времени. Равно, как если бы было написано причастие настоящего времени: καθίζων. Но и греческое аористное причастие καθίσας, т.е. севший, стало быть и теперь еще сидящий, равно по смыслу (а не по букве) настоящему времени. Максим не ухватил еще этой тонкости живого русского языка, но думал отвлеченно, что в формах церковно-славянского языка, скопированных с греческого, должна быть выдержана грамматическая адекватность греческому глаголу. Форму έκάθισεν = "седе," он тоже продиктовал исправить на: "седел есть," думая, что это для славянского уха будет звучать как sessus est (т.е. "засел и сидит"). А καθίσας продиктовал исправить из "седяй" на "седев," думая, что это будет звучать как "воссевший" (т.е. значит и теперь сидящий). Получилась у Максима нелепица: Христос как бы только "сидел" в прошлом **и** не сидит в настоящем; Он только был "сидевшим." Словом, пред всеми искренними объяснениями Максима уши были заткнуты. Обвинение записано так: "Максим инок Святогорец говорил и учил многих и писал о Христе, яко седение Христово одесную Отца мимошедшее и минувшее."

Ради безоговорочного осуждения Максима, ему "пришили" ряд страшных политических обвинений. Максим, как нерусский подданный, свободно общался с приезжавшими из туретчины и Крыма торговыми и посольскими людьми. Греки были уже потоплены в волнах ислама и туретчины. Окраины Московской Руси, освободившейся в центре от того же мусульманского потопа, были все же под напором той же азиатчины. Если москвичи и были полны предчувствий и надежд на окончательный разгон этих туч, затемнявших солнце христианства, то разочарованные греки искренно думали, что надежд мало и что вот-вот и Московское государство будет затоплено. Перманентное военное борение с Казанским, а отчасти и Крымским, ханствами для греческого глаза подтверждало пессимизм греков. Шпионские уши подслушали разговоры Максима с архимандритом Новоспасским Саввой, родом тоже греком: "ратует князь великий Казань, да николи ему будет (т.е. никогда это ему не удастся), и сором - турскому, ему не терпети (т.е. такого срама султан не стерпит)." Униженные и напуганные греки искренно рассуждали, что "сильнее кошки зверя нет." К этим шпионским доносам судьи прибавили уже грубейшую добавку, что Максим и Савва "посылали донесение турецким пашам и султану, поднимая его на государя."

Общался, естественно, Максим и с султанским посланником греком Искандером, именовавшимся князем Манкупским. Он несколько раз приезжал в Москву за покупкой мехов для султанши. Он болтливо похвалялся, что султан разобьет Москву, ибо султану ненавистны Московские князья, как отныне родственники бывших византийских императоров. Кажущаяся вероятность нашествий на Москву мусульманских владык для

греков подтверждалась живым, наглядным, сегодняшним опытом. Не дальше, как четыре года тому назад, в 1521 г., Крымский хан Махмед Гирей сделал набег на Москву, настолько серьезный, что великий князь эвакуировался в Волоколамск и оттуда уже вел переговоры с ханом и откупился только серьезной данью. На фоне таких событий не исключена возможность пессимистических разговоров Максима в том смысле, что в данном случае Москву спасло от Крыма только запрещение турецкого султана. Опять рассуждение подавленного грека неодолимостью турецкой мощи.

В добавку к этим политическим обвинениям выдвинуто и своего рода уголовное. "Да ты же, Максим, пишется в обвинении, волшебными хитростями эллинскими писал еси водками (т.е. тайными испаряющимися чернилами) на дланях своих и распростирал длани свои против великого князя, также и против иных многих, волхвуя."

Естественным казалось бы ожидать со стороны м. Даниила атаки на Максима за полемику против стяжательства. Но временное молчание м. Даниила по этому пункту объясняется тем, что до 1525 г. великий князь еще берег инока Вассиана и не выдавал его на растерзание м. Даниилу.

Приговор собора был жестокий. Максим был признан и еретиком, и политическим преступником. Он отлучен был от церкви, т.е. лишен св. Таин и христианского погребения. Как политический преступник, осужден на пожизненное тюремное заключение. Стремясь соблюсти строгость тюремного содержания Максима, м. Даниил направил его в свой Волоколамский монастырь, в тамошнюю мрачную настоящую тюрьму с голодом, холодом, тьмой и грязью. Как писал сам Максим позднее: "мразы и дымы и глады уморен бых." Его коллегу Савву заключили тоже неподалеку в Волоколамском же Возьмицком монастыре. В Волоколамском темничном заключении Максиму пришлось пострадать шесть лет

Катастрофа с Максимом не укрылась и от иностранцев, бывших тогда в Москве. Герберштейн записал: "узнали мы, что по просьбе великого князя патриарх КП-ий прислал одного монаха, по имени Максимилиана, чтобы тот привел в порядок и исправил все книги, каноны и частные постановления, относящиеся к вере. Когда монах сделал это и, найдя многие и важные погрешности, объявил государю, что он настоящий схизматик, не следующий ни римскому, ни греческому уставу, то вскоре после такого заявления (хотя государь до тех пор был к нему весьма расположен), монах, как говорят, исчез и, по мнению многих, утоплен." Очевидно был пущен в народ слух, что неспроста Максим исчез со сцены, что за ним открылись страшные вины.

Но м. Даниил этим не утолился. Видимо, общественное мнение ждало амнистии и освобождения страдальца. Поэтому м. Даниил постарался заглушить голос милосердия и доказать свою правоту новыми обвинениями. Розыск был продолжен. Дорога и повод к новому судбищу открывались тем, что в 1531 г. митрополит добился, наконец, от вел. князя выдачи ему на расправу, как смутьяна и вольнодумца, инока-князя Вассиана Патрикеева. К этому времени умер турецкий посол, и в его корреспонденции нашли письма Максима, конечно, неприятные для москвичей, хотя и ничего преступного из них на суде не извлекли. Турецкий посол, естественно, был начальником Максима, как турецкого подданного. За неимением новых "преступлений," обратились к старому источнику, к правке богослужебных текстов, и тут грамматические ошибки открывались под громким именем ересей. Митр. Даниила сугубо раздражало то, что заключенный Максим героически переносил свои лишения и не унижался до самообвинений и рабского самооплевания. В 1531 г. Максима обвиняли в том, что он "не показал покаяния," но продолжал утверждать, что "заключили его без вины, что он не знает за собой ни одного

греха," из тех, в чем его обвиняют. Опыт собора 1525 г. показал. где выгоднее всего выискивать преступления Максима: в церковно-славянском языке. Например: θεότης απαθής, т.е. бесстрастно Божество у Максима оказалось "нестрашно Божество." Максим и в чтениях из Нового Завета естественно вычеркнул слова, которых нет в принятом греческом тексте, как и у нас в настоящее время. Например, Деяний 8:37, в ответе евнуха апостолу Филиппу Максим вычеркнул слова, которых не было в греческом тексте, как нет их и теперь в нашем принятом тексте, а именно: "верую Сына Божия быти Иисуса Христа." Даже в тексте евангелия перевода святителя Алексия Московского эти слова вынесены на поле. Было у Максима и еще три подобных же пропуска. Максим из осторожности в свое время делал о них доклад м. Варлааму, и от него не получал запрета на их вычеркивание. Даже описку писца (пропуск отрицания "не") вменили Максиму в злой умысел. Таково выражение среди анафематизмов Кирилла Александрийского: "аще кто (тут пропуск "не") нарицает Пречистую Богородицу (двойной винительный) Деву Марию, да будет проклят." Найдя в русских книгах ряд важных ошибок, Максим откровенно говорил о неудовлетворительности прежних переводов. Вероятно, Максим не стеснялся в квалификации недостатков перевода, парируя нелепое обвинение его самого в сознательной порче, а потому и после его объяснений его обвинили в том, что он "возводит хулу на русских чудотворцев и на русскую церковь." Такое недобросовестное пристрастие отмстилось русской иерархии вскоре русским старообрядчеством.

На этот раз, вместе с выдачей на суд Вассиана, поднято было против Максима и обвинение его за проповедь нестяжательства: "Да ты же, Максим, святыя Божия соборныя и апостольския церкви и монастыри укоряеши и хулиши, что они стяжания, и люди, и доходы и села имеют. А и в ваших монастырех во св. Горе и в иных местах в вашей земли и у церквей и у монастырей села есть. Да и в писаниях отеческих писано: велено их держати святым церквам и монастырям. Да ты же, Максим, свв. чудотворцев Петра, Алексия и Иону, митрополитов всея Руси, и преп. чудотворцев Сергия, и Варлаама, и Кирилла, и Пафунтия и Макария укоряеши и хулиши, а говоришь так: занеже они держали городы и волости, и села, и люди, и судили, и пошлины, и оброки, и дани имали, и многое богатство имели, ино им нельзя быти чудотворцем." Тут сознательно смешано два вопроса: о праве на имущество просто церквей и другой вопрос о том же праве, но для монастырей и монахов. Обеспечения просто церквей имуществами Максим, конечно, и не думал отрицать. А обвинение Максима в отрицании имени чудотворцев за почитаемыми русскими иноками явно взято и перенесено на Максима со слов гордого ругателя, князя Вассиана. Формула приговора собора 1531 г. лично Максиму для нас не сохранилась, но случайно узнаем об искусственном нагромождении "преступлений" Максима из укоризненных слов м. Даниила к другому подсудимому, сотруднику и переписчику, прикомандированному к Максиму, Михаилу Медоварцеву: "Как долго покрывал ты Максима инока грека, а неведомого и незнаемого человека, новопришедшего из турския земли, и книги переводяща и писания составляюща хульная и еретическая и во многие люди и народы сеюща и распространяюща жидовская и эллинская учения и арианская и македонианская и прочая пагубная ереси."

Грустное впечатление производят такого рода обвинения. Они свидетельствуют не только о недоброй воле судей, но и об убожестве богословских знаний и мысли на верхах русской церкви. Вскрывшаяся столетием позднее болезнь обрядоверия, породившая раскол, была неизбежной. Максим видел, что его самозащита по существу бесполезна. Измученный шестилетней монастырской тюрьмой, он просто земно кланялся собору и просил пощады. Но не таков был м. Даниил, а за ним теперь шел без возражений и вел. князь. Все-таки облегчение тюремного режима для Максима фактически произошло. Его перевели в другую монастырскую тюрьму, в Тверской Отроч монастырь, под начало архиепископа Акакия, из постриженников тоже Волоколамского монастыря, но

оказавшегося человеком терпимым и даже мягким. Акакий даже разрешил вскоре Максиму вновь взяться за перо. Это было своего рода воскресением для Максима. Ведь после 1531 г. ему пришлось прожить в русском плену еще целых двадцать пять лет, из них двадцать лет на положении заключенного и лишь пять последних до смерти в 1556 г. на положении освобожденного монаха. Всего в России Максим прожил 38 лет. Из них 26 лет в заключении; первых 6 лет это заключение было строго тюремным, без права писания, так что еще и в Твери Максим сначала писал на стене своего затвора углем канон Св. Духу.

В 1531 г., на том же соборе, одновременно судили князя-инока Вассиана. Он обвинялся во 1) в том, что он "дерзнул на дело какого от века не бывало." Он посягнул на великую книгу священных правил апостолов, соборов и отцов, малую некую часть, угодную его малоумию, выписал из нее, а иное все разметал;

2) утверждал, что "есть в свв. правилах супротивное евангелию и апостолу и свв. отец жительству. Правила здешние не правила, а кривила" (разумеется славянский их перевод);

3) за обладание селами чудотворцев русских называл "смутотворцами": и митрополита Иону, и Макария Калязинского. "Господи! Что ся за чудотворцы! Сказывают в Калязине Макар чудеса творит, а мужик был сельской, и аз его знал" (умер в 1483 г.). И о м. Ионе: "Яз не ведаю, Иона - чудотворец ли?"

4) Часть обвинений Вассиана сводилась к поддержке Максима. При этом "ругательный" князь все заострял: о Московских богослужебных книгах говорил: "здешние книги все лживые, а до Максима есмя по тем книгам Бога хулили, а не славили, ни молили, а ныне есмя Бога познали Максимом и его учением."

5) Обвинялся Вассиан и еще в какой-то богословской путанице в учении о нетленности плоти Христовой. Митрополит прямо обвинял его в сторонничестве ереси "нетленно мнимой," т.е. в ереси египетских автарто-докетов. Будто бы Вассиан утверждал, что "плоть Господня и до воскресения была уже нетленной." Не исключена возможность, что Вассиан и в самом деле не понимал этих эллинских тонкостей и что-то путал. Осужденный собором Вассиан направлен в заключение в тот же Иосиф монастырь, где и умер, когда-то до 1445 г., ибо под этим годом в инвентаре Волоколамского монастыря отмечена уже могила Вассиана.

По смерти митр. Даниила (1539 г.), Максим и в Твери был на тюремном положении. Всего в Твери он пробыл 20 лет до 1551 г. Но с самого начала Тверь была облегчением для Максима. Максим свидетельствует об архиеп. Акакие, что он его успокоил "всяким довольством на многая лета." Акакий осчастливил Максима возвращением ему пера, бумаги и чернил. С энтузиазмом Максим принялся здесь за писание. Большая по объему часть его литературных трудов падает на этот двадцатилетний Тверской период. Тут он пересматривал и исправлял между прочим текст Псалтыри и с дозволения, а отчасти и по прямым заказам Акакия, да и других своих почитателей, которых было среди церковно-общественных верхов немало, он написал ряд публицистических откликов на злободневные тогда темы. В издании трудов Максима Казанской Духовной Академией эти отклики Максима на злобы дня пересказаны уже на прозрачном языке половины XIX века. Этот текст мы и цитируем.

На другой же год по водворении Максима в Твери, 22.VII 1537 г. в Тверском кремле произошел огромный пожар. Сгорел и кафедральный собор с его богатой ризницей и утварью. И вот Максим пишет, видимо, после живых бесед с Акакием, и простодушно-

покаянных воздыханий тверского владыки, откровенное обличительное слово, направленное против упрощенного, только культового, почти языческого благочестия русских. Настрадавшийся за это обрядоверие Максим вдохновляется до истинно-пророческой речи. В этом слове у него архиепископ Акакий, открыто называемый по имени, обращается к Господу с недоуменным вопросом: "за что Он прогневался на рабов своих? Ведь они беспрестанно совершали Ему духовные празднества, с красногласными пениями боголепных священников и шумом доброгласных, светло-шумных колоколов. А иконы Его и Его Пречистой Матери украшали велелепно; и разными благоуханиями, и золотом, и серебром, и драгоценными камнями? Сам Господь на это отвечает епископу: "О люди, вы не только не угождаете Мне, но еще более прогневляете Меня, предлагая Мне шум доброгласных пений и колоколов и многоценное украшение икон и ароматы разных благовоний. Если все это вы приносите Мне от законных приобретений и праведных трудов ваших и с правильною мыслию, как древний Авель, то дары ваши любезны Мне, и Я призрю на них и воздарю вас божественными дарами, ибо Я Праведный Воздаятель и не оставлю без мзды и чашу студеной воды. Если же вы, люди, приносите Мне это от неправедных и богомерзких лихв, от лихоимания и хищения чужих имений, то не только душа Моя возненавидит дары ваши, как смешанные со слезами сирот и бедных вдовиц и кровями убогих, но еще и вознегодует на вас, как приносящих недостойно Моей правды и человеколюбивой мысли, и Я истреблю ваши дары страшным огнем, или отдам на расхищение скифам..." Невольно возникает предположение, что имя варваров-скифов, привычное для греческих книжников, обозначавшее именно русских, употреблено здесь Максимом не без сознательного намека, что современные москвичи в грубом понимании благочестия недалеко ушли от своих языческих предков. Далее диалог между Акакием и Господом развивается. Господь продолжает: "Чем Мне угодно ваше служение? Тем ли, что Я зрим написанным на иконе и носящим золотой венец, а живой совсем погибаю от голода и мороза, тогда как вы сладко питаетесь и всегда упиваетесь и украшаете себя различными одеждами? Удовлетвори Меня в том, в чем Я скуден. Я не прошу у тебя золотого венца: Мое украшение и Мой златокованый венец есть нищих и сирот и вдовиц посещение и пропитание, как, наоборот, скудость у них в потребном есть досада Мне от вас и самое крайнее бесчестие, хотя бы вы и гремели непрестанно в храмах Моих бесчисленными голосами доброгласных пений, ибо Я милости хочу, а не жертвы. Какая Мне радость от ваших красногласных пений вместе с рыданиями и воздыханиями Моего нищего, вопиющего ко Мне от страшного голода?..." "О, люди, не для того, чтобы искать доброшумных колоколов и песнопений и многоценных благоуханий сошел Я на землю и облекся в ваш зрак, но желая вашего спасения, драгоценнее которого ничего для Меня нет. Поэтому и в книгах повелел Я написать Мои спасительные заповеди, чтобы вы могли знать, как подобает угождать Мне. Вы же книгу Моих словес и снаружи и внутри весьма обильно украшаете серебром и золотом, а силу написанных в ней повелений Моих не принимаете, ни исполнять не хотите, а напротив поступаете так, что как будто все написанное в ней считаете за ложь и за тщету..."

Тот же бьющий в глаза грех обрядоверия разъясняет Максим в "Словесах, аки от лица Богородицы к лихоимцем и скверным, всякия злобы исполненным, а каноны всякими и различными песнями угожати чающим." Здесь Матерь Божия держит такую речь к обрядоверу: "О тварь Божия, премудрая! Лишь тогда будет мне приятно часто воспеваемое тобою "радуйся," когда увижу, что ты на деле исполняешь заповеди Родившегося от меня и отступаешь всякия злобы, блуда и лжи, гордости и льсти и неправедного хищения чужих имений. А пока всего этого держишься и с услаждением сердца пребываешь в этом, веселясь кровью бедствующих, убогих и несыто высасывая из них мозг двойными процентами и страшным обременением в работах, то для Меня ничем ты не отличаешься от иноплеменника - скифа и христоубийственных людей, хотя и хвалишься крещением. Совсем не слушаю тебя, хотя ты и поешь Мне красногласно и

бесчисленные каноны, и стихиры. Слушай же, что Господь хочет милости, а не жертвы, разума Божия, а не всесожжений."

Повторно и пространно Максим считает нужным разъяснить, "разжевать" эту ошибку обрядоверного русского богоугождения.

"Добро, поистине добро, и весьма спасительно - молитва и пост... Но если мы не имеем добродетелей, заповеданных нам нашим Спасителем, то молитва и пост вменяются ни во что пред праведным Судией.

"Кто забывает Божественные уставы, предписывающие нам щедроты, милость, священную любовь, благозаконие, правду, тихость, кротость и доброе целомудрие и преподобное смиренномудрие, и кто думает быть благоверным только от неядения некоторых брашен и от слушания своими ушами божественных словес, - тот ослеп душевными очами и далеко отпал от свешенного собора святых. Господу угодны не слушатели закона, а те, которые всегда прилежно соблюдают его. Без такого соблюдения все прочее без пользы: и воздержание от брашен и долгое упражнение в молитвах... Не думаем ли мы благоугодить Богу строгим постом, и пениями, и песнопениями, и особенно избежать оного страшного суда? Но Он увенчивает стоящих одесную Его за одно только человеколюбие и щедроты к нищим, ибо говорит: елика сотвористе меньшим сим братиям Моим, Мне сотвористе. Также и стоящих ошуюю Он поношает не за то, что они не исправили постов великих и бдений и не воспели Его долгими пениями, а за то, что никогда не показали никакого человеколюбия к нищим, которых не стыдится называть и братьею Своею."

"Ради добрых дел, оказанных живущим в бедах, увенчает тогда праведных Праведный и милостивых Милостивый и Человеколюбивый. А о прочих исправлениях и подвигах духовных Он умалчивает (разумею: многие посты и молитвы и всенощные стояния, и отходы в дальные и необитаемые пустыни), желая показать нам, что без человеколюбия и милости живущим в бедах, все это бесполезно, и ни во что им не вменяет, ибо Сам говорит: милости хощу, а не жертвы, разума Божия, а не всесожжений..."

"Да будет ведомо нам, благочестивым, что до тех пор, пока пребываем во грехе, т.е. в преступлении Божественных заповедей Христа Бога, то хотя бы мы во все дни и часы читали все молитвы преподобных, и тропари, и молебные каноны, мы ровно ничего не приобретаем, ибо Сам Владыко Христос говорит нам, укоряя нас: что Ми глаголете Господи! Господи! и не творите, яже Аз повелеваю, т.е.: доколе вы продолжаете преступать Мои заповеди, вы напрасно призываете Меня многими и продолжительными молитвами. Лишь одна молитва благоприятна Ему, благоугодна, и для нас спасительна, это - отступить всей душой от всякого преступления святых Его заповедей, делая всякую правду с радостью духовной и с любовью нелицемерной."

Наступила эпоха боярского правления за малолетством Ивана Грозного. Опираясь на группу сочувствующих ему бояр, Максим смело подымал свой учительный голос и писал на щекотливые злобы дня. Таковы его: 1) "Слово, пространне излагающее с жалостию нестроения и бесчиния царей и властителей последнего века сего." Это слово в смелом пророческом духе обличает хищническое правление бояр в малолетство Грозного. Столь же пророчески смело написаны вслед затем, специально для молодого Грозного, после его венчания на царство: 2) "Главы поучительны к начальствующим правоверно." После свержения м. Даниила (1559 г.), Максим был освобожден от тюремного положения, но по-прежнему оставлен в Твери. Наступил краткий период правления митрополита Иоасафа (1539-1542 гг.). Проснулись надежды Максима на полное освобождение. Максим дерзнул

мечтать о полной свободе и возврате на Афон. В письме 1542 г. к князю П. И. Шуйскому, он заговаривает об этом: "Не прошу оно, да отпущен буду в ону честную и многожелаемую всем православным Святую Гору, - вем бо и сам, яко таковое мое прошение несть вам любезно, ниже благоприятно." В письме к новому митрополиту Макарию (1542-1563 гг.) Максим прежде всего просит снять с него запрещение чаши причащения: "прошу от Вашея велелепныя светлости, да мя сподобите причастия пречистых и животворящих Христовых Таин, их же непричастен пребываю лет уже 17-ть." Свое заявление о неосновательности наложенного на него осуждения, Максим приложил к письму Шуйскому: "Исповедание православной веры Максима инока из Святыя Горы, им же извещает об И. Христе всякого православного, священника же и князя, что по всему истиннейше есть православен инок, всю православну веру соблюдая целу и непременну и непорочну." Положение митр. Макария было деликатным. Вынужденный к отречению м. Даниил проживал в Волоколамском монастыре. Поэтому канонически нельзя было снять запрет, обойдя его мнение. Митр. Макарий поэтому ответил Максиму, что "узы его целует, яко единого от святых," но нарушить закона не может, потому что еще "жив связавший его," т.е. что бывший митрополит Даниил первый должен разрешить его. Максим обратился к Даниилу. Даниил, видимо, испугался возможного пересмотра, оправдания Максима и сугубого обвинения его самого - Даниила. Он ответил Максиму предложением испросить себе причащение под предлогом смертельной болезни (со ссылкой на 13-ое прав. I Вселен. Собора). Не в духе Максима было последовать такому иезуитски лукавому совету. Максим об этом написал вновь м. Макарию, что он не ищет никаких судов, а просит просто иераршей милости, а "сокровенне и со лжею причищатися Божественных Таин несть учен от святых апостол и преподобных отец." А что касается якобы невозможности снять запрещение, наложенное другим, еще живущим отцом духовным, то Максим думает, что это приложимо только к тому, что "по Бозе и правдою связано... А еже неправедно и по страсти и по гневу бессловесну связанное, не токмо разрешитися от иного мощно есть, но ниже силу соуза имать отнюдь." В конце концов запрещение Св. Таин было снято. Что касается обращения Максима к царю и Думе об отпуске его домой на Афон, то просьба эта не была уважена. Москва сознавала, что она осрамилась с гонением на Максима и опасалась заграничного шума.

В деле боярина И.Н. Берсеня, обвинявшегося в соучастии с Максимом в осуждениях великого князя, записано показание самого Максима, что он много раз уже просился у вел. князя отпустить его в Святую Гору, а Берсень ему говорил: "а и не бывати тебе от нас!" "Держим на тебя мненья, пришел еси сюда, а человек еси разумной, и ты здесь уведал наша добрая и лихая, и тебе там пришед все сказывати." Не было отклика на ходатайство Максима. Оставлены без последствий также поступавшие ходатайства и от Ватопедского монастыря с Афона и от патриархов Дионисия КПльского и Иоакима Александрийского. Максим еще раз писал и митрополиту и царю. В торжественную годину Стоглавого Собора 1551 г. один из выдающихся сановников церкви, игумен у Троице-Сергия Артемий, о котором речь ниже, испросил у царя и митрополита - перевести уважаемого им Максима к нему в Троицкую Лавру, где Максим и дожил мирно свои последние пять лет жизни (+l556 г.). Максим почетно похоронен в Трапезной церкви, Там же по соседству покоится прах и святителя Филарета Московского. В числе местных святых Троицкого монастыря творится память преподобного Максима 21-го января, в день св. Максима Исповедника.

Ереси.

Для длительного московского периода Истории Русской Церкви характерно понижение уровня богословского просвещения и литературно-книжного творчества в первое столетие после татарского разгрома. Однако, здоровая реакция нации на этот унизительный разгром сказалась сравнительно скоро в духовно-покаянном настроении. Необычайно размножились монастыри, с ними вместе разрослось и собирание книжных запасов. Началось и идейное творчество. Разумеем большую и дерзновенную концепцию, скристаллизовавшуюся в русском сознании, о высоком вселенском призвании русской церкви, как теократического III Рима. Правда, эта последняя идеологическая теорема появляется на сцене русской истории как продукт и интерес верхушек русского общества, как идея аристократическая, которая не вызывала никаких споров и как будто никаких откликов в широких кругах и низах русского народа. Но были вопросы и темы, волновавшие в русской церкви, начиная с киевского периода и переходя в московский, широкие круги, вплоть до низов народных, и порождавшие даже движения еретического и раскольничьего характера.

Предтечи стригольников.

Еще в предшествующем периоде, по свидетельству невысоко-авторитетного источника, а именно - Никоновской летописи, мелькают перед нами, как редкие блуждающие огоньки, свидетельства о каких-то единоличных еретиках, подпавших под суд церковной дисциплины. Под 1004 годом летопись сообщает: "того же лета митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна-скопца. Укоряше бо сей церковные законы и пресвитеры и иноки. И помале исправися и прииде в покаяние и в познание истины, яко же и многим дивиться кротости его и смирению и умилению." В той же летописи под 1123 г. читаем: "того же лета преосвященный Никита митрополит Киевский и всея Руси в своем граде в Синелице затвори в темнице злого еретика Дмитра." Нетрудно разгадать, что это были за еретики еще в новорожденной русской церкви. Это были заимствованные нами из Византии и из балканских славянских стран давнишние еретики-богомилы. Там они под угрозой гонений таились и, в виде тайного предания, привитали в монастырях. Отсюда проникали и в народ. Об еретике Адриане прямо сообщается, что он был скопец. Это характерно для строгих и последовательных богомилов. И даже то, что Адриан, явно темпераментный и крайний богомил, громко нападавший на церковь, вдруг потом обратился в кроткого агнца, тоже наводит на мысль, что это было конспиративным приемом, узаконенным в богомильстве после кровавых гонений на него в Византии: - жить, проповедовать свою дуалистическую доктрину и аскетическую мораль, прикрываясь ревностью легального монастырского благочестия. В народно-апокрифическом творчестве, которое, конечно, трудно датировать, в так называемой Книге-Голубиной, перекочевавшей к нам также через Балканы, мы читаем откровенную пропаганду дуалистической догматики богомилов. О том, как от сотворения мира действовали и боролись два бога: светлый и темный. Сатанаил вмешался и в сотворение человека. Лишь в душе человека осталась светлая точка от Бога. Задача аскезы победить все остальное в мире и плоти, чтобы спасти светлые точки в божьем творении. Так как монашество и монастыри от начала русского христианства в воспитательном и миссионерском отношении были чрезвычайно притягательны для религиозных вкусов русского народа, то очевидно, что жившая среди самого раннего русского монашества струя богомильской пропаганды одновременно проникала и в народные низы. Те из народа, кто наиболее заражался этой богомильской идеологией, удостаивались со стороны

тайных пропагандистов-монахов приобщаться и к сознательной церковной оппозиции, к отрицанию иерархии, таинств и всего чисто церковного пути спасения. По-видимому, тайным богомилам в их тайной же борьбе с церковью не претил союз с прямыми врагами христианства, с вождями народного язычества, с волхвами. При упоминавшихся нами в свое время народных бунтах, руководимых волхвами в 1071 году в Ростовской земле, усмиритель бунта, посланный из Киева, воевода Ян Вышатич сообщает об апокрифических россказнях, которые ему пришлось услышать при допросе пойманных еретиков. О сотворении человека они повторяли богомильский катехизис: "Бог после бани вытер свой пот ветошью и бросил ее с неба на землю. Сатана из этого материала сотворил человека, но не мог закончить творения, и сам Бог вложил в немощную плоть душу." Итак, с XI столетия живет в русском новокрещенном народе еретическое предание. Всякая оппозиция, всякое недовольство в церковной жизни - желанный союзник тлеющей ереси. Ересь подпольно союзничает с ними; тайно питает и раздувает их.

В богословских спорах о так называемых ставленных пошлинах, вскрывшихся пред нами в связи с Владимирским Собором 1274 г., мы замечаем эту подспудную народную струю, которая сообщала этим спорам очень возбужденную, высокую температуру. Поборы архиерейских крылошан со ставленников чувствительно задевали интересы массовой церковной "демократии": монахов, дьячков и попов. Упреки в материализме владычной иерархии были на руку скрытым еретикам для доказательства падения церкви. Нельзя при выяснении данного спора терять из виду и другой подпочвы для него. В конце XIII в. вспыхнул в Византии так называемый Арсенитский раскол. Виновником его был император Михаил Палеолог, давший в 1259 г. клятву патриарху Арсению, что он сохранит трон малолетнему наследнику, Иоанну IV Ласкарису. Но Арсений вероломно нарушил клятву, ослепил Иоанна и воцарился сам, прославив себя в 1261 г. изгнанием латинян из Константинополя. Большинство церковное "не судило победителя" и примирилось с ним, но патриарх Арсений отлучил императора от церкви. Конечно, патриарх был силой свергнут, заменен другими иерархами, но строгое меньшинство иерархии и народа на полстолетия образовало ригористический раскол, объявив официальную церковь падшей. Конечно, для всех оппозиций церкви, в том числе и тайных, как богомильская, и явных, как русский спор о ставленных пошлинах, этот лозунг о "падении церкви" служил ходячим и возбуждающим аргументом. Если не иметь в виду ни тайной богомильской отравы, ни Арсенитского спора, то и весь спор у нас о ставленных пошлинах в конце XIII столетия и особое внимание, уделенное ему митр. Кириллом III, может быть, и самый созыв им Владимирского Собора 1274 г., были бы для нас исторически совсем необъяснимыми. Теперь мы догадываемся, что собор реагировал на издавна накопившееся и широко разлившееся оппозиционное противоцерковное, отравленное еретически раскольническим духом возбуждение.

Собор не решался отменить установление законных пошлин, перенятое от высокого авторитета церкви греческой. Но, конечно, ссылкой на букву закона он не мог утолить ни негодования на обычные злоупотребления, ни устранить радикального требования-отменить самый закон. Собор постановил: "не взимать же у них (ставленников) ничто же разве (того) яко же аз установих в митрополии. Да будет се во всех епископьях: да возьмут клирошане семь гривен от поповства, от дьяконства, от обоего." Что об этом можно было прочитать в Номоканоне греческом, для массы оппозиционеров было неведомо и нечувствительно. А виновником узаконения мог казаться сам митрополит Кирилл вместе с его корыстолюбивыми собратьями. Могло казаться, что апелляция к КПльской церкви заставит подчиненного ей русского митрополита исправить свою ошибку или свою вину. Как нам уже известно, новым горючим материалом для разжигания этого спора явилась борьба вел. кн. Михаила Ярославича с неугодным ему митрополитом Петром в первом десятилетии XIV века. А порт паролем его явился пылкий

писатель, тверской монах Акиндин, которого великий князь посылал с донесениями, жалобами и за справками в КПль. От лица КПльского Собора из 36 митрополитов, по свидетельству Акиндина, дан был ответ: "аще и до половины перпира (иперпир приблизительно равный старому русскому полуимпериалу = 5 руб.) или ино мало что (будет взято от ставленника), село крове нарече и корчму, со Иудою равни суть и не имут части со Христом ни зде, ни в будущем веце." Немыслимо, чтобы патриарший собор в переговорах с Акиндином отказался от своих писанных законов и узаконенной практики ставленнических пошлин. Очевидно, он называл корчемством и святотатством только незаконные взятки, хотя бы и грошовые. Тут есть доля официального лукавства. Но возможно, что с тем же лукавством фанатик Акиндин пользовался официальным ответом и в своей полемике. Он продолжал делать свои радикальные выводы, нужные ему по его демагогическим заданиям. А именно, ему нужно было заклеймить именем ереси всякую архиерейскую пошлину, без различия законности и беззаконности, для обвинения врага своего князя, митр. Петра и для снискания популярности в низовых массах клириков. В своих публицистических посланиях к великому князю, которого он призывает решительно раздавить ересь мздоимства, Акиндин пишет: "Молчания ради боюсь осуждения, видя ересь растущую и множащуюся, безстудне и непокровенными усты износиму, наченшуся обычаем богоненавистным от святитель наших и до меньших: - непродаемую благодать Духа Святого в куплю вводити и взымати от поставления... Апостольское же и богоносных отец соборное предание поставленного на мзде и с поставльшим его обоих от сана измещет и отнюдь к тому непричастном быти своего степени почитает и в проклятие сводит." Акиндин не останавливается пред крайним выводом о последствиях греха мздоимания. Вывод его такой: "ставя бо и взимая ставленное, то уже извержен, а ставяся от изверженного никоея же не имать пользы от поставления, и приобщаяся пречистых Таин от него, ведая, с ним осудится." Вывод страшный. Ставленные пошлины уже частично аннулировали иерархию церкви. Язвительно критикует Акиндин русских епископов, не желавших углублять щекотливого вопроса. Одни епископы, не зная, что сказать, просто прибегают к начальственному насилию, закрывают рот обличителям и совопросникам: "Сребролюбия страстию помрачившеся, хотящих поистине рещи что, злобою воспящают кривым изветом глаголюще: сами вемы, не требе ны ваше исповедание." Другие говорили, что собирают плату ради "насилия поганскаго," т.е. татарских поборов. Акиндин отводит этот резон словами: "поганый, как разбойник и тать, всяко тщание творит пограбити, где видит богатство; и идеже нищета Христова смирения, ту не надеется ничто же приобрести, то и не насилит и не томит..." "Апостоли ци богатством от конца и до конца вселенную с проповедью протекоша?..." "Се удобрение есть всецерковному исполнению, еже святителей чистота и к Богу дерзновение, аще право и подобно имуть житие, добр имуще разум божественных писаний, могуще еретиком заградити уста и священные каноны ведети и творити, а не еже зватися именем точию святителей и чистительскими ризами украшатися и множеством предстоящих кичитися, многонародным воследованием чтити себе и запрещати без правды, мучительски и злобою покрыватися от обличающих." Здесь уже слышится бытовая сатира на малопросвещенных и слабых русских архиереев с ригористической придирчивостью, типичной для сектантствующих моралистов. Акиндинова агитация была чистым кладом для скрывавшихся по монастырям сторонников богомильской борьбы с официальной церковью и была заразительна и для других литературных перьев, начавших систематическую книжную критику архиерейской стяжательности. В XIV веке на греческом православном востоке вопрос о допустимости, с аскетической точки зрения, землевладений монастырей и епископских кафедр разгорелся с особой силой. На Русь он передался естественно прямым путем с Афона, а также через посредство балканских славянских книжников, бежавших от турецкого завоевания и в Киев, и в Москву. На фоне этого внутреннего богословского и церковно-практического вопроса болячка бесконченных споров о симонии и мздоимстве иерархов не переставала

оживать и подымать критику, выгодную скрытому сектантству. Характерен памятник того времени под заглавием: "Книга, нарицаемая Власфимия, рекше хула на еретики, главы различныя от евангелия и от канонов святых отец, в нихже обличения Богу ненавистных злочестивых духопродажных ересей." Сборник этот датирован временем московского князя Ивана Даниловича Калиты (+l340 г.). В нем в 67-ми главах процитированы изречения отцов и канонические постановления против симонии. Это - труд какого-то ревнителя, вдохновлявшегося, может быть, внутри-церковными, а может быть, и сектантскими настроениями. Параллельные этому факты и споры были, можно сказать, злобой дня для XIV века. Вспомним современника и друга упомянутого московского князя, весьма стяжательного грека-митрополита Феогноста, возбудившего против себя целый церковный бунт новгородцев, приносивших жалобу патриарху "о непотребных вещех, приходящих с насилием от митрополита." Республиканские нравы новгородцев, чувствительно реагировавших на гегемонию Москвы, благоприятствовали раздуванию народной агитации против мздоимства митрополичьих властей. Тайное сектантское злопыхательство получало в этом шуме широкую поддержку. Летопись сообщает, что в 1353 г., перед самой смертью митрополита Феогноста, "был съезд, собрание, ("со-имание," сейм) на Москве ко князю Семиону Ивановичу и князю Константину Васильевичу (Суздальскому) про причет церковный." Совершенно прозрачно, что дело идет все о том же больном вопросе, для которого в свое время вел. князь Михаил Ярославич собирал в Переяславле Залесском специальный собор 1309 г. Щекотливый вопрос требовал, не колебля авторитета высшей иерархической власти, достичь успокоения волнений в низшем клире и устранить поводы для сектантской демагогии.

Стригольники.

Половина XIV века снова дала обильный материал для сектантской агитации против корыстолюбия архиерейской власти. В правление митр. Алексия (1353-1379 гг.) разгорелся шумный спор по поводу возведения в сан митрополита в Литовской Руси Романа, а за ним неожиданное прохождение на Московскую кафедру митр. Киприана, при негодовании московских князей на продажность цареградской патриархии. Все это было благодарным материалом для притаившегося и тлевшего под покровом монастырей богомильского отрицания церковной иерархии. Открытое обвинение вел. кн. московским Дмитрием Ивановичем в продажности греков подливало масла в огонь критики архиерейских нравов в среде низшего духовенства. Не лишено симптоматичности хронологическое совпадение открытия как бы новой антиерархической секты в Новгороде, отмеченное в летописи под 1375 г. Здесь власти церковные и гражданские казнят путем утопления в Волхове "трех развратников христианской веры." Им прилеплен ярлык "стригольники." Двое из них названы по имени: диакон Никита и Карп - стригольник. По свидетельству жития новгородского архиеп. Моисея, еретики завелись в Новгороде еше лет за двадцать до этой смертной казни, когда архиепископствовал там Моисей (1352-58 г.), который тогда боролся с еретиками. Значит, эта борьба архиеп. Моисея происходила в те же годы, как и "снем" на Москве 1353 г. "про причет церковный." О том же свидетельствует и вышеупомянутая "Власфимия," документ того же времени. Отлучение от церкви и смертная казнь вождей секты не помешали секте жить и расширяться. Гнездо ее было, по-видимому, в Пскове. Иосиф Волоколамский называет Карпа-стригольника псковичем. Митр. Фотий, пишущий послания против секты, характеризует ее, как секту в Пскове. Соблазнительные скандалы на русской митрополии по смерти митр. Алексия, доказывавшие наличность симонии в высших сферах церковного управления, давали секте основание подымать голову. В 1383 г. архиеп. суздальский Дионисий, будучи в Царьграде, по просьбе новгородского архиеп. Алексия,

выхлопотал от патриарха вселенского две увещательных грамоты против еретиков, обращенные ко всему населению Пскова и Новгорода. Видимо, секта была довольно популярна и заразительна. А греки, получавшие значительные доходы от русской церкви, были прямо заинтересованы, чтобы право ставленнических и вообще церковных пошлин не опорочивалось.

Когда в 1386 г., по делам своей ново основанной Пермской епископии, прибыл в Новгород из Великого Устюга Святитель Стефан, его, как человека начитанного и знавшего по-гречески, архиеп. новгородский попросил взяться за перо и написать полемический трактат против сектантов. Св. Стефан исполнил поручение, назвав свое сочинение "Мерило Праведное." С этого времени до правления митр. Фотия (1408-1431 г.) новых сведений о секте не имеем. Но то, что митр. Фотий очень был ею обеспокоен и принимал против нее ряд мер, показывает, что секта была живуча и чем-то привлекательна.

Еретическое зерно ее не поддается прямому уяснению. На первый план выступают просто нападки практического характера на церковные грехи. Логика еретиков развивается типично по линии придирчивой критики внешних порядков в церкви, именно: симонии. Уже из этого факта делаются безудержные радикальные выводы. Раз симония установлена, то вся иерархия, по букве канонов, потеряла свою благодатность, перестала быть действительной. Отсюда смелый вывод: христиане вынуждены жить без иерархии, т.е., как наши позднейшие раскольники, стать беспоповцами. Безжалостная диалектика продолжалась. Отвергался ряд церковных догматов, стоящих на пути такой безиерархической свободы. Об этом сектанты не только проповедовали, но и писали. Святитель Стефан говорит о Карпе, что он "списал писание книжное на помощь ереси своей." Оно погибло для нас, и мы о содержании ереси узнаем из "Мерила Праведного" и из посланий патриарха Нила. Стригольники обвиняли "весь вселенский собор - патриархов, митрополитов, епископов, игуменов, попов и весь священный чин" за то, что "не по достоянию поставляются, ибо духопродавчествуют." Необходимо отделиться от церкви, чтобы не оскверниться об архиереев и попов-еретиков. После такого решительного вывода, для оправдания своего права на церковную революцию, начинается беспощадное обличительство иерархии с точки зрения высшего евангельского идеала. Это обычная судьба всякого рода раскольников и еретиков: видеть сучек в глазе брата и не замечать у себя бревна. Стригольники отрицали реальность священнодействий иерархии потому, что не видели в ней евангельской нестяжательности: "недостойны их службы, яко не нестяжаша, но имения взимают у хрестьян, подаваемое им приношение за живыя и за мертвыя." "Сии учители пьяницы суть, едят и пьют с пьяницами и взимают от них злато и сребро и порты от живых и от мертвых." Обычная диалектика сектантов: сначала подкоп под самый принцип иерархической власти, а затем крайне ригористическое требование святости от служителей церкви. Надо признать, что идейный полемический аппарат вручен был недалеким в науке стригольникам темпераментными писаниями тверского монаха Акиндина. Он не только утверждал факт узаконенной симонии в церкви, но с большой начитанностью собрал цитаты из канонической литературы о роковых последствиях симонии. Последствия симонии, по Акиндину, радикальны. И поместные и вселенские соборы и ставящих и поставляемых симониан "везде прокляша и отвергоша, ставя бо и взимая ставленное, то уже извержен, а поставленный от изверженнаго никоеяже имать пользы от поставленя. И приобщаяйся пречистых Таин от него, ведая (т.е. зная, какого он поставления), с ним осудится..." "Возмет хотя и мало что от поставления, то уже епископ не епископ, и приобщаяйся от него с ним осудится." Такие епископы уже еретики, последователи Симона Волхва, проклятые и отверженные, и с ними нужно разорвать. В Тактиконе Никона Черногорца утверждалось на основании слов Афанасия Великого: "Аще епископ или пресвитер, сущии очи церковныи, неподобно живут и

соблазняют люди, подобает изврещи их, уне есть им без них собиратися во храм молитвенный, неже с ними вовращися, яко с Анною и Каиафою, в геенну огненную." Так получает вид канонической доказанности отвержение иерархии и дерзание спасаться вне церкви и священства.

Началось смелое творчество. Возникает вопрос; чисто ли оно оригинальное, имеет ли что-нибудь от тайного богомильского предания, или в нем можно усмотреть какое-то внешнее еретическое влияние, какую-то новую пропаганду западного происхождения? Наука до сих пор еще не нашла на эти вопросы удовлетворительного ответа. Из полемики св. Стефана Пермского узнаем несколько черт еретического богословия и практики. Как еретики, отвергая иерархию, думали об обычных для мирянина таинствах: крещении, браке, покаянии, причащении? Исповедываться они советовали матери-сырой земле. В этом изобретении сквозит дьячковское начетчичество в богослужебных книгах. В тексте древнерусских молитв на Троицкой вечерне, напр., читаем: "И тебе, земля-мати согрешил есми душою и телом." По-видимому, о замене других таинств стригольники еще ничего не придумали. Св. Стефан иначе наверное обрушился бы на них. Он обличает еретиков только в следующих видах беспоповщины. По словам Стефана, еретики запрещали церковные молитвы и поминания умерших: "недостоит, говорили они, над мертвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса приносити к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати." Видимо, еретики физически не могли осуществить своего максимализма, т.е. вырвать покойника у церкви для бесцерковного погребения, и могли надеяться только на запрет добровольных поминальных молений. В таком же порядке пассивного укрывательства от церковных таинств они надеялись реализовать свою доктрину: по возможности избегать крещения, говения и браковенчания в церкви, или делать это по тайному богомильскому преданию наружно и обманно, почитая такой обман вынужденным гонением со стороны церкви.

Полемические возражения еретикам, выдвинутые как в грамотах патр. Нила, так и у Стефана Пермского, были для еретиков неубедительны, ибо и тот и другой не отрицали факта "каких-то" узаконенных пошлин. Факт был налицо, и еретики предпочитали свое собственное его истолкование. Формулировка патриарха звучала так: "рукополагающих за деньги, как продающих непродаваемую благодать Всесвятого Духа, мы полагаем в один ряд с Симоном и Македонием и прочими духоборцами.... Но, если рукополагаемые сами от себя, никем не будучи понуждаемы, часто делают благословные расходы на свечи, на церковное вино, на обеды и на подобные издержки, то эти траты не могут ставиться ни в какую укоризну, потому что самое рукоположение бывает даром. Ибо иное дело взять за рукоположение и иное - издержки на необходимые траты," Для сектантов, достаточно вчитавшихся в каноническую литературу (Номоканон, Пандекты и пр.), такая аргументация до крайности слаба. Напр., 90-ое правило св. Василия Великого особенно осуждает тех, кто творит неправое дело под благовидным прикрытием добра. И другие авторитеты предупреждают против ухищренных и лукавых перетолкований церковных правил. Св. Стефан пробует иным методом сбить с позиции еретиков. Он не отрицает факта всеобщности обычая ставленных пошлин. Но диалектически хочет обескуражить еретиков доведением их мысли до абсурда. Он спрашивает стригольников: "если ставленная пошлина есть по-вашему симония, а все священники ее платят, то значит на всей земле уже нет ни одного истинного священника? Где же их взять? Ведь не придет во второй раз Христос на землю и не сойдет ангел для посвящения кого-либо заново?" Еретики на это могли бы сказать: "ну да, это самое мы и утверждаем: священство истреблено."

Сектантская критика идет обычно по линии ригористической придирчивости к слабостям среднего христианского быта и предъявляет недосягаемый идеал святости апостольских

времен. Эту моральную напряженность первых дней сектантства и замечает Стефан Пермский. Он только старается обесценить эти плюсы привлекающего массу морализма: "Таковы же беша еретицы: - постницы, молебницы, книжницы, лицемерницы, пред людьми чисти творящеся. Аще бо не чисто житие их видели люди, то кто бы веровал ереси их." Та же строгая требовательность стригольников была причиной и их неширокой распространенности. Но живучесть секты и упорство ее меньшинства достойны удивления. Целое пол столетие после первой казни секта упорно держится в псковской области и продолжает озабочивать московских митрополитов. Особенно наличность сектантства беспокоила чувствительного и пламенного митрополита - грека Фотия (1408-1431 г.). Около 1416 г. он узнал, что некоторые монахи в псковских монастырях почему-то уклонялись от исповеди и причащения. Очевидно, из докладов духовенства митрополит видел, что это не простая небрежность, а предумышленное сопротивление церкви, параллельное явному сектантству-стригольничеству. Митр. Фотий пишет наставительное послание к псковским властям, священству и всем православным людям, возлагая на них долг - возвращать сектантов на правый путь, а в случае упорства "отженуть" их от церкви. Это "отженутие" Фотий разумел и в каноническом и в гражданском смысле. Ссылаясь на каноны, митрополит приглашает упорствующих возмутителей мира церковного предавать "мирским властелем" для тюремного заточения. Вероятно, какая-то часть была арестована и заточена, а другие разбежались. Прошло 11 лет, и митр. Фотий в 1427 г. пишет второе послание, рисует прежнюю картину и предлагает те же меры. Псковичи опять проделали и аресты, и заключения, и телесные наказания, и доносили митрополиту, что и скрывавшиеся еретики и вновь захваченные проявляют удивительное упорство и нераскаянность: "на небо взирающе, тамо Отца себе нарицают." Очевидно, по-прежнему беспоповствуют и даже в какой-то мере противятся и государству. В том же году Фотий пишет третье послание. В нем благословляет и "внешние казни," но только не смертную казнь. Но все меры оказываются довольно безуспешными. Через два года митрополит пишет четвертое послание. В нем подтверждает обращение к гражданским казням, но никоим образом не к смертной казни. Это характерно для восточной богословской мысли и практики. "Но инако," т.е. исключая смертную казнь, говорит м. Фотий, "всяко и заточеньями приводити их в познание." После 1429 г. не находим в памятниках упоминания о стригольниках, как об особом сектантском обществе. В 30-50 годах XV века русская иерархия и русское общество были поглощены драматическим переживанием Флорентийской унии. Но вот в 60-х гг. первый же после митр. Ионы de facto автокефальный митр. Феодосий терпит служебный крах из-за мер строгости, которые он применил к массе духовенства. В чем дело? Мы можем без большого риска предполагать, это этот ригоризм объяснялся особой тревогой главы русской церкви за престиж православия. Только что русские литературные перья воспели победный гимн Москве - III-му Риму. А из сектантского подполья по-прежнему раздавалось шипение о язве симонии и падении церкви. Надо было героически почистить нравы: и покарать случаи обычной взяточной "симонии," и двоеженства и соблазнительной нетрезвости в духовенстве. Устранение ригористичного митр. Феодосия возвращало церковный быт к будничным интересам русского благочестия, которое любовно влеклось к вопросам обрядовым. В 70-х годах при митр. Геронтии мы видим шумный эпизод обрядового спора о посолонном хождении. Но подспудно живет не только в чистом сектантстве, но и среди церковных книжных людей некая тревога, питаемая сектантскими низами, а именно - внутренняя критика нравов церковных. Под 1481 годом в летописи, так называемой Типографской, читаем необычную приписку. Сообщая о поставлении митр. Геронтием трех епископов: - Иоасафа Ростовского, Герасима Коломенского и Симеона Рязанского, летописец элегически от себя прибавляет: "Увы, увы, погибе благоверный от земли, грех ради наших, по Давиду: спаси мя Господи, яко оскуде преподобный, яко умалишася истины от сынов человеческих, суетная глагола кождо ко искреннему своему." Голубинский поэтому замечает: "Этот загадочный плач

может быть понимаем двояко: или, что в епископы были поставлены люди недостойные, или что они достигли епископства путями недостойными." Тут чувствуется эхо неумирающей стригольнической критики церкви и беспокойства в самой церковной среде.

Ересь жидовствующих.

Тон внешнего и внутреннего критицизма, вошедший и русскую церковь через богомильство и стригольничество, нашел для себя в конце того же XV века и в той же свободомыслящей северо-западной части Руси, в Новгородско-Псковской области, новую тему. В правление митр. Филиппа в 1470 г. в Новгороде появляется ересь так назыв. "Жидовствующих." Прививка ее заносится извне. Автономные новгородцы, напрягавшие последние усилия, чтобы отстоять свою самостоятельность от Москвы, пригласили к себе в 1470 г. на кормление, по сговору с польской короной, православного киевского князя Александра Михайловича Олельковича. Князь прибыл в Новгород со своей свитой из другого мира, с интеллигентными помощниками, принесшими сюда идейные новинки с Запада. И еще специфичнее - новинки не христианского Запада, а западного еврейства. В свите князя был его лейб-медик еврей Схария. Кроме Схарии в толпе чиновников князя называются еще два или три еврея: Моисей Хануш и Иосиф Шмойло Скарабей... В своем этюде о еврейских интеллигентских течениях того времени Панов в "Ж. М. Н. Пр." 1873 г. дал интересную справку о передовых свободомыслящих идеологиях мирового еврейства той эпохи. По-видимому, данная группа евреев как раз принадлежала к такого рода модернистам. Новгородская общественная среда могла бы, может быть, увлечься в какой-то мере и пропагандой современного гуманизма. Но историческая случайность подсунула застоявшимся в монотонности русским книжникам проблемы свободомыслия под еврейским соусом. В данном случае подход к русскому мировоззрению облегчался традиционным интересом к библейским темам. С них разговоры и начались. Всего год эта иностранная компания могла пробыть в Новгороде. В следующем же 1471 году Иван III уже задушил сепаратистскую новгородскую интригу и оккупировал Новгород. Но за год следы еврейской пропаганды глубоко вонзились в души кружка высшего новгородского духовенства. Первенцами еврейской миссии явились протопопы Денис и Алексей, а затем и протопоп Софийского собора Гавриил. Как показали вскоре расследования этих увлечений, ими задеты были довольно интимные кружки почти сплошь из одного духовенства и еще ближе - только родственники этих протопопов. Страстный враг ереси, преп. Иосиф Волоцкий в своем "Просветителе" дает нам такой список изобличенных: "Ивашка Максимов, зять попа Алексея, его отец поп Максим, Гридя Клоч, Григорий Тучин, его же отец бяше в Новеграде велику власть имея (это современный посадник Новгорода), поп Григорий, сын его Самсонка (тоже поп), Гридя, дьяк Борисоглебский, Лавреш, Мишук Собака, зять попа Дениса - Васюк Сухой, попы Федор и Василий Покровские, поп Яков Апостольский, Юрка Семенов, Авдей да Степан - крылошане, поп Иван Воскресенский, диакон Макар, дьяк Самуха, поп Наум..." почти все сплошь семьи духовенства. Судя по полемике Иосифа, агитационным рычагом пропаганды евреев, сбивших с толку невежественных начетчиков, была буква Ветхого Завета. И завет Бога с Авраамом, и Моисеевы законы, и некоторые выражения учительных и пророческих книг повторяли формулу: "это завет вечный в роды родов." Если и Христос "пришел не разрушить закон, а исполнить," то силлогизм о неотменности Ветхого Завета получает видимость убедительности. Как бы то ни было, убогая мысль новгородских протопопов свихнулась на этом силлогизме. Полемисту Иосифу приходилось пространно доказывать азбучную богословскую истину о преходящем значении Ветхого Завета. По свидетельству полемиста, воспылавшие страстью религиозной революции протопопы Денис и Алексей

обратили в свою новую веру и своих жен и детей. Родственный, профессионально-семейный характер сектантства бросается в глаза. Алексей и Денис хотели даже обрезаться, но сами ересеучители удержали их от этого, чтобы для сыска государственного не было осязательных доказательств. По всем признакам все дело принципиально было поставлено, как секретный заговор. Самому пылкому неофиту, протопопу Алексею, позволено было только переименоваться в Авраама, а жене его в Сарру. Целых десять лет удалось секте сохранить свой конспиративный быт. Из городов секта распространилась по новгородской области. Перекочевала и в Москву, где еще просуществовала в тайне новых семь лет, пока наконец не была открыта властями. Такое искусство конспирации не в духе экспансивного славяно-русского темперамента. Напрашивается гипотеза, что секретный характер нового еретического сообщества составлял основную черту его конституции. Если первым тайным сообществом, проникшим в историю русской духовной культуры, должны быть признаны Павликиане-Богомилы, соблюдшие свое тайное предание вплоть до XVII и XVIII веков, когда они почти открыто превратились в секты хлыстов и скопцов, то вторым по времени тайным обществом уже не восточного, а западного происхождения, надо признать наших жидовствующих.

Специалистам по истории тайных обществ в Европе предстоит разгадать: к какой разновидности последних принадлежала кучка свободомыслящих евреев, нашедшая в конце XV века усердных учеников в нашем Новгороде?

В конце 1479 г. завоеватель Новгорода Иван III сам прибыл туда и был очарован талантами и обходительностью хитрых вольнодумцев-протопопов. Он решил перевести их в свою столицу. Алексея он сделал протопопом Успенского собора, а Дениса - Архангельского. Надо думать, что этот почетный перевод - не единоличный вымысел великого князя, а подсказан ему самим тайным союзом жидовствующих, московская ветвь которых завелась уже при самом дворе Ивана III и возглавлялась его министром иностранных дел, дьяком Посольского Приказа, Феодором Васильевичем Курицыным. Курицын только что вернулся из длительного посольства в Венгрии, где, вероятно, и посвящен был в модное тайное общество, интерес которого был далеко шире только иудейской пропаганды. Если попов соблазняла эмансипация от церковной ортодоксии, то людей светских, как дьяк Курицын, увлекала эмансипация от средневекового церковного мировоззрения вообще. Нечто подобное соблазнам нынешней теософии. Это был псевдо-гносис, псевдо-наука и псевдо-магия. Как увидим, литература жидовствующих была главным образом астрологическая. Характерно, что агентами тайной пропаганды в Новгороде сделаны были священники, как духовные повелители совести своих духовных детей. Когда архиепископ Новгородский Геннадий, напуганный открытием ереси, начал осведомлять своих собратий - архиереев, то в 1489 г. он писал Иоасафу архиепископу Ростовскому: "Та прелесть здеся распростерлася не токмо во граде, но и по селам. А все от попов, которые еретики становилися в попы: да того ради и в попы ся ставят, чтобы кого, как мощно, в свою ересь привести занеж уже дети духовные имут держати." В Москве, как вскрылось потом, совращения по линии церковной иерархии по-прежнему продолжались. Но здесь расширилось через Курицына и светское крыло ереси. За министром пошли и статс-секретари, дьяки велик. князя, Истома и Сверчок, купец Семен Кленов и тогдашний интеллигент по профессии, книжный переписчик и сам владевший пером, Иван или Ивашка Черный. Все было шито-крыто до 1487 г., когда в Новгороде конспирация провалилась, как говорится "по пьяному делу." Геннадий повествует: "от жидовина распростерлась ересь в Новгородской земле, а держали ее тайно, да потом почали урекатись вопьяне, и аз послышав то..." начал розыск. На несчастье Геннадия его ревность не нашла, как следовало бы быть при нормальном положении дел, усердного отклика у старого митрополита Геронтия, который через два года и умер. Геронтий не

любил Геннадия. Геннадий в сане архимандрита Чудова монастыря переспорил Геронтия в распре из-за хождения "посолонь." Геронтий в 1482 г. отомстил Геннадию за питье в его монастыре Богоявленской воды в сочельник, случившийся в Воскресенье, после еды. Митрополит за это непослушание садил Геннадия в оковах в ледник под своей палатой. Вел. князь "отпечаловал" его и через два года возвел в архиепископы. Теперь Геннадий не без злорадства узнал, что ересь опирается собственно на Москву, т.е. гнездится около самого митр. Геронтия. Донося вел. князю об открытии ереси в Новгороде, Геннадий получил ответ не от митрополита, а только от великого же князя и то не без двусмысленности: "того беречи, чтоб то лихо в земли не распростерлося." Между тем лихо было у самого вел. князя во дворце.

Геннадий при своем обыске неожиданно для себя узнал об ереси очень немногое. Его удивило упорное запирательство, эта хорошо усвоенная дисциплина тайного общества. Надломился, раскаялся, один из еретиков, поп Наум и сообщил нечто и о доктрине, и о культе. Принес книги, по которым молились еретики. В послании к епископу Прохору Сарскому Геннадий сообщает: "послал есмя грамоту да и подлинник к митрополиту, что поп Наум сказывал, да и тетрадь, по чему они молились по-жидовски, и ты там узришь все, что ся как ни чинило и как превращены псалмы на их обычаи. И только бы поп Наум не положил покаяния да и в христианство опять не захотел, ино как бы мощно уведати?" Что общество было конспиративное, видно из того, что поп Наум при всей решительности своего покаяния не мог никого назвать из сообщников, кроме четырех человек: двух священников и двух дьячков. Геннадий всех их арестовал и довольно наивно выдал их на поруки людей надежных. Но они немедленно предали своих поручителей и утекли в Москву. Явно, что конспирация их обнадеживала и придавала большую смелость. Протекция в Москве и новое укрывательство были обеспечены. Преп. Иосиф говорит: "толико же дерзновение тогда имяху к державному поп Алексей и Федор Курицын яко никто же ин." Нельзя не признать удивительности и загадочности этой конфиденциальности великого князя к попу Алексею. Никаких особых церковно-важных мотивов, связующих московского великого князя с новгородским попом и придумать нельзя, кроме дурмана чар тайного общества. Чутье подсказало Геннадию, что Москва саботирует, если не замалчивает столь тревожный материал, доверенный им авторитету державного. Геннадий потом выражался, что "обыск чинился не крепко." Это и побудило его вести окольную агитацию среди других епархиальных собратий: сохранились его послания Нифонту Суздальскому, Филофею Пермскому, Прохору Сарскому и Иоасафу Ростовскому. Однако шум, произведенный Геннадием, вынудил Москву в 1488 году иметь соборное суждение о выловленных в Москве трех, бежавших из Новгорода еретиках: двух священниках и одном дьячке. Тех самых, что "пьяны поругалися святым иконам." По соборном суждении великий князь приказал их "бить по торгу кнутом" и послать обратно в Новгород; там собрать местный собор и, если виновные не покаются, то передать их новгородским наместникам для новой "градской казни" и продолжать розыск. Кто будет подлежать только церковной каре, того поручать архиепископу, а кто достоин "по правилам градской казни," тех поручать наместникам для наказаний "по их рассуждению." Геннадий признается, что это дало ему право вести розыск "накрепко." Кто из допрашиваемых признавались и "свои действа писали на себя сами своими руками," архиепископ милостиво воссоединял с церковью, заставляя лишь проходить по ступеням дисциплины покаяния, т.е. молиться сначала только в притворе храма. Упорствующих сдавал наместникам для внешних наказаний. Геннадий понимал, что эта отсылка виновных и изобличенных в Новгород есть нежелание Москвы решительно бороться со злом. Геннадий справедливо упрекал Москву, что там "конца еретикам не учинили." Для заметания следов пустили даже слух, что будто бы Геннадий не заботится об истреблении ереси. Нечестный прием слагать с больной головы на здоровую. Преп. Иосиф, как москвич, заражен был этим провокационным слухом. Он упрекал Геннадия,

якобы тот "не показал о деле не малого попечения." Наоборот, прав Геннадий, пиша Иоасафу Ростовскому о Москве: "положили то дело ни за что, как бы Новгород с Москвою не едино православие." Геннадий, конечно, понимал, что некоторые из покаявшихся перед ним и опять бежавших в Москву и обратившихся в жидовство бежали не спроста. Поп Алексей и Курицын держали еще в своих руках ум и сердце самого великого князя. Геннадий писал спустя два года, объясняя усиление еретичества: "Стала та беда с тех мест, как Курицын из Угорские земли приехал, да отселе еретики бежали на Москву... да он то у них печальник." Посланный в Венгрию в 1482 г. Курицын пробыл там около четырех лет. Зная языки немецкий, венгерский, польский и даже греческий, Курицын мог завязать там очень близкие связи идейного характера и даже посвятиться в тайное общество. Не исключена возможность, что Курицын воспринял какие-то идеи и непосредственно от известного нам ересиарха Схарии. Международный агитатор модернистского еврейского свободомыслия не мог помириться с насильственным отрывом от русской почвы, где его проповедь возымела столь неожиданный успех. Изгнанный обстоятельствами из Новгорода и, конечно, имея конспиративные сведения о тайном росте посеянной им жатвы, он мог мечтать вернуться в русскую землю, так сказать, с новым паспортом, а именно, с паспортом купца из крымской Кафы (Феодосии). Судьба свела Курицына со Схарией у Крымского хана Менгли-Гирея. Из Венгрии Курицын около 1485 г. должен был проехать в Крым, а на пути был взят в плен турками. По ходатайству и венгерского короля и крымского хана Менгли-Гирея, он был освобожден и вернулся к 1486 г. в Москву. Московский великий князь Иван III через специального посла благодарил хана за помощь в освобождении Курицына. По-видимому, сам Курицын из Крыма привез вел. кн. просьбу от еврея "Захарии или Скары" о дозволении ему переехать и поселиться в Москве. Великий князь на это согласился и со следующим посольством к Менгли-Гирею в 1487-88 гг. Димитрия Васильевича Шеина вручил последнему письменное приглашение Захарии-Скаре пожаловать в Москву. Что Скара был ересиарх Скария, видно из полемического сочинения инока Саввы против ереси жидовствующих. В предисловии к нему Савва обращается к Шеину с увещанием - отбросить все неправые мысли, полученные им в Крыму от Скары: "И ты, господине Димитрей," пишет Савва, "коли был еси послом и говорил еси с тем жидовином с Захариею со Скарою. И я, господине Димитрий, молюся тебе: что если от него слышал словеса добры или худы, то пожалуй, господине, отложи их от сердца своего и от уст своих, якоже некое скаредие." По всем признакам Схария не нашел нужным воспользоваться щедрым дозволением Москозского князя, не переселился сам в Москву, но пользовался появлениями московских послов в крымской Кафе, чтобы подавлять их чарами своей агитации. Курицын, если и не ученик Схарии, то коллега и собрат по модному европейскому вольнодумству. По-видимому, из пропагандной ревности Курицын притащил какого-то угрянина Мартынку, каковой и подвизался у него в салоне, критикуя православие. Угрянин мог быть и карпато-руссом, уже владеюшим для целей агитации родным ему русским языком. С 1480 г. в Москве сидели блюстители жидовства, протопопы Алексей и Денис, но, конечно, не эти доморощенные малообразованные провинциалы были мозгом еретичества, а человек широкого европейского горизонта, Федор Курицын.

28.V.1489 г. скончался митрополит Геронтий. Почти через полтора только года (26.IX.1490 г.) был подыскан и поставлен ему преемник. Такую загадочную проволочку можно объяснить засильем при дворе великого князя еретической интриги. И это оправдывается появлением на митрополичьем троне личности, угодной еретикам. То был архимандрит Симонова монастыря, Зосима, бывший чиновник великокняжеской канцелярии из фамилии Бородатых. Иосиф Волоколамский приписывает совращение в жидовство Зосимы протопопу Алексию, якобы Алексий "своим волхвованием подойде Державнаго, да поставит на престоле святительском скверного сосуда сатанина, его же он

напои яда жидовского." По иронии судьбы именно Зосима, тотчас же по вступлении на кафедру, вынужден был соборно осудить еретиков. Активная работа Геннадия Новгородского неотложно вынуждала к этому. Геннадий воспользовался своим правом не давать разрешения на избрание нового епископа на освободившуюся Коломенскую кафедру из опасения, что в данных условиях может быть по ошибке избран и тайный еретик. Это было в послании Геннадия собору довольно прозрачным намеком на то, что на митрополичьей кафедре уже случилось такое несчастье. Таким образом, Геннадий до известной степени терроризовал и митрополита Зосиму, и великого князя. Последний распорядился, чтобы собор 1490 г. провел дело осуждения еретиков. И собор действительно безотлагательно состоялся, всего 21 день спустя после поставления митр. Зосимы-17.X. 1490 г. Еретики все-таки достигли того, что соборное осуждение не было радикальным. Геннадий требовал розыска и осуждения решительно всех еретиков. А великий князь приказал окончить дело только о тех новгородских еретиках, которые фигурировали в розыске Геннадия. К ним присоединили еще двух лиц, которых очевидно уже никак нельзя было укрыть. Протопоп Алексей только что умер. Теперь изобличен был его двойник, протопоп Денис и чернец Захар, которого Геннадий изобличил как стригольника. Летопись сообщает нам, что еще до подписи соборного приговора прибывшие в Москву епископы не пожелали сослужить в Архангельском соборе вместе с Денисом и с позором изгнали его из алтаря "изыде, человече, из святого алтаря, не достоин еси соборне служити со святыми епископами. Пришли на вас речи неподобныя еще при Геронтии, митрополите всея Руси, и не на одного убо тебя, да и списки ваших дел и грамоты Геннадия, архиепископа новгородскаго на вас пришли." По розыску Геннадия, игумен Немчинова монастыря Холмского округа Псковской области Захар три года не причащался и запрещал причащаться и своим монахам: "а у кого - деи ся причащати? Попы - деи по мзде ставлены... коли - деи в Царьград ходил есть митрополит ставитися, и он - деи патриарху деньги давал, а ныне - деи он боярам посулу дает тайно; ино - деи у кого причащатися?" Из этого именно Геннадий и "познал, что стригольник." Очевидно, и Геннадию было привычно думать, что стригольники все еще водятся в Новгородской земле. Так смыкаются хронологически две ереси, да и по существу образуют единый фронт против церкви. Захар, легко наказанный Геннадием просто ссылкой в другой монастырь, бежал в Москву, ставшую покровительницей вольнодумства, и оттуда рассылал агитационные письма по разным местам, браня в них самого Геннадия еретиком.

Странный либерализм Москвы проистекал от временной "диктатуры сердца" Ф. Курицына. Чарами его секретного салона увлекался сам вел. князь и его невестка, вдова рано умершего его старшего сына, Елена Стефановна Волошанка. Лукавым прикрытием их свободомыслию служила идеалистическая проповедь свободной религиозной совести целой аскетической школы так наз. заволжских старцев - этих русских исихастов. Геннадий призывал к беспощадному истреблению еретиков. У Геннадия в этом вопросе были прямые инструкторы с латинского Запада. Годами помогал ему в работе по собиранию и переводу на церковно-славянский язык библейских текстов хорватский монах, доминиканец Вениамин, прибывший в Новгород в сопровождении какой-то торговой компании. Сам Геннадий указывает совершенно конкретно прямой источник, откуда он получил вдохновение к физическим казням еретиков. В 1486 г. в Москву проезжал через Псков и Новгород посол австрийского императора Николай Поппель (фамилия русская). Он рассказал Геннадию про испанскую инквизицию и вызвал этим его сочувствие. В письме к новому митрополиту Зосиме перед собором Геннадий пишет: "Да, еще люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорити: таки бы о вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что их казнити, жечи да вешати... А ты, господин отец наш, сыну своему великому князю накрепко о том вспоминай, понеже должно ти есть. А только, государь наш, сын твой князь великий, того не обыщет, а тех не казнит, ино как ему с своей земли та соромота свести? Ано фрязове по своей вере

какову крепость держат! Сказывал ми посол цесарев про Шпанскаго короля (Фердинанда II Католика), как он свою очистил землю, и аз с тех речей и список к тебе послал. И ты бы, господине, великому князю о том пристойно говорил, не токмо спасения ради его, но и чести для государя великаго князя." Так, по инициативе Геннадия на соборе 1490 г. встал в ясной форме пререкаемый вопрос о казни еретиков. Этому, чуждому духу Востока, идеалу костров инквизиции противостояли на соборе не только интриги двора и друзей ереси, но и безупречные идеалистические фигуры вождей заволжских старцев, присутствовавших лично на соборе, преп. Нила Сорского и игумена Паисия Ярославова. Протокол собора попутно дает знать нам, что состав его был, по древне-русскому обыкновению, не узко епископский. Тут присутствовали: "протопопы, священники, диаконы и весь священнический собор русской митрополии." Что собор в наказаниях еретиков не пошел по стопам Геннадия, это не вызывает недоумения. Не в духе и не в характере русской религиозности физические казни за веру. Недоумение вызывает другая сторона дела. После столь великого шума, поднятого около дела открытия ереси, судебно-следственная сеть во всем Новгороде и Москве могла выловить всего-навсего только девять человек, и то почти исключительно духовных лиц, и при том связанных между собой семейным родством. Преп. Иосиф, со включением инока Захара-стригольника, перечисляет поименно всего только девять лиц: протопопа Гавриила, попа Дениса, Максима попа Ивановского, Василия попа Покровского, Макария диакона Никольского, Гридьку диака Борисо-Глебского, Васюка, зятя Денисова, Самуху диакона Никольского. Характерно, что вся эта группа, кроме своей профессиональной связанности, проявила на соборе еще и удивительную силу упорств и невыдачи друг друга, т.е. как-будто были они связаны клятвой конспирации и даже, по-видимому, симулировали коллективное умопомешательство. Протокол говорит: "И быша яко во иступлении ума." Собор, согласно с волей великого князя, и этих немногих виновных присудил только к заточению и к покаянию. Но, желая дать некоторое удовлетворение и ревнующему Геннадию, осужденных лиц для окончательного наказания по усмотрению последнего отправили обратно в Новгород. Геннадий действительно устроил им некоторое особое истязание в стиле подражания западной инквизиции. За сорок верст до Новгорода люди Геннадия встретили арестантов, посадили их на коней лицом к хвосту лошадей, за который всадники должны были держаться. На головы надели берестяные колпаки с мочальными кистями и с надписью "се есть сатанино воинство." Когда кавалькада прибыла на городскую площадь, то шлемы были зажжены на головах еретиков, и сверх того некоторые из осужденных были еще биты публично, затем заключены в заточение. Очевидно, не строгое, если вскоре все разбежались. Новгородская летопись выражается так: "Геннадий владыка одних еретиков велел жечи на Духовском поле, иных торговой казни преда, а иных в заточение посла, а иные в Литву сбежали, а иные в немцы." Преп. Иосиф поясняет эту возможность убега опять обманом властей и притворством. Еретики цинично практиковали методы секретных обществ. Обманули они этим Геннадия. Препод. Иосиф выражается так: "они же убояшася казни и начаша каятися вси, архиеп. же Геннадий ят веру покаянию их, даст им ослабу и, яко прияша ослабу, и абие вси на бегство устремишася, инии в Литву, и инии в немцы и во иные грады." Опять дружный сговор, сознательный метод обмана властей. Не похоже на обычную русскую анархичность.

Неискренняя линия самой власти свела почти на нет всю инквизиторскую ревность архиеп. Геннадия. При дворе царил Федор Курицын. Церковь возглавлял Зосима. Ересь не только не замирала, но, можно сказать, пышно цвела и распространялась. Препод. Иосиф, сообщая об особой близости Курицына и протопопа Алексея к великому князю, поясняет: "звездо-законию бо прилежаху и многим баснотворениям и астрологы и чародейству и чернокнижию." Приведенные слова указывают и на эволюцию ереси и на ее широкий круг идей, далеко уходящий от первоначального вопроса о конфликте между Новым и Ветхим

Заветом. При московском дворе, как и подобало тогдашним интеллигентам высшей марки, в моде были астрология и магия, вместе с соблазнами псевдонаучной ревизии всего старого, средневекового мировоззрения. Ни о каком обрезании и речи не могло быть. Это просто широкое интеллигентское вольнодумство, соблазны просветительства и власть моды. Позднее, в XVI в. Зиновий инок Отенский говорит: "мнози от вельмож и от чиновных великого князя в ересь поползошася." При таких туманных очертаниях доктринального содержания ереси, она переходила уже незаметно из замкнутых салонов избранных и в сравнительно широкие круги, близкие к ним.

Преемником отошедшего в сторону и вскоре скончавшегося архиеп. Геннадия по расследованию еретической отравы явился в эту пору еще более пламенный ревнитель и интеллектуально более подготовленный, чем Геннадий, к идейному разгрому ереси. Это был близкий ко Двору по своему положению, знаменитый игумен почти подмосковного Волоколамкого монастыря, Иосиф Санин. Он был достаточно осторожен в своей тактике подавления ереси. Он заботливо собрал большой полемический материал против всех сторон нового лжеучения, что и составило содержание его объемистой книги "Просветитель." Не без зоркого цензорского глаза Иосифа собирался обвинительный материал у сочувствующих игумену иерархов против еретичествующего митрополита и против временщика Курицына. Хотя от митр. Зосимы и сохранилось краткое поучение против ереси жидовствующих, что он обязан был сделать в связи с проведенным им собором в 1490 г., но все-таки сознательных ревнителей православия этим нельзя было обмануть. Слабовольный, нетрезвый и распущенный митр. Зосима вызывал неудержимую критику своей недостойной персоной. Он свирепствовал в своих карах: отлучал от причастия своих обвинителей, на священников налагал запрещения, на светских людей жаловался князю, и тот заключал виновных в тюрьму за клеветы на высокую особу митрополита. Скандал был для ревнителей православия по существу грандиозный. Только что утвердились в мысли, что Москва единственный оплот православия во всем мире, III Рим, и вдруг во главе ее - еретик. Зосима продержался на митрополии более 3-х с половиной лет. Наконец, моральная цензура ревнителей вынудила Зосиму покинуть свой высокий пост. Официальная "Степенная Книга" выражается глухо: - "за некое преткновение." Никоновская Летопись под 1494 г. пишет: "тояж весны, мая 17, митр. Зосима оставил митрополию не своею волею, но непомернаго пития держашесь и тако сниде в келлию на Симонов, а оттоле к Троице в Сергиев монастырь." Архиеп. Геннадий официально выражается так: "о. Зосима митрополит ради немощи оставил стол русския митрополии и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми омофор свой на престоле положил и свидетеля на то Господа Бога нарицая, яко невозможно ему ктому святительская действовати, ни митрополитом нарицатися, и отойде в монастырь в смиренное иноческое жительство." Зосима рисуется вообще слабым, пьяным, безвольно опустившимся человеком, который за эту пассивность и податливость и был проведен на высокий пост, чтобы служить заслоном для ереси. Он, как пассивное зеркало, отражал в себе весь теоретический и моральный комплекс ереси. Ересь была астрологическим псевдо-гносисом, диалектически ведущим примитивных древнерусских начетчиков к отрицанию православных догматов и срыву в нравственный либертинизм. Преп. Иосиф свидетельствует, что подпивший Зосима кощунственно болтал: "а что то царство небесное, а что то второе пришествие, а что то воскресение мертвых? А ничего того несть - умер кто, то и умер, по та места и был!" Прибавляя к этому еще содомский грех, не случайно модный в вольнодумную эпоху ренессанса, с запозданием докатившегося до Москвы, уже зараженной извращением и от Востока во времена татарщины, получаем в лице Зосимы законченный тип опустившегося московского "интеллигента" - вольнодумца.

Опять не случайно, между удалением Зосимы в мае 1494 г. и возведением в митрополиты игумена Троицкого монастыря Симона в сентябре 1495 года, протекло новых полтора

года. Очевидно, придворная интрига жидовствуюших высматривала для себя нового безопасного кандидата. Но в данном случае еретики успеха не имели. Симон оказался православным, но отрицательно он был приемлем тем, что не начал своей деятельности с истребления ереси. Федор Курицын по-прежнему проводил на церковные места своих людей. Игуменом в Новгородский Юрьев монастырь поставлен был Кассиан, изобличенный в ереси и казненный через десять лет позднее. Он был родным братом Ивана (Ивашки) Черного. Последний был настолько ревностным жидовствующим, что даже принял обрезание и специально ездил в Литву для каких-то связей и инструкций у живших там свободомыслящих евреев и беглецов из Новгородской и Московской Руси. Но Курицын умер вскоре после 1497 г., и поджидавший возможности приближения к великому князю преп. Иосиф Волоколамский, наконец, вместе с митр. Симоном дождались перелома в настроениях великого князя и придворных сфер. И вот преп. Иосиф свидетельствует, что великий князь с 1503 г. начинает доверительно и покаянно исповедываться ему в своем ошибочном попустительстве еретикам. В письме к одному архимандриту Иосиф сообщает: "Коли, господине, был есми на Москве, ино господине, государь, наш князь великий Иван Васильевич всея Руси говорил со мною наедине о церковных делах, да после того почал говорити о новгородских еретиках, да молвил так: "и яз деи - ведал новгородских еретиков и ты меня прости в том." В другой связи, в разговоре с Иосифом великий князь несколько уточнял свои признания: "и яз деи ведал их, ересь их, да и сказал ему, которую держал Алексей протопоп ересь и котору держал Федор Курицын." Даже великому князю, как пассивному только слушателю еретических разговоров, было ясно, что ересь была некоторого рода идейной мешаниной разнообразных материй и личных оттенков: одних привлекала к себе первоначальная исходная богословская проблема об обязательности Ветхого Завета, т.е. узкое жидовство, а других астрология и новое общее миропонимание. То и другое все-таки вело свое начало от ересиарха Схарии, которого преп. Иосиф так и характеризует: "Сей бяше диаволов сосуд и изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологи."

Начальные годы XVI века, 1503, 1505 гг., отмечаются рядом церковных соборов в Москве, обсуждающих жгучие вопросы, возбужденные все еще не расследованной до конца и не ликвидированной ересью: вопрос о вмешательстве государства в церковные дела и о гражданской казни еретиков, вопрос о религиозном праве церкви и монашества владеть материальными богатствами и землями, вопрос о монастырских уставах, о так назыв. стяжательстве и нестяжательстве. Постепенное осознание серьезной ответственности за все эти вопросы заставило придворные сферы более трезво взглянуть на отраву еретичества и согласиться на его истребление... Приблизившийся теперь к великому князю Иосиф Волоколамский, написавший уже своего "Просветителя," в ряде бесед с ним удостоился выслушать покаянное признание великого князя, который просил у Иосифа прощения в том, что он долго терпел ереси. Говорил Иосифу, что он уже просил такого же прощения и у других владык, и они ему уже прощение дали. Хотя заволжские богословы Паисий и Нил были по-прежнему против физических казней еретиков, но вместе с Иосифом и митрополит, и большинство епископов, склонились, как и Геннадий Новгородский, к оправданию смертной казни. К собору в конце 1504 г. великий князь приказал обыскать по всем городам и привести в Москву вождей ереси. Опять пред нами фигурирует очень малое число имен, но за ними все-таки подразумевается и какая-то, пусть немногочисленная, безличная "масса." Летопись выражается так: "Тояже зимы князь великий Иван Васильевич и сын его князь великий Василий Иванович всея Русии со отцем своим, с Симоном митрополитом, и с епископы и с всем собором обыскаша еретиков и велеша лихих смертною казнью казнити. И сожгоша в клетке дьяка Волка Курицына, да Митю Коноплева, да Ивашка Максимова декабря 27-го, а Некрасу Руковову повелеша языка урезати и в Новегороде в Великом сожгоша его. Тоеже зимы

архимандрита Кассиана Юрьевскаго сожгоша и брата его (Ивашку Чернаго) и иных многих (?) еретиков сожгоша, а ных в заточение послаша, а иных по монастырем." Ересь этими решительными мерами, как некое хотя бы тайно организованное целое, была раздавлена. Но, конечно, как и после казни стригольников, не были погашены бродильные идеи, посеянные в более широких кругах. Во всяком случае, если не сама ересь, то возбужденные ликвидацией ее богословские вопросы не давали покоя церковному мнению. Последнее ждало мотивированного ответа на вопрос о целесообразности покаянной дисциплины, примененной собором к относительному "множеству" второстепенных еретиков. Большинство из них, как и можно было ожидать, немедленно начали каяться. Церковь заспорила: как после бывшего горького опыта расценивать такие покаяния? Преп. Иосиф, представитель большинства, утверждал, что покаяние это притворно, и самая вина кающихся тяжелее, чем ересь. Он квалифицировал ее не как ересь, а как полное отступничество от христианства. Сначала в предчувствии своей смерти великий кн. Иван III склонен был прислушаться к голосу заволжцев и амнистировал многих кающихся. Но вступивший на престол сын его, Василий Иванович, был человек уже новых настроений, чуждый потерявшим моду соблазнам вольнодумства. Он "обыскал и управил" и вновь вернул в заточение отпущенных. Вскоре к нему лично приблизился ученик преподобного Нила Сорского, вельможный и случайный постриженник в монашество Вассиан Патрикеев - Косой, и тот склонил князя дать свободу кающимся. Однако, партия Иосифа вновь добилась соборного постановления возвратить отпущенных опять в заточение - с предписанием: "быть им неисходными до кончины живота их."

Вопрос о казни еретиков был только одним из резко поставленных пред русским сознанием больших вопросов, которые подняты были сложным еретическим брожением, неслучайно параллельным современному общеевропейскому предреформационному и реформационному кризису. Нельзя сводить выяснение сути ереси жидовствующих к одному только узкому тезису юдаизма, как это делает Голубинский. Бесспорно, что для некоторой, и, может быть, самой первоначальной группы жидовствующих именно в Новгороде, как свидетельствует преп. Иосиф, возврат к Ветхому Завету был наиболее интригующим догматом. Если Мессия еще не пришел, если и Христос не воскресал, то Ветхий Завет обязателен. Оттого, утверждает Иосиф, еретики "всегда собирающеся тайно на всех местах, идеже кто обреташеся, и жертвы жидовския жряху и пасху жидовскую и праздники жидовские творяху." Поскольку и у евреев со времени разрушения Иерусалимского храма в 164 г. по Р.Х. культ кровавых жертв фактически упразднен, кроме обряда ритуального выпускания крови при убиении животных в пищу, постольку и здесь надо понимать слова преп. Иосифа только в применении к жертвам бескровным, т.е. ритуальным блюдам субботним и пасхальным. От обязательной практики обрезания сами ересиархи удержали ярых первых прозелитов. И обрезание практиковалось только некоторыми, особенно зарвавшимися энтузиастами. Евреев никогда не привлекало полное обращение гоев в юдаизм. Иудейство закрепилось на первобытном, этнически замкнутом, кровном национализме. Еще из эпохи новозаветной нам известна иудейская практика задерживания прозелитов на предварительной ступени "пришельцев врат," верующих третьего разряда, а не "пришельцев правды," удостоенных и обрезания. В данном случае пропаганда иудеев, принадлежавших к своему свободомыслящему меньшинству, была, главным образом, заинтересована в отрицательном результате, в расшатывании русской православной стойкости во имя какого угодно вольномыслия. Это и психологически было более верно рассчитано. Резкая замена христианства только иудейством была бы для русских людей того времени наиболее загадочной и необъяснимой. Теперь же, на фоне общеевропейского перехода от средневекового к новому мировоззрению, широкое свободомыслие наиболее отвечало запросам момента. Неопределенность и пестрота еретических доктрин сознавалась и самими участниками их интимных и салонных

разговоров. Великий князь, каясь Иосифу, говорил: "И аз де и ведал их, ересь их, да и сказал ему, которую держал Алексей протопоп ересь и которую держал Федор Курицын." Да и о самом Схарии, как мы видели, Иосиф говорит, как об астрологе и чернокнижнике. Таким образом, тезис о неотменяемости Ветхого Завета, который особенно привлек внимание полемиста Иосифа, действительно занимает свое место в пропаганде, но не столь исключительное, как это казалось Иосифу. Можно себе представить, как поражались и сбивались с толку примитивные неискушенные в теоретических дискуссиях головы простых новгородских начетчиков. С одной стороны, первая и большая заповедь закона о единстве Божества, а с другой - христианская Св. Троица. С одной стороны апостол Иоанн Б. давно утверждал, что уже "последняя година есть," а вот второго пришествия полторы тысячи лет нет как нет. И из св. отцов Ефрем Сирин в конце IV в. писал "се грядет Господь судити живым и мертвым," и вот более тысячи лет это не исполняется. Даже и современные нам, не вышколенные умы могут теряться перед такими вопросами. Такого рода психологическое расшатывание для начала было подобно распахиванию почвы, в которую всеивались модные астрологические доктрины. О Федоре Курицыне и протопопе Алексее Иосиф сообщает: "звездозаконию бо прилежаху и многим баснотворениям, и астрологи, я чародейству, и чернокнижию, сего ради мнози к ним уклонишася и погрязоша в глубине отступления."

Магия и чернокнижие в свою очередь были тоже привлекательной приманкой, как всякая сфера чудесного, для людей мало книжных и просто невежественных, после чего люди становились податливы на всякого рода критицизм и рационализм в реформационном духе. Сам же Иосиф Волоколамский, преувеличивающий роль юдаистической догматики в этом движении, признает в нем доктринальную пестроту и приспособительное многообразие. Зачинщики ереси по его словам: "их же видяху благоразумных и писания божественные ведящих, тех еще в жидовство не смеюще приводити, но некия главизны божественнаго писания Ветхаго же Завета и Новаго накриво сказующе и к своей ереси прехытряюще, и баснословия некая и звездозакония учаху, и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а писание божественное презирати, яко ничтоже суще и непотребно суще человеком; простейших же на жидовство учаху: аще кто и не отступи в жидовство, то мнози научишася от них писания божественная укоряти." Таким образом, характерной для ереси чертой является соблазн общего вольнодумства; ослепление примитивов новинками рационализма и неведомого им дотоле якобы научного знания. Это типичное переживание европейского человека, вырывавшегося из средневековья в жизнерадостный светлый мир Возрождения. Первый же борец против жидовства, архиеп. Геннадий, обращаясь к собору 1490 г., предупреждает, что людям, неосведомленным в новой литературе, опасно состязаться с жидовствующими на теоретической почве. В самой богословской области Геннадий признает свою отсталость по части патрологической письменности. У еретиков оказываются христианские писатели в лучших собраниях, чем у Геннадия. У них же имеется и богатая литература опровержений христианства иудейскими полемистами. Весь идеологический комплекс рационалистического критицизма, по свидетельству Иосифа, порождал ряд отрицаний типично реформационного характера. Еретики отрицали: видимую церковь, монашество, культ икон и мощей. Это была уже тень реформации, осенившая своим крылом смежную с Западной Европой часть древней Руси. В комплекс психологии Ренессанса входил и либертинизм нравственный. Иосиф, не без достаточных оснований, характеризует наших жидовствующих, как с цепи сорвавшихся либертинистов. Они, по его словам, "упивались, объедались и сквернились блудом."

Как общество тайное, движение жидовствующих не могло быть движением массовым. По признаку секретности оно было по своему аристократично. Разбираясь критически в противоречиях свидетельств Иосифа, можно из них же извлечь твердые данные по

вопросу о широте жидовствующей пропаганды. Иосиф пишет: "толики души погубиша, их же и исчести не мощно"; или: "отведоша от церкви множество несведомо." А параллельно с этим Иосиф в письме к духовнику великого князя говорит: "и только бы государь восхотел их искоренити, ино бы вскоре искоренил, - поймал двух или трех еретиков, и они всех скажут." Выходит, еретиков только кучка, а не масса. Это и сообразно с природой тайного общества. Да и после соборного суда 1504 года в Волоколамский монастырь посылается на покаяние всего один еретик. Но около тайного ядра рождалась и некая широкая периферия с соблазнами более туманными и неопределенными, скорее всего по части астрологии и оккультных знаний. Сам же Иосиф пишет: "аше кто и не отступи в жидовство, то мнози научишеся от них писания божественная укаряти и на торжищах и в домах о вере любопрения творяху и сомнения имеяху." Характерность этих периферических тем для жидовствующей пропаганды подтверждается и сохранившимися остатками истребленной литературы самих жидовствующих, и полемической, и апологетической литературой, переводной и оригинальной, направленной против них.

* * *

В интересах жидовствующей и вообще вольномысленной пропаганды было - ослепить мало осведомленных русских идеей искаженности ветхозаветной библии, на которую оперлась вся христианская церковь, т.е. опорочить греческий и славянский перевод LXX. Бесспорно еврейский оригинал благоприятнее для иудейского истолкования мессианских пророчеств, чем более древний (с точки зрения буквы) греческий текст LXX. Поэтому, привыкшие к аргументам от буквы писания иудеи постарались перевести на живой разговорный русский язык некоторые части библии. Сохранилось Пятикнижие Моисеево, в котором принятый церковно-славянский текст по местам смело переработан по еврейскому оригиналу и в духе еврейского понимания масоретского текста и передан русским языком XV-XVI столетия с примесью белоруссизмов. Явный знак происхождения этого литературного документа на почве Литовской Руси.

Известна еще так наз. "Псалтирь Жидовствующих" (изд. проф. Сперанского). Это агитационный псевдоним для обольщения неискушенных читателей с подложным штемпелем перевода с еврейского на русский будто бы "благословением и приказанием святейшего Филиппа митрополита всея Руси" (1409-1431). Это не псалтирь и не псалмы, а просто молитвы, в числе 74-х, более краткие по объему, чем псалмы, но подобные им по языку и построению, как и все иудейское и христианское богослужение. Целью этой псевдо-Псалтыри было отвлечение от Псалтыри канонической, в которой христианская мысль поражается яркими пророчествами о евангельском Христе.

Архиеп. Геннадий предпринял для полемических целей против иудейства перевод с латинского одного популярного в то время труда сорбоннского профессора, "магистра Николая Делира (de Lyre. + l340)." Кстати у Геннадия в Новгороде в ту пору жил выдающийся посольский толмач, т.е. переводчик министерства иностранных дел, человек, знавший несколько языков и хорошо владевший пером, Димитрий Герасимов, по прозвищу Малый. В 1505 г. он перевел книгу Делира под заглавием: "Прекраснейшии стязания, иудейское беззверие в православной вере похуляющии." Другой переводчик, сидевший около Геннадия, вероятно, хорват-католик Вениамин, перевел тогда же еше одно полемическое против юдаизма западное сочинение: "Учителя Самойла Евреина на богоотметные жидове обличение пророческими речами."

Недалекого, начетческого образования был епископ Геннадий, но великого здравого смысла. С его именем должна быть связана честь первой мысли о собирании и издании на Руси нашей церковно-славянской Библии. На греческом Востоке таковой, как единого собрания, еще не существовало. Библейские книги переписывались групповыми сборниками: то Пятикнижие, то Пророки, Большие или Малые, то Псалтирь и Притчи и т.д. Латинский Запад, скрывая Библию от народа, тем более не торопился полностью кодифицировать и издавать ее. Только Реформация дала Библию Западу. У нас порыв Геннадия определил это великое обшехристианское предприятие, породив раньше греков почти полное собрание библейских книг в церковно-славянских переводах, как раз накануне реформационной бури на Западе. Лишь отсутствие книгопечатания помешало этому великому предприятию стать достоянием широких русских православных кругов. Через 80 лет эта самая Геннадиевская Библия с поправками и дополнениями напечатана была в Остроге (1580-82 г.), как первопечатная церковно-славянская Библия, и тогда еще опередившая этим своим появлением весь православный Восток.

Еретический хлыст подстегнул руководителей русской церкви и к некоторым другим богословским предприятиям. Сам жалкий митрополит Зосима должен был издать под своим именем полемическое поучение против жидовствующих и новую Пасхалию на 20 лет, начиная от 1492 года. Прежние книжники, исходя из библейского летосчисления в 5508 лет до РХ, полагали, что история мира продолжится, в соответствии с семью днями творения, и уложится ровно в 7000 лет по слову Псалма: "тысяча лет яко день един." По истечении 7000 лет, т.е. в 1492 году будет Страшный Суд. Древнерусский переписчик Пасхалии, доведя ее до этого страшного года, поведал нам тайное предание книжников с трогательной откровенностью: "Зде страх, зде скорбь, сие лето на конце явися, а нем же чаем и всемирное Твое пришествие..." Когда этот год прозаически миновал, иудеи злорадно издевались над православными. И нужно было от лица авторитетной церковной власти парировать этот соблазн.

Другой большой человек своего времени, Иосиф Волоколамский, почувствовал большой недостаток оригинальной русской учительной литературы в смысле систематического изложения православного вероучения. Переводных святоотеческих текстов, включая и богословскую систему Иоанна Дамаскина, было достаточно. Но они не без труда могли исполнять роль учебника по богословию и как раз учебника полемического и публицистического, отвечающего на соблазны жидовствующих. Просветительским, якобы наукообразным приемам жидовствующих, Иосиф противопоставил своего "Просветителя." В результате появился объемистый том нашего первого русского Догматического Богословия. Не ведавший схоластики Иосиф пишет почти бессистемно, откликаясь в публицистическом стиле на существенные пункты различия христианства от юдаизма. Ясность мысли Иосифа, сокрушительная логика и обширные знания текстов Писания и свв. отцов действуют убеждающе на православного человека. Не подозревал Иосиф, что для иудеев вся Библия на их оригинальном древнееврейском языке с гораздо большей легкостью поддается перетолкованию в раввинистическом антихристианском смысле. Таким образом, если не для переубеждения евреев, то для православных, стоящих на церковной почве текста LXX, темпераментная и яркая полемика Иосифа была исключительно ценной.

Ересь Башкина и Косого.

Полемика против жидовствующих была только возбудителем для усиленной трактовки назревших больных и больших внутренних вопросов практического богословского и

просветительного характера. XVI век, век усиленного московского государственного собирания Руси, был и веком попыток разрешить большие внутренние идейные вопросы в русской церкви. Стоглавый Собор, отразивший в себе эти усилия, уже не удостоил даже упоминанием соблазнительный факт бывшей ереси жидовствующих. Фактически она вымерла, вышла из моды. Новую пищу для критических умов занесло и на Русь огромное общеевропейское реформационное движение. Родная по языку и православию закордонная Литовская Русь была заразительно охвачена и взволнована извне занесенной реформационной бурей, ускорившей там процесс латинской реакции и насильственного введения унии. Москва не могла быть идейно незатронутой этими волнениями. Взаимная инфильтрация русских элементов через свободно открытую границу двух соседних государств переплела в эту эпоху несколькими общими именами историю духовных движений в двух формально разделенных частях Руси. В этом порядке неудивительно, что эпизод протестантских увлечений в Литовской Руси выходит на поверхность и в Москве.

Уродливый соблазн движения жидовствующих нашел почву в длительном застое мысли русского средневековья. Религиозная мысль, неутоленная торжественным шумом благолепных организационных начинаний митрополита Макария и Ивана Грозного, вернулась к тому критицизму и искательству, которое было приглушено гонением на жидовствующих. Теперь явно новым ферментом брожения явилась идущая из-за литовского кордона струя реформационного свободомыслия. Нельзя сказать, чтобы это свободомыслие, как и три четверти века тому назад в Новгороде, задело теперь в Москве широкие группы населения. По-прежнему тут незначительное, сравнительно обеспеченное столичное меньшинство. Взволновавшие его вопросы бесспорно протестантского происхождения.

Вскоре после парада Стоглавого Собора, в великом посте 1553 г. на исповедь к протопопу кремлевского придворного Благовещенского Собора, о. Симеону, пришел сын боярский, Матвей Семенович Башкин. Этот сын духовный показался протопопу "необычным." Сомнения и вопросы, поднятые им на исповеди, вовлекли духовного отца в сравнительно длительное и нелегкое общение с "необычным" духовным сыном. Все это вскоре выплыло наружу на духовном суде над Башкиным под руководством самого всероссийского митрополита Макария. Исповедальные беседы о. Симеона с Башкиным в том же году уже в Петровом посту смутили его настолько, что он рапортовал обо всем личному духовнику молодого царя, Успенскому протопопу Сильвестру. После чего и решено было провести этот необычный исповедальный казус через соборный суд. По письменному докладу о. Симеона, адресованному митрополиту, дело было так: на исповеди Матвей говорил духовнику: "великое-де дело ваше, написано деи: ничтож сея любви больши, еже положити душу свою за други своя. И вы-де по нас души своя полагаете и бдите о душах наших, яко слово воздати вам в день судный. И после того приезжал ко мне на подворье, да чол беседы евангельския, да учал мне говорити: Бога ради пользуй мя душевно. Надобеть-де, что написано в беседах тех честь, да на слово не надеятись, быти б и делом свершитися. Да все-де начало от вас. Прежде вам священником собою начало показати, да и нас научити. Да тутож в Евангелии есть "научитеся от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть." Ино-де которая нужа человеку быти смирну, кротку и тиху? То-де все, что на вас лежит. Первое-де вам творити, да и нас учити. И после того прислал по меня человека, и я к нему приехал. И учал он говорити: во апостоле-де написано: "весь закон в словеси скончавается возлюбиши искренняго своего яко сам себе, аще себе угрызаете и снедаете, блюдите, да не друг от друга снедени будете." А мы-де Христовых рабов у себе держим. Христос всех братьею нарицает, а у нас-де на иных кабалы, на иных - беглые, а на иных - нарядные, а на иных - полные. А я-де благодарю Бога моего, у меня-де што было кабал полных, то-де есми все изодрал, да держу-де, государь, своих добровольно. Добро-де ему, и он живет, а не добро - и он куды

хочет. А вам отцем пригоже посещати нас почасту и о всем наказывати, как нам самим жити и людей у себя держати и не томити."

По соглашению с царем и после предварительного допроса, Матвея Башкина фактически арестовали и перевезли под руководство двух опытных старцев в Иосифов Волоколамский монастырь. Башкин сначала запирался, утверждая чистоту своего православия, затем нервничал, взрываясь против отцов духовных, грозя им гневом Божиим, наконец, пришел к раскаянию и, по словам судебного акта, "исписа своею рукою и всем подлинно: и свое еретичество и хулы на своя единомышленники." "А злое учение принял он от литвина Матюшки оптекаря да Ондрюшки Хотеева, латынников." Хотя эти лица и называются в процессе иногда по паспорту "поляками," но вернее всего, что это были русские из Литвы, фармацевты по профессии и протестанствующие вольнодумцы по моде того момента, когда в либеральное царствование Сигизмунда II Августа (1544-1572 гг.) сначала пропылал эффектный пожар протестантских увлечений, а затем быстро расцвела побеждающая сила молодого иезуитского ордена. На время Литва Сигизмунда II Августа стала обетованной землей протестантства. Сами крайние еретики, новые антитринитарии, братья Социны - Лелий и Фауст, изгнанные из Германии, нашли для себя прибежище под короной вольной Польши в 1551 году. Иезуитская реакция вскоре победоносно обуздала заразу вольномыслия, но не отменила конституционной свободы, органически свойственной Польше. С той поры кальвинизм обосновался в Польше навсегда. И та же конституционная свобода служила зашитой и русскому православию. Русские беглецы на Москву заносили оттуда заразу протестантского критицизма. А гонимые Москвой еретики в свою очередь бежали в Литву, как в страну сравнительной религиозной свободы. Протестантский рационализм у москвича Башкина не был только заимствован из внешнего литовского источника. Как показало московское следствие, сравнительно давно подавленное вольномыслие жидовствующих продолжало бытовать в московских северо-западных, "заволжских" пределах. Эпигоны жидовского вольномыслия таились здесь от начала XVI века в гостеприимных для них монастырях нестяжательского толка. Тронутым всякого рода вольномыслием москвичам ясно было, куда обращаться за поддержкой и углублением в церковном критицизме. Там, в Заволжье протестовали против смертной казни еретиков. Там, у вельможного старца Вассиана Патрикеева спасались два монаха, обличенные в жидовстве. Башкин путешествовал в Заволжье для научения. Никоновская летопись говорит: "Да и на старцев на заволжских говорил, что его злобы не хулили и утверждали его в том." Башкин был не одинок. Из своей компании он указал на братьев Борисовых, Григория и Ивана, по видимости тоже москвичей. После покаянного испытания в Волоколамском монастыре, в декабре того же 1555 года освященный собор на Москве осудил даже и покаявшегося Башкина и его сотоварищей на пожизненное заключение: Башкин в. Иосифов монастырь, Иван Борисов на Валаам, другой Борисов тоже в северный монастырь. Суд и наказание были произведены в духе осифлянской строгости, ибо и сам митрополит Макарий был иосифлянином по убеждениям. Современная событиям рукопись Волоколамского монастыря из собрания Московской Духовной Академии № 362 гласит: "Осудил их государь царь православный, князь великий, Иоанн Васильевич да преосвященный Макарий митрополит и со всем священным собором в лето 7062-е декабря и в заточение их разослали. Матвей Башкин - привезли его в Иосифов декабря 22, в пяток. Привез Герман архимандрит" (это будущий святитель казанский). Никоновская летопись подводит итог: "Осудили еретиков неисходными быти, да не сеют злобы своея роду человеческому." Но кое-кто из них нашел исход. Иван Борисов с Валаама убежал в Свейскую землю. Бегство в протестантские страны от преследований церковных было в моде того времени. Фигура Матвея Башкина не из калибра ересиархов. Он только честная по-своему и мужественная жертва пропаганды.

Через показание Башкина открыта была другая фигура, действительного ересиарха - Феодосия Косого. Это был русский протестант, взращенный на той же почве продолжавшегося скрытно жидовствующего вольномыслия, оживленного заносным протестантизмом. Благоприятной средой для него были те же Заволжские монастыри. Феодосий был дворовый боярский человек из Москвы, бежавший и постригшийся на Белом Озере. Его религиозное вдохновение было так бесспорно для его господина, что тот с почтением продолжал общаться с своим беглым холопом. Тотчас после осуждения Башкина, в начале 1554 г., Феодосия привезли с Белоозера и поместили под надзор в монастыре в Москве. Затем судили и осудили его. Но Феодосий сбежал в Литву, где и развил свое протестантствующее вольномыслие в общении с Социнианами до резких крайностей... Узнаем мы о доктринах Феодосия из двух обстоятельных полемических сочинений, принадлежащих перу двух книжных монахов московской церкви. В Литовской Руси не нашлось в ту пору достаточно грамотных богословов, чтобы сразиться с Феодосием. Под заголовком "Послание Многословное" остающийся нам неизвестным инок, может быть, соседнего с Литвой края, пишет свой трактат по просьбе двух православных из Литовской Руси, приславших автору изложение ересей Феодосия. Спустя десятилетие, по аналогичному запросу пишется другое обширное и весьма основательное богословское сочинение под заглавием "Истины показание к вопросившим о новом учении." Автор его инок Зиновий из Отней пустыни на реке Большой Вишерке, приблизительно с полсотни верст к северо-востоку от Новгорода. Иноку Зиновию посвящена диссертация Федора Калугина (СПБ, 1894 г.). Зиновий являет собой фигуру крупного писателя своего времени. Человек широко начитанный в богословии, ученый самоучка XVI века. Взялся он за перо в 1566 г. по просьбе трех лиц, соблазненных ересью, но ищущих наставления. Это были два монаха из Старой Руссы и один мирской человек. Пришли искать совета у Зиновия. Очевидно, Зиновий знал, что пропаганда затронула в этих краях очень многих, и потому счел нужным написать целую книгу. Из "Послания Многословного" и "Истины Показания" выступает картина крайнего антицерковного рационалистического сектантства, догматически антитроичного, даже с уклоном и в социальный экстремизм.

Бог в строгом смысле Един. Иисус Христос - не Бог. Церковь - это только сообщество верующих. А все внешнее в ней есть человеческое предание и измышление, подлежащее отвержению. Храмы - это кумирницы, иконы - идолы, иерархия - лжеучители, идольские жрецы. Со всем этим нужно разорвать. Никаких таинств. Причащение - это простой хлеб и вино. Покаяние - самообман. Перестал грешить, вот и нет греха. Надо сокрушать как идолов не только иконы, но даже и кресты. Святым и мощам не поклоняться. Святых отцов не читать. Посты и монашество отбросить. Все это - человеческое предание. Никого на земле отцами не титуловать, как и запрещено в Евангелии. Все эти предания - человеческое измышление. Все люди, со всеми их разными верами и языками, одинаковые дети у Бога. Эта идея религиозного равенства пред Богом вдруг соскальзывает у Косого в радикализм социальный. Без всякого углубления и развития брошены революционные лозунги: не надо ни властей, ни войны.

Бесспорно живет еще у новых ересеучителей старая доктрина жидовствующих. Пятикнижие Моисеево называется "Столповыми книгами" за утверждаемое ими единобожие. Возвещенный Моисеем Единый Бог не мог превратиться в Троицу. Иисус Христос - посланник Божий отменил ветхозаветную обрядность и открыл новую высшую заповедь поклонения Богу в Духе и истине и заповедь о любви к ближним. Из апостольских писаний отрицалась подлинность авторства ап. Павла за посланием к Евреям. К преданию доктрины жидовствующих у Косого присоединено и влияние антитринитарства Социнианского. Писания отеческие характеризуются как баснословие,

В них лишь малая доля истины. Косой, видимо, вдохнул в себя дыхание крайних протестантских веяний.

Насколько в Московском государстве, хотя бы и в Белозерских только дебрях, было распространено такое вольномыслие, трудно судить. Но, по признанию самого Башкина, таким критицизмом заражены были "многие." При допросах по делу Башкина некоторые его единомышленники признавались, "что святым иконам не поклонялись, да и уложили перед сего под казнью, что им и впредь святым иконам не поклонятись." Если речь идет даже о какой-то клятве и "казни" за ее нарушение, стало быть, это была группа достаточно организованная и могущая терроризовать отступника и мстить ему. Более всего подходит к такой сплоченности уже готовая форма монастырских групп. Курбский, в это время перекочевавший в Литву, более определенно говорит, что среди монахов Кириллова Белозерского монастыря есть секта, которая считает авторами соборных апостольских посланий не апостолов, а старцев-пресвитеров. Типичный лево-протестантский критицизм. Тот же Курбский сообщает нам, что по указу царя Ивана IV митр. Макарий "повелел оных ругателей везде имати, хотяше истязати их о расколах их, ими же церковь возмущали и где елико аще обретено их, везде имано и провожено до места главного московского, паче же от пустынь заволжских, бо и тамо прозябоша она ругания." О некоторых из этих вольнодумных монахов мы узнаем поименно в связи с возникшим на этой почве делом игумена Артемия.

Дело игумена Артемия.

Артемий был постриженником преп. Корнилия Комельского (в 5-ти верстах от города Грязовца Вологодской губернии). В 1536 г. Артемий, по благословению преп. Корнилия, перекочевал на жительство в Порфирьеву пустынь Кирилло-Белозерского монастыря. В 1548 г. монахи Корнильева монастыря, ценившие своего постриженника, пригласили Артемия по смерти преподобного к себе в настоятели. Артемий, видимо, был головой выше других. И слава о нем была столь велика, что в 1551 г., по просьбе братии Троице-Сергиева монастыря, царь вызывает Артемия из захолустья и, при всем нежелании самого Артемия, ставит его игуменом знаменитой лавры. Нечестолюбивый идеалист Артемий исполнил это послушание царю только в течение шести с половиной месяцев. И снова убежал в излюбленную им пустыню. Сам знаменитый Кремлевский протопоп Сильвестр свидетельствует нам: "не по мнозе времени Артемий игуменство оставил за свою совесть и отыде в пустыню." Еще подробнее о том же свидетельствует бывший духовник Башкина Симеон: "Побыл на игуменстве, и он видит, что душе его не в пользу игуменство, и того ради игуменство оставил, хочет себе внимати, чтобы от Бога не погибнути душею и Христовы заповеди совершити и евангельския и апостольския и от своею руку питатись, пищею и одежею доволитися." Курбский поясняет: "отошел в пустыню и царя не послушал от того великого монастыря, многого ради мятежу и любостяжательных, издавна законопреступных мнихов." Эта характеристика Артемия доказывает, что к делу об еретиках знаменитый игумен и, как увидим, и некоторые его ученики привлекаются не за какую-то доказанную ересь, а за свое знаменитое русское монашеское направление так наз. нестяжательства. Митр. Макарий, как известно, возглавлял собой в тот момент официальную партию стяжателей. На очной ставке и Башкин, и некоторые другие обвиняемые, очевидно, знавшие по нестяжательской среде выдающуюся фигуру Артемия, а теперь одержимые интересом самооправдания, стали обвинять Артемия, что "он не истинствует христианского закону." Артемий, видя всю опасность этого клеветнического сговора, самовольно сбежал в Заволжье. Там его снова арестовали и привезли уже для личного суда. Да привлекли к суду и некоторых из учеников и выдающихся

единомышленников его. Все, как показывает дело, за "нестяжательство." Это были: знаменитый миссионер, креститель Лопарей (или Лапландцев) Феодорит, в тот момент бывший уже архимандритом суздальского Евфимиева монастыря; монах Савва Шах; Соловецкий монах Исаак Белобаев, бывший старцем в монашестве Рязанского епископа Кассиана. Нервно больной Кассиан прорвался и начал хулить книгу Иосифа Волоколамского на новгородских еретиков, т.е. "Просветителя." Тут же на суде его постиг удар паралича: отнялась рука, нога и онемел язык. Как больного, его удалили с кафедры в монастырь. По всем приметам виной его было "нестяжательство." Также и Феодорит был подвергнут заключению на полтора года в Кирилловом монастыре. Но он был столь нужным человеком, с его знанием греческого языка, что его освободили и послали в 1557 г. в почетную миссию в КПль хлопотать перед патриархом об узаконении титула "царя" Московского, присвоенного молодому Ивану IV при его короновании.

Главные и подробные обвинения на этом судбище были сосредоточены на личности Артемия. Сам Артемий все обвинения против него считал по существу ложными и себя не признавал виновным ни в чем, кроме тех фактических случаев, где он дал повод своим клеветникам по недоразумению обвинять его. Как открытый нестяжатель, Артемий никогда не держал язык за зубами и дал обширный материал своим обвинителям-"стяжателям." Обвинителем Артемия выступил и Башкин, который в период своего увлечения протестантизмом, вероятно, услаждался свободными суждениями Артемия. Из Троицкой братии против Артемия выступили и бывший игумен Иона, и келарь Адриан Ангилов, и монах Игнатий Курачев. Достали свидетелей и из Белозерья: Кирилловского игумена Симеона и бывшего игумена Ферапонтова монастыря, Нектария. В то время как Башкин обвинял Артемия в отрицании преданий свв. отец и иконного поклонения и в необязательности всего, чего нет в Евангелии и Апостоле, сам Артемий снисходительно смотрел на заблуждения Башкина, называя их "не ересями, а простыми его глупостями, говорил, будто ныне еретиков нет и что не следует предавать еретиков казни." Симеон слышал от Артемия: "не ведают того, что ересь. Сожгли Курицына да Рукавого и нынеча того не ведают, про что их сожгли." Артемий пояснял: "Не про других говорил, а про себя, что не знаю: за что сожгли?" Нектарий свидетельствовал: "Да Артемий же новгородских еретиков не проклинает и латин хвалит и поста не хранит." - Артемий: "не отвергал поста, а когда случалось быть в миру, нарушал." Иона показывал, что Артемий хулу говорил о крестном знамении: "нет-де в том ничего прежде-де сего на челе своем знамение клали, а нынеча своим произволением большие на себе кресты кладут, да и на соборе-де о том крестном знамении слово было, да не доспели ничего." Арсений пояснял, что говорил Ионе не про крестное знамение по существу, а про нынешний собор, разумея Стоглавый Собор, действительно беспомощный в его богословско-историческом невежестве. Келарь Адриан слышал от Артемия: "петь обедни и панихиды по покойникам бесполезно, этим они от муки не уйдут." Артемий разъяснял: "я говорил про тех, кои жили растленным житием и люди грабили, а после смерти начнут по них петь панихиды, и что Бог приношений о таких не приемлет, тем не избыть им муки." Монах Игнатий писал об Артемии, что он смеялся над любителями акафистов, "что-де только и знают выкрикивать: таки Иисусе, таки Иисусе; радуйся да радуйся." Артемий отвечал: "да, говорил про тех, кои поют каноны и акафисты, а об исполнении заповедей Божиих не заботятся."

В числе других обвинений Нектарий доносил, что Артемий ездил из Псковско Печерского монастыря в немецкий Новый Городок (это Нейхаузен, всего в 17 верстах от монастыря). И там веру немецкую восхвалял. Разъяснения Артемия записаны невразумительно: "на уме у него было, что было ему говорити: как хрестьянский закон с римским законом? По тому ли, как у нас?" Значит, заинтересовавшись новоявленной у немцев протестантской верой, а именно ее противолатинизмом, Артемий, естественно, заинтересовался вопросом:

не единомышленники ли и не друзья ли мы в чем-то по вере с протестантами? Протестантизм в это время шумно процветал в Литве и захватывал русских.

Бесспорно, Артемий (это типично для нестяжателей) был захвачен критикой русской церковной действительности и был модернистом на фоне официального обрядоверия. Но никаким духом еретического противления он не был одержим, что и доказал всей своей последующей светлой деятельностью. Это он сам хорошо осознал и точно формулировал. Осужденный церковным судом и сосланный в Соловки, Артемий оттуда бежал в свободную в ту пору Литву. Отрезвленный печальным опытом, он круто перестроился на полемику со всеми крайностями и еретическим духом развернувшегося там Феодосия Косого. В личном письме к ученику Феодосия, Фоме, Артемий писал: "неправедным наукам приложился еси, их же иногда и мы сами, не ощутивше сущая в них прелести антихристова духа, не дерзнухом хулити, но в некиих речах не разнствовахом. Для того попустил нам Бог пострадати таковая ко обращению лучшему и своему познанию."

В Литве Артемий встретил другого знаменитого беглеца из Москвы, князя Андрея Курбского. Оба нашли здесь исход для их русской и православной энергии в служении своему родному народу и родному православию, в новой обстановке. Оказалось, что уровень их общей и богословской культуры значительно выше весьма элементарного уровня православного сознания русских масс в Литве, и оба они душа в душу начали работать на поприще церковного просвещения. Курбский в своих дружеских отзывах об Артемии, узнав его только теперь, уже внутренне созревшего и преображенного, утверждает его полную невиновность и объясняет гонение на Артемия клеветой и одной злобой стяжателей. Как мы видели, Артемий сам судит о своем прошлом более точно и беспристрастно.

С этой серией дел об еретиках протестанствующего характера причудливо переплетается и шумный эпизод богословского спора совсем другой природы. Объясняется эта связь идейными расхождениями, с оттенком и личных конфликтов, между хорошо знавшими друг друга кремлевскими церковными деятелями. Таково дело дьяка Висковатого.

Дело дьяка Висковатого.

Параллельно многовековому критическому в духе сектантского рационализма течению русской религиозной мысли, было ей типично свойственно и другое, противоположное. Разумеем очень острый и искренний интерес к вопросам церковного культа и обряда. Оба течения диалектически были полярно далеки друг от друга и однако оба парадоксальным образом совмещались в "широком русском человеке."

Парадный момент единодержавия Ивана IV выявил во внешних актах и государственной и церковной власти стремление к упорядочению и возможному великолепию созданного православного царства, III Рима. Как это было и раньше, Москва свое благолепие готова была без страха и предубеждений брать отовсюду, и от Востока и от Запада. У самого Грозного были дерзновенные вселенские помыслы. Еще в юные его годы Москва пережила тяжелое испытание, ее пожар 1547 г. Погорел отчасти даже Кремль и выгорел в нем даже придворный Благовещенский Собор. Для реставрации иконописи прибегли к искусству новгородско-псковских иконописцев, прославившихся в это время своей виртуозностью и новизной иконных комбинаций. Источник последних история русского искусства без труда открыла в образцах иконописи и живописи германской. Доступным средством ознакомления наших пограничных с Западом псковских мастеров явилась

тогдашняя уже печатная немецкая гравюра. Псковичи набросились на новинки и не без творческой оригинальности внесли много новизны в графику, в краски и особенно в самые иконные сюжеты в стиле богословских аллегорий. До сих пор сохранившаяся иконостасная живопись Благовещенского собора, хотя и правленная, бросается в глаза своей непривычной для старой Москвы вычурностью. Наблюдал за работой авторитетный цензор, царский духовник протопоп Сильвестр. Может быть, заглядывал на работу и сам митр. Макарий. Но не эти передовые московские консерваторы заметили непривычную новизну псковских икон, а светский человек, думный дьяк Иван Михайлович Висковатый. Он поднял шумный протест. Всенародно и громко критиковал иконописную работу. "Вопил," как выражается обвинительный акт. Обвинял в неправославной новизне и нарушении норм VII вселенского собора. "В правилах писано святого VII собора, кроме плотского смотрения Господня и распростертия на кресте, и образа Пр. Богородицы и свв. угодников, иных образов не писати, кроме тех образов, и заповедью утвердили кроме соборного уложения не мудрствовати." Висковатый правильно подчеркнул эту самоограничительную черту вероопределения VII Всел. собора. Под давлением иконоборческой критики, отцы собора в защите иконопочитания вообще оперлись на непотрясаемую основу. А именно: - на догмат боговоплощения, на веру в реальность (а не монофисистскую призрачность) человеческой природы во Христе. Христос евангельский и вся его видимая земная история есть бесспорный предмет наглядного изображения в формах пластических искусств. В 52 правиле Трулльского собора (692 г.) этот "исторический" реализм иконописания заостряется даже до прямого запрещения изображать Христа в образе агнца, ибо символ агнца относится к "сеням и прообразам" минувшего "закона." Мы уже должны "предпочитать исполнение закона, благодать и истину," и потому Христа "на иконах представляти по человеческому естеству, вместо ветхаго агнца." Таким образом, придирчивая критика Висковатого права в ссылке на букву древних правил. Но предпосылка последних - зримый исторический факт - может толковаться и более расширенно. Напр., явление Св. Троицы Аврааму в виде трех странников, которых он угощал обедом. Хотя это было и видение, но для Авраама оно было осязательным ярким фактом. И знаменитый инок Андрей Рублев, пиша свою знаменитейшую Троицу, ни минуты не колебался, что будто бы он этим нарушает запреты вселенских соборов. Следовательно, и в восточной иконографии была тенденция широкого истолкования соборной директивы. Но все-таки вопрос об иконном изображении библейских сновидений и апокалиптических видений являлся новым, исторической практикой непредвиденным. Здесь художество западных христиан пошло дальше привычек Востока. И протест Висковатого становится понятным, не только как симптом русской склонности к обрядоверию, но и как чуткая ревность о чистоте православия в атмосфере XVI века, насыщенной электричеством протестантизма и свободомыслия. Псковичи, как показали новейшие розыски историков русского искусства, действительно полукопировали новооткрытые плоды печатного станка в виде западных гравюр и иконных иллюстраций, и полутворили, под впечатлением их, свои собственные иконографические комбинации, сбиваясь на произвольный аллегоризм. Таковы были их, смутившие Висковатого, новые концепции: "Предвечный Совет," "Почи Бог от дел своих," "Приидите людие, Триипостасному Божеству поклонимся," "Верую во Единаго Бога..." Во встревоженной атмосфере Москвы даже друг митр. Макария, протопоп Сильвестр, мог показаться подозрительным для Висковатого, потому что Сильвестр внешне дружил с Артемием. А Благовещенский Симеон долго возился с Башкиным. Как только коалиция упрощенных московских консерваторов подняла шум и около Башкина и около Артемия, Висковатому даже искренне могло показаться, что попустительство Сильвестра иконографическому новаторству псковичей может быть связано с еретической отравой, идущей с Запада.

На соборе, судившем в конце 1553 г. Башкина, Висковатый воспользовался поводом и сделал свои заявления о росписи Благовещенского собора, очевидно, ставя их в связь с еретическими заразами Москвы. Но митр. Макарий, самолюбие которого было задето крикливой критикой Висковатого, оборвал последнего за неправильные мудрования, ибо иконы писаны по древним образцам, и потому сам Висковатый может попасть в положение противника церкви. Почуяв опасность, Висковатый сформулировал свои соображения письменно и подал митрополиту с просьбой вразумить его соборно, а в чем погрешил - простить. Митр. Макария, ради пущего воздействия на Висковатого, испросил у царя специальную резолюцию на то, чтобы записку Висковатого "иссвидетельствовать соборно." Собор в январе 1554 г. имел по этому делу целых два заседания и составил пространные ответы на недоумения Висковатого. С некоторыми из последних он даже тактически согласился. Напр., осудил западную реалистическую манеру изображения Христа Распятого, не с спокойно вытянутыми по кресту прямолинейно руками, а с болезненно повисшим на руках телом.

Осуждение Висковатого было не милостивым. И мотивировалось не существом дела, а просто формальной виной перед церковью: - "смущением народа." Раздраженные судьи обрекли его на трехгодичную покаянную епитимию: год стоять вне дверей церкви, другой, внутри, на положении оглашенного и лишь на третий присутствовать и на литургии верных, но без причастия.

Народ в этих спорах своего передового меньшинства пока еще "безмолвствовал." Единство церкви не страдало. Но приближался период "смуты," когда разволновавшиеся низы привыкли к открытой оппозиции, и, после "смуты," первые же случившиеся богословские споры вылились в церковный массовый раскол.

Юго-западная митрополия от разделения Русской Церкви в 1458 году до Брестской унии 1596 года.

Список западно-русских православных митрополитов, правивших с 1458 по 1596 гг.

1. Григорий Болгарин 1458-1473

2. Мисаил Пеструч 1475-1480

3. Спиридон Сатана ок.1479-1481 (+ 1504)

4. Симеон 1481-1488

5. Иона I Глезна 1492-1494

6. Макарий I Черт 1495-1497

7. Иосиф I Болгаринович 1497-1501

8. Иона II 1503-1507

9. Иосиф II Солтан 1507-1521

10. Иосиф III 1522-1534

11. Макарий II 1534-1556

12. Сильвестр Белькевич 1556-1567

13. Иона III Протасевич 1568-1576

14. Илия Куча 1577-1579

15. Онисифор Девоча (Девочка) 1579-1589

16. Михаил Рогоза 1589-1596 (+ 1599)

Великие Князья Литовские, ставшие с 1386 года вместе и Королями Польскими.

После люблинской унии 1569 г. они объединились в одном лице "Королей Польских и Вел. Кн. Литовских."

в Литве: в Польше:

1. Гедимин ..... 1315-1340 1319-1333. Владислав I Локоток

1333-1370. Казимир III Великий

2. Ольгерд ..... 1340-1377 1370-1382. Людовик Венгерский

1382-1386. его дочь Ядвига.

3. Ягайло ..... 1377-1392 1386-1434. Ягайло с именем Владислава II

4. Витовт ..... 1392-1430 1434-1444. Владислав III

5. Свидригайло ..... 1430-1440 1447-1492. Казимир IV

6. Казимир IV ..... 1440-1492 1492-1501. Альбрехт сын Каз. IV

7. Александр ..... 1492-1506 1501-1506. Александр

8. Сигизмунд I ..... 1506-1544 1506-1548. Сигизмунд I

9. Сигизмунд II Авг. ..... 1544-1572 1548-1572. Сигизмунд II Август

1569 г. объединенная Польша.

10. Генрих Анжуйский..... 1573-1574

11. Стефан Баторий 1575-1586

12. Сигизмунд III 1587-1632

13. Владислав I 1632-1648

14. Ян - Казимир 1648-1668

15. Михаил Вишневецкий 1669-1675

16. Ян Собесский 1675-1696

17. Август II Саксонский 1697-1704

18. Станислав Лещинский 1704-1709

19. Снова Август II Саксонский 1709-1733

20. Август III Саксонский 1733-1763

21. Станислав Понятовский 1764-1795

Общее положение Русской Церкви в Литовско-Польском Государстве.

Привычным фоном истории Русской Церкви служит почва национально-государственная. Церковь живет, так сказать, в своем доме и является религией господствующей, защищаемой государством. Такова судьба церкви в Руси Московской. Но издавна многим восточным православным церквам пришлось существовать, хотя и на своей территории исторической и среди своей национальности, но под чужой и в национальном и в религиозном отношении властью и быть на положении религии с ограниченными правами, утесняемой и даже гонимой. Таково положение православных церквей на Востоке в рамках персидского, арабских и турецкого государств. И церкви восточной в известном смысле издавна привычна эта трагическая ограниченность свободы и эта ее ограниченная миссия. С государственным разделением Руси в XV в., для

русской церкви в границах Литвы-Польши наступило положение не столь трагическое, как на порабощенном исламом Востоке, но в своем роде положение более тревожное и мучительное. Свобода православия в границах Литвы-Польши не отменялась во имя иной господствующей религии, но православие обречено было на мучительную двусмысленность, на замаскированное и все время возраставшее гонение, на вымогательство путем политических ограничений и давлений измены православию во имя господствующей в государстве римо-католической религии. На вымогательство и введение унии мерами государственного давления. К православию здесь традиционно принадлежали два народа: русский и большинство литовского. Русский народ диалектологически здесь принадлежал ко всем трем своим ветвям: великорусской, белорусской и южнорусской, названной греками малорусской. Если в Польском государстве южно руссы населяли Галицкие земли и являлись там в границах Польши меньшинством по отношению к господствующей польской национальности, то в Литве положение русских племен было положением не меньшинства, а подавляющего большинства, начавшего, однако, постепенно утрачивать с конца XIV в. свое державное положение, т.е. положение полноты своей государственной независимости и свободы. В составе Литвы оказались русские земли Киевщины, Виленщины, Волыни и Подолии.

Вместе с Перемышлем и частью Гроденщины до границ Псковской земли (Витебщина), все это население сознавало себя православной Русью. Землевладельческий правящий класс в большинстве состоял из потомков русских княжеских родов до монгольского времени. Таковы были русские князья: Острожские, Друцкие, Соколинские, Горские, Четвертинские, Любецкие, Подберезские и др. С ними издавна брачились и роднились через православие роды по крови литовские: таковы - князья Заславские, Стародубские, Сангушки, Слуцкие, Бельские, Сапеги, Мстиславские, Збаражские, Пинские, Корецкие, Полубенские и др. В самой столице Литвы - Вильне к концу XV в. половина населения была по вере православной, а по расе и языку русской. В состав этой Литовско-православной церкви вошли 9 епархий, уже сложившихся в пределах Русской Церкви в эпоху предшествующую. Это епархии: Смоленская, Полоцкая, Туровская, населенные (кроме великорусской части Смоленской епархии) белорусами; Черниговская (на севере великорусская, на юге малорусская); Луцкая, Владимирская, Холмская, (называвшиеся Волынью, населенные южно руссами или малороссами); Львовская и Перемышльская, населенные южно руссами. Во всех этих краях, исконно русских и православных, латинство распространяется и государственно протекционно вводится позднее, особенно с конца XIV и начала XV в. Оставшиеся еще в язычестве части литовского племени отныне активно крестятся, но уже в латинство. Таково было клятвенное обещание Ягайло при браке с Ядвигой. Уже на другой год после брака, в 1387 г. Ягайло делает это военно-миссионерское наступление на литвинов и крестит их до 30.000 человек. Князь Витовт в 1413 г. воевал с Жмудью, чтобы принудить ее креститься в латинство. Но среди Литвы язычество продолжало еще упорно держаться почти до XVII в. Активное латинство учреждало на историческом теле Литвы и Руси, внутри православных епархиальных территорий, свои собственные латинские епархии по естественному праву религии, исповедуемой династией. Латинские епархии учреждаются: в 1350 г. в Киеве, в 1361 г. во Львове и Галиче, в 1388 г. в Вильне, 1390 г. в Перемышле, в 1417 г. в Жмуди (будущая Ковенская), в 1428 г. в Луцке. В большинстве случаев это были епископские центры для местного землевладельческого меньшинства населения, вонзившиеся в исконную, занятую русским православным большинством территорию. Например, на территории православной епархии Киевской в половине XV века было только 7 костелов, а Жмудская латинская епархия даже в половине XVI века имела только 34 костела. По словам латинских авторов, во всем Великом Княжестве Литовском было около 700 парокий (приходских костелов), в то время как православных церквей, например, в одном только Новгородском воеводстве было больше 650. Во владениях одного князя К. К.

Острожского было более 600 православных церквей. В конце XVII в., по заявлению львовского православного братства, во всей Литовской митрополии было 8 епархиальных владык и попов русских 11.000. Исходя из последней цифры, включая в нее и диаконов, можно безошибочно предположить, что православная церковь вместе с монастырями числила в своем составе от 4 до 5 тысяч приходских центров. Это была, конечно, сила, но сила инерции. Меньшинство статистическое, латинское имело на своей стороне силу не количественную, но качественную. Православная церковь возглавлялась именем КПольского патриарха. Но это возглавление было слишком формально, подобно штемпелю, приложенному к деловой бумаге. У патриархов не существовало постоянных и личных агентов в возглавляемых ими национальных церквах. Наоборот, в латинской церкви папская власть на местах через нунциев и кардиналов реально контролировала текущую жизнь церковную. В государственном положении русских епископов была еще более бросающаяся в глаза разница с латинскими. Русский епископат не допускался к делам государственным. А латинский епископ занимал формальное положение советников короны. Латинские епископы были по сану своему "панами-радцами," т.е. членами Рады-Сената. Большая и плачевная разница, к невыгоде православия, была между монашеством русским и польским. Немногочисленное монашество православное было неученым, бесшкольным, тогда как монашество латинское, принадлежа к различным и, в частности, просветительным орденам, было вооружено своей школьностью для властного влияния на народ. Но, при всех этих сравнительно с латинством слабых сторонах православия, его защищало и до времени охраняло русское по языку и самосознанию государственное начало в Литве. Литва сознавала себя русским княжеством. Хотя польская государственность и наводняла Литву делопроизводством и актами на польском языке, но с литовской стороны государственный язык русский преобладал и был обязателен в актах и договорах. Даже акты королевской власти, публикуемые законы и все судопроизводство в Литве обязательно совершались на государственном для Литвы русском языке. Нося имя "русского," язык этот, конечно, отражал в себе уже оформление белорусского диалекта и по лексикону и по грамматической морфологии. Основные законы литовско-русского государства сформулированы в так называемом "Литовском Статуте" на русском языке. Этот Статут сохранился для нас в двух изданиях на русском языке от 1529 г. и 1566 г. и уже в переводе на польский от 1588 г. В Статуте 1566 г. (раздел IV, артикул 1) предписано: "Писарь земский мает по-русску, литерами и словы русскими все листы и позвы писати, а не иншим языком и словы." Даже в третьем польском издании Статута на польском языке предписано: "земский писарь обязан все бумаги, выписки и призывные повестки писать не на ином каком-либо языке и не иными словами, как только на русском и по-русски, буквами и словами русскими" (Раз. IV, арт. 1, п. 4). В артикуле 57 "узаконяется: воеводы и судовые старосты обязаны, каждый особо по своему ведомству, избрать и определить в должность помощника себе, или подстаросту, городского судью и секретаря, людей честных и добрых нравов, сведущих в законах и знающих русскую грамоту." Честь и достоинство русского государственного языка были естественной составной частью фамильного самосознания многих возглавителей русского и литовского православного населения, гордившихся своим происхождением от прежних удельных князей и теперь состоявших в родстве с семействами великих князей литовских. Некоторые из них в сущности и продолжали быть, по своему государственно-экономическому цензу, владея огромными земельными имуществами, теми же прежними удельными князьями. По старому удельному праву они содержали на свой счет целые части государственного войска, командовали им на полях сражений и имели выдающиеся заслуги пред государством. Например, в конце XVI и начале XVII века такой родовитый ("удельный") князь Острожский, Константин Константинович, записывает в акте раздела территории княжества между двумя своими сыновьями, что в этом княжестве числится 35 городов и местечек и 670 деревень, помимо тех населенных мест, которые среди владений Острожского князя были розданы в собственность архиерейским кафедрам, монастырям и

приходским церквам. Территория этого частного княжеского владения занимала сплошную площадь новейших Волынской, Киевской и Подольской губерний, и во всем этом княжестве, включавшем в себя более 600 православных церквей, даже в начале XVII столетия было всего 2 костела и 2 ксендза.

Особым, невесомым, но на деле веским, моментом в самосознании населения Литовского государства было ощущение возможной опоры и защиты своего исторического существования в соседней родственной и единоверной Москве. Это была неизбывная и очень беспокойная для Литовской государственности сложность. Она и прежде порождала длительную историю устройства здесь отдельно от Москвы особой митрополии. Теперь, все возраставшая гегемония польско-католической стихии не могла не усиливать стремления объединителей польской короны шаг за шагом отдалять и отрывать Литовскую Русь от Руси Московской. Не довольствуясь существованием здесь особой митрополии, но стараясь шаг за шагом оторвать эту митрополию от восточного соседа посредством уже дальнейшего орудия, также выкованного историей. Разумеем отрыв Литовско-русской Православной Церкви от всего Востока под сень малодушно созданной самими же византийцами Флорентийской Унии. Великие князя литовские и вместе короли польские многократно обещают в своих актах охранять права и привилегии "веры русской." Подтверждают права на исконные имущества церковные и при случаях выдают жалованные грамоты церковным учреждениям на новые земельные приобретения. Но укреплять неподвижно и навеки это положение растущая польско-латинская государственность никоим образом не могла. Наоборот, она решила свой примат развивать до победного конца. Главным препятствием для имперского единства Польши, по средневековым государственным понятиям, было разноверие. Нужно было как-то сводить православие на нет. Самой ранней в этом направлении, смелой мерой является Городельское постановление 1413 г., подписанное королем Ягайлом с литовским великим князем Александром Витовтовичем (по-польски Витольдовичем), чтобы впредь на высшие государственные должности в Литве назначались только лица римо-католического вероисповедания. Другим симптоматическим пунктом этого постановления было открытое запрещение вновь строить и даже возобновлять православные храмы. Само по себе это обидное для православной стороны постановление обострялось еще немедленно открывшимися претензиями расширяющегося латинства к отыманию сравнительно малолюдных приходских православных храмов и передачи их, под разными предлогами, римо-католикам. Такая процедура не могла пройти без конфликтов и даже насилий с латинской стороны. Положено начало прямому гонению на православие.

При таком принципиальном колебании почвы под основным правом вероисповедной свободы извратилось бывшее раньше благодетельным местное обычное право так называемого патроната (jus patronatus). По существу это - исконное в восточной церкви право участия мирян в церковном строительстве и церковном обеспечении. В московской половине церкви оно, особенно за время татарщины, приобрело характер попечения о нуждах церкви, главным образом, с высоты княжеских и правящих властей. Здесь, на литовско-польской почве это нормальное мирянское право попечения о церковной жизни приобрело специфические черты, свойственные широко распространенному здесь обычному праву патроната, которое на практике быстро выродилось в безграничный деспотический произвол. Первейшим проявлением патронатского права стало так называемое "подаванье" (jus donandi) "столиц духовных," т.е. престолов - кафедр архиерейских и настоятельских мест в главнейших монастырях. Право это логически вытекало из княжого права Литовских князей на коренное обладание всей земельной территорией в государстве, совершенно в духе новейшего социалистического права на так называемую национализацию всех земельных имуществ. "Вся земля - народу," это демагогическое прикрытие реального права не народа, а государства. Здесь государство

представлялось великими князьями, как "верховными подателями столиц (кафедр) духовных и хлебов духовных (вообще всяких мест церковных)." Понималось это в духе идеального союза церкви и государства, и потому литовские князья именовались также "зверхнейшими оборонцами и подавцами всех церквей Божиих." "Подавались" в духе этого патронатского права великими князьями и главнейшие монастырские настоятельства, как в границах лично-собственных королевско-княжеских имений, так и по всей государственной территории.

По примеру великих князей-королей, и все решительно землевладельцы в своих имениях имели аналогичное право "подавания хлебов духовных" приходскому духовенству. Это право короли-князья иногда жаловали то отдельным лицам, то сообществам. Все это было расширением и укоренением мирянского права распоряжения судьбой клира.

Вторым моментом или приложением патронатского права было jus praebendi или praesentationis, т.е. право в своих патронатских границах для своих архиерейских, архимандричьих, просто священнических и др. церковных должностей - представлять архиереям кандидатов на занятия соответствующих мест и должностей.

Третьим моментом патроната было (в некоторых границах, правда), право соучастия в управлении и суде церковном. Во всем этом мы видим параллель западному праву инвеституры. Как в римской церкви право инвеституры породило период громких конфликтов между церковью и государствами, так и здесь мирянское право по всей линии порождало уродливые последствия и в противовес им попытки через соборы, а позднее и через институт братств, залечивать раны, наносимые православию патронатом. Особенно разрушительным, даже растлевающим образом на всю мораль иерархии и клира действовало право "подавания" именно епископских кафедр. В московской части русской церкви, за исключением специфически демократического Новгорода, совершенно отчетливо в татарский период сложился, условно говоря, административно-бюрократический порядок замещения епископских кафедр. Сначала местный, а потом и один только великий московский князь созывал около себя "освященный собор" из главнейших духовных сановников и предъизбирал кандидата на архиерейство, который и поставлялся "по изволению великого князя и освященного собора." Народ-масса не выражала никаких претензий вмешательства в это дело высших властей. В Литве этот процесс носил в себе, условно говоря, черты широкого демократизма. Великий князь, при участии других князей, бояр, игуменов, священников и всего "людства" епархии, избирал кандидата. Правда, с течением времени "людство," т.е. мирянская масса, была устранена, и только король вместе с знатными лицами тоже административно бюрократически заменял прежнюю "соборность." Православная епископская кафедра и архимандричье место великого монастыря стали рассматриваться в атмосфере патронатского права, как просто одни из почетных и хлебных мест кормления и вознаграждения за заслуги государственные и военные. Забвение прямого смысла и назначения этих церковных должностей, как органов чисто церковных, доходило до того, что эти места в некоторых случаях католическим правительством продавались просто за большие деньги, вносимые в королевскую казну. Чисто финансовый интерес к этому делу вел к тому, что купивший кафедру или жалуемый ею за военные и государственные заслуги был православный шляхтич (дворянин), который по своему безбрачному и вдовому состоянию мог бы получить священный сан, в данном случае епископский. Обе стороны подходили к этому вопросу с чисто денежной стороны и потому создавалось временное положение: шляхтич, обладавший документом на владение данной кафедрой, получал звание "нареченного владыки." Нареченный иногда и не думал становиться священнослужителем и просто продавал свое право на все это доходное имущество другому лицу за деньги, как недвижимую хозяйственную собственность. Эта купля-продажа епархиальных постов

вела к тому, что еще занятые живыми епископами епархии через ходатайства у верховной королевской власти передавались в руки других соискателей. А королевская канцелярия за взятки, а может быть, и просто для унижения православия, продавала право на епископские кафедры одновременно двум соискателям. И последним предоставлялась возможность насильственным, военным путем захватывать проданную им кафедру и драться между собой, как псы из-за брошенной кости. Ниже мы расскажем о войне двух претендентов на Брестскую кафедру: Феодосия Лозовского с Ионой Красненским.

Тот же скандальный порядок, или беспорядок, применялся и к настоятельским постам в монастырях. Настоятельство в них вручалось гражданской властью не монахам, а мирским владельцам в арендное или пожизненное пользование. Могли быть такими распорядителями и лица духовного сана, но могли быть и миряне латинской веры. Дисциплина монастырской жизни, руководимая епархиальной властью, была вопросом независимым, параллельным.

Не только через высшую королевскую инстанцию, но и через патронат местных мелких патронов, в том числе и иноверцев, епископская и настоятельская власть над монастырями и церквами сводилась к минимуму церковно-канонического надзора. Вся же реальная и экономическая власть была в распоряжении патронов-эксплуататоров. Церкви и монастыри продавались в аренду, разорялись; настоятели и священники выдвигались и прогонялись патронатской властью, сводившей канонические права епархиальных епископов почти на нет. Некоторый корректив в это право вносил коллективный патронат городских и сельских православных сообществ и братств.

Так извращенное патронатское право подрывало в корне нормальный церковный строй, унижало и разлагало духовные силы и клира и мирян. Если принято думать, что в синодальный период жизни русской церкви ее духовные силы были стеснены чрезмерным контролем государства, то стеснение и разложение этих сил под режимом литовско-польским не может идти ни в какое сравнение по своей ненормальности и вредоносности. У нас, при всей канонической и практической дефективности подконтрольного положения церкви, последняя жила и развивалась в границах родной государственности, единоверной и по-своему искренно благожелательной. Это был союз церкви и государства, хотя и не вполне удобный, но не убийственный. В Польше был союз церкви с государством ей по вере чужим и враждебным. Эта власть поставила себе задачей не охранять, а разрушать православие. Потому-то и до карикатурности уродливый способ замещения епископских кафедр - этого мозга церковной власти, стал для латино-польского правительства наилучшим путем принижения и ослабления православия. Во главе его ставились не мужественные борцы, а пешки, безличные и неспособные к жертвам. Так и была подготовлена уния.

Состояние церковных дел при отдельных митрополитах.

Митрополит Григорий Болгарин (1458-1473 гг.).

Григорий был протодиаконом, т.е. правой рукой и ближайшим, в случае чего, заместителем митр. Исидора, когда тот отправлялся в Москву. Очевидно, Григорий был из

тех балканских славян, болгар, македонцев, сербов, которые воспитывались при вселенском центре в атмосфере греческого языка и эллинской культуры, гордились этим, но совершенствовались и в своем семейном, провинциальном, церковно-славянском языке, дабы служить этим вселенскому престолу в его объединительной дипломатической миссии. Из Рима, после Флорентийской унии, в момент краткого ее восстановления в КПле в 1452 г., Григорий вместе с Исидором прибыл в КПль и там носил титул настоятеля (аббата) монастыря св. Димитрия. Очевидно, в момент падения КПля он разделял судьбу Исидора, который, скрываясь в беженской массе, был временно арестован турецкой армией. Исидору и Григорию удалось снова ускользнуть из-под ареста и снова прибыть в Рим. Дальнейшая игра фигурами застрявшего в Риме греческого униатского патриарха Григория Маммы и теперь "безработного" "митрополита Московского и всея Руси" Исидора, естественно, направилась в сторону конкурирующей с Москвой части русской церкви под короной литовско-польской. Но временно и там политическое и церковное положение дел не было благоприятно для Рима. Политика великого литовского князя Казимира IV (1447-1482 гг.), ревнителя своей самостийности по отношению к короне польской, была благоприятна для сговоров с ним великого князя Московского Василия Васильевича. Последний сам, отвергая римского ставленника, просил о том же и Казимира, чтобы он защитил русское православие в Литве. Митрополит Московский Иона отправил по обычаю в Литву своих двух посланцев, архимандритов монастырей: св. Троицкого и Кирилло-Белозерского, с письмами ко всем Литовским владыкам, с увещанием - не принимать из Рима Григория Болгарина, приводя в пример всех епископов Московского царства, давших по этому поводу клятвенное обещание у гроба святителя Петра - отвергнуть Исидора, его продолжателя Григория и быть верными церкви Московской. И теперь Иона писал в Литву, не от своего только имени, но от лица всего собора русских архиереев, отвергших унию. Политика Казимира временно давала пример дерзновения и западнорусским епископам. Казимир IV, принимая в 1447 г. литовский великокняжеский трон, давал присягу литовско-русскому шляхетству и людству - сохранять в целости Литву (Виленщину, Луцк, Волынь, Подолию). Неохотно эта присяга била встречена даже польским королем. Казимир IV в своей Литве старался демонстрировать свое одинаковое отношение ко всем подданным всех языков и всех вер, призывая их к единению во всех отношениях. Церковная смута и сепаратизм были ему не по пути. Когда в 1448 г. Москва, наконец, решилась на самостоятельное поставление в митрополиты всей русской церкви Ионы (быв. Рязанского), Казимир в письменном договоре с Василием Васильевичем Московским (1449 г.) согласился признавать митрополитом всей неразделенной русской церкви на Москве и на Литве того, "кто будет люб им обоим." На этом основании Казимир прислал Ионе в Москву свое княжеское "жалованье и поминки (подарки)." В начале 1451 г. получилась в Москве и установительная грамота от Казимира на управление Ионой православными епархиями Литовского княжества. В грамоте Казимир обращается к своим православным епископам, духовенству, к князьям и боярам и всему народу "христианства русского" с указанием - "чтить Иону, как отца митрополита, и слушаться его в делах духовных." Действительно, первые десятилетия своего великого княжения Казимир IV был другом русских и любил больше Литву, чем Польшу. Но с 70-х годов он входит в конфликты с Москвой. Начинает понимать и разделять польскую политику олатынивания всей Руси и русской церкви. Особенно потряс атмосферу литовско-русской дружбы удар Ивана III в 1471 г. по Новгороду за то, что тот для сохранения своей вольности сговорился и перешел в федерацию литовско-русского государства. Этот конфликт усилился еще изменой для Казимира князей Смоленского и Черниговского, которые перебежали в Москву. Такое колебание почвы грозило безопасности государства. Крымские ханы в этом состязании русских земель играли роль лукавых корыстных союзников то той, то другой стороны. Хан Менгли-Гирей в 1482 г. грабил Киев и Киево-Печерскую лавру в угоду Ивану III. А

когда Иван III отправился в 1471 г. в карательный поход на Новгород, то хан, как друг Казимира, ударил в тыл Ивану на московские пределы.

Казимир, изменивший свою первоначальную политику, начинает усиленно строить на русских землях латинские костелы. В 1483 г. издает указ, воспрещающий русским строить новые церкви и починять старые в духе полузабытого Городельского постановления 1413 г. Но такой запретительный указ мог быть беспрепятственно проводим только на землях лично королевских, княжеских и панов латинских. Паны русские в своих владениях оставались еще полноправными "патронами" своих церквей и строили новые и починяли старые пока еще свободно.

Поворот Казимира, в церковной политике к отожествлению ее с польской, вызвал великую радость в Риме. И папа Пий II в своем письме к Казимиру величает его "наимилейшим о Христе сыном." Теперь, когда почва для проведения унии в Литве подготовилась, Рим, по сговору с Казимиром, направляет сюда поставленного с титулом "Киевского и всея Руси" Григория. Казимир, в противоречии с прежней линией своего поведения, отдает теперь Григорию все 9 православных епархий (+ 10-ая Киевская митрополия). В пределах Литвы это были: Полоцкая, Смоленская, Черниговская, Луцкая, Туровская, Владимирская. В пределах Польши: Галицкая, Перемышльская, Холмская. Казимир посылает и к Василию Васильевичу Московскому известие о водворении Григория, приглашая к признанию его со стороны Москвы. Очевидно, не в каноническом, а только в светском дипломатическом смысле. Несмотря на отказ в. кн. Василия Васильевича, и его сыну и преемнику, Ивану III, Казимир неоднократно и безрезультатно делает то же предложение.

Как пережил эту религиозно-чувствительную перемену православный епископат в Литве? Сначала русские епископы известили Иону о прибытии Григория, характеризовали подлинность представленных им документов о его хиротонии и назначении на Русь, но сами утверждали свою верность православию. Иона в свою очередь хвалил своих собратий за твердость в вере и призывал их не покоряться униату. Но массовый героизм вообще несвойственен никаким коллективам, за исключением лишь редких моментов психологического вскипания. Давление закона и власти, фактическое богослужение Григория и объезды церквей и епархий, причем везде демонстративно поминалось и имя вселенского архиерея, т.е. папы римского, создало атмосферу и мучительную, и в то же время компромиссную. Иона по этому поводу пишет второе письмо к собратьям епископам и указывает в нем личный выход из этого испытания совести. В своем циркулярном обращении к владыкам Иона пишет: "А если кому из вас, сыны мои, будет от кого-либо истома за то и нужда, тот по своему к нам исповеданию, не принимая пришедшего от Римской церкви и не приобщаясь к нему, ехал бы ко мне. А который не поедет, забыв к нам свое исповедание пред Богом и обещание в свое ставленье" (а все наличные епископы в эту пору были действительно ставленниками Московской митрополии) "и пожелает вступить в общение с отступником Григорием, тот сам на себя положит великую и неизмолимую пред Богом тяжесть церковную." Все это, конечно, по совести так и осознавалось епископами, попавшими в это трагическое положение, но героизм мирному обывателю не свойственен. Отозвался на призыв Ионы только один епископ Евфимий Брянский и Черниговский. Он писал Ионе, что Григорий "воздвиг бурю и развращение на церковь Божию, что великая от него налога православному христианству." Сам Евфимий "стоял за свв. Божии церкви и за православную св. Христову веру." Он просил ходатайствовать пред великим князем Московским, чтобы "успокоил его в своей державе от такового злого гонения." Митр. Иона отписал Евфимию, что великий князь готов пожаловать его, успокоить в своей державе и "издоволить всем" и чтобы он поспешил "в дом Пречистыя Богородицы и чудотворца св. Петра митрополита," В конце

1464 г. Евфимий действительно "прибеже на Москву, покиня свою епископию." Евфимий вскоре назначен был на освободившуюся епархию Суздальскую. Остальные епископы, как это повторяется всегда и везде в подобных случаях, может быть не без воздыханий, остались на местах. Это облегчило положение приходского духовенства, до известной степени сдержало от волнений и мирян. Но, как показал опыт, под официальным пеплом унии таился широко разлитый православный огонь. Десять лет спустя после этого сам Казимир в рапорте к папе не скрывает, что в его Литве и союзной Польше живет "великое множество еретиков и схизматиков и число их со дня на день возрастает." Что подразумевает в этой печальной фразе Казимир? Пишется это письмо в минуту катастрофической самоликвидации проведенной через Григория Болгарина унии. Уния кое-как продержалась около 10 лет и растаяла совершенно. В 1469 г. Григорий вернулся в православие к полному удовлетворению и успокоению своей митрополии. Вот о чем воздыхает Казимир. Вот что значит "возрастание числа православных и появление великого множества еретиков и схизматиков." Литовская Русь стала опять монопольно православной. Opignon publique - скрытая воля народа была такова. Мы не знаем в точности форм сопротивления народа единственной, бросающейся в глаза подробности - диаконским возглашениям и молитвам о "вселенском архиерее, папе римском," но они несомненно портили настроение Григорию и вызывали много интимных переговоров с местными архиереями и понижали всякий пыл Григория, если только он у него был для проведения унии. Народ ее саботировал. И разговоры о ней, о падении Царьграда, как Божьем наказании за унию, и о неприятии унии простым византийским народом - все это укрепляло сопротивление унии в православной народной массе. Оно очень симптоматично засвидетельствовано в данные критические десятилетия стихийным соборным творчеством православной народной массы здесь в юго-западной Руси в форме знаменитых западнорусских братств.

В самый год падения КПля, в 1453 г. во Львове прихожане всех 8-ми русских приходских церквей образовали общее православное русское братство с центром при Успенской церкви. Под 1463 г. узнаем, что в том же Львове существует еще русское городское братство. Львовский зажиточный русский человек Стефан Дрошан вложил свои средства на восстановление древнего Онуфриевского монастыря. И после реставрации отдал его под патронат этого Львовского городского братства. В Вильне около 1458 г. виленские кушнеры (шорники, производители конских сбруй и вообще кожаных изделий) образуют кушнерское братство. Это профессиональное братство вполне понятное, как промышленная кооперация, в силу единства быта и религии организует и некоторые формы своей коллективной церковной жизни. Внешне как будто дело начинается с экономических мелочей. Братство организовало общее празднование трех календарных дней в году: на Духов день, на Николин день и на Рождество. Братчики в складчину "сытили мед," т.е., приобретая мед, приготовляли из него медовый напиток, а из воска производили церковные свечи и раздавали их по другим небогатым церквам. Подобное же братство в Вильне соорудило целый братский дом, как центр своей корпоративной жизни. Нам известен и уставный строй этого братства (об этих братствах см. книгу проф. К. В. Харламповича, 1904). Выборным главой его был староста. Казначеем и бухгалтером ключник, лица подотчетные. С помощью группы своих помощников, эти уполномоченные лица наблюдали за порядком общих трапез в праздничные дни, а соединенный с праздниками ярмарочный торг вызывал необходимость и братского разбора всякого рода конфликтов среди братчиков и гостей, которые только "вкупались" в праздничные трапезы. Гостеприимство было широкое. По землячеству и соседству допускались на братские пиры и друзья-соседи римской веры, и не только шляхтичи, но и ксендзы. Но братский суд тогда уже всех брал под свой надзор без всякого гонора и местничества.

Сами по себе эти братства, как бытовая корпоративная форма, были прямым заимствованием из быта германских ремесленников на основе так называемого Магдебургского права. Но они вовремя пришли на Русь для консолидации коллективного сознания православной народной массы и стали ее подручной естественной опорой в сопротивлении унинональным компромиссам и интригам своей высшей иерархии. Они стали органом той православной соборности, для которой не существует никакого заранее предписанного канонического шаблона. Они "в долготу дний" восточного церковно-исторического опыта явились формой, адекватной духу православного строя, и продолжают существовать в русской практике и до наших дней, переживая периоды то своего оживления и расцвета, то угасания и бледного, почти только формального, вырождающегося в бюрократизм существования.

Вот эта подпочвенная стойкость народного православия и одновременное исчезновение унии в Византии и привели Григория, несомненно под влиянием тайных братских воздыханий всех других западнорусских архиереев, к ясному решению - ликвидировать дутый опыт возрождения Флорентийской унии. Признание в этом повороте пред верховной властью в Литве было, конечно, актом некоего мужества, при котором надо было великому князю Литовскому, в виде реванша, указать и на некоторую политическую выгоду. Литовская церковь, как униатская, бесплодно и фальшиво носила титул митрополии "Киевской и всея Руси." Тогда как в православном виде и в каноническом союзе с КПльским главой православная церковь на Литве оправдывала свою претензию на власть и над Московской церковью. Преемник Геннадия Схолария в КПле, патриарх Дионисий, ученик знаменитого Марка (Евгеника) Эфесского, был резким противником московской автокефалии, считая ее самочинной и незаконной. Дионисий был очень рад этому обороту дел, вдохновлял и Литовского великого князя на это церковное наступление на Москву. Он с радостью дал амнистию Григорию, всем русским архиереям и от себя направил призыв на всю Русь не только в Литву, но и в Москву и в Новгород, чтобы все теперь признали Григория митрополитом всея Руси, а Ионы Московского отчуждались бы, так как Цареградская церковь не признавала и не признает его за подлинного митрополита. В этом церковном ультиматуме КПль-ского патриарха и была для Литовского правительства позолота горькой пилюли лопнувшей унии. Как известно, Ивану III Московскому пришлось реагировать государственной силой. Приказом: - просто не впускать в пределы московские посланников и Григория и патриарха и заявить, что церковная Москва в ответ на такие уничижительные претензии и самого патриарха считает "чюжа себе и отреченна." Новгород, рискнувший заявить о своем переходе в юрисдикцию Григория, Иван III в 1471 г. просто раздавил военной силой и упразднил федеративные новгородские вольности навсегда. Григорий Болгарин вскоре в 1473 г. скончался в Новогрудке и занесен в православные диптихи. Так униатская церковь исчезла. Ее собственно и не было. Это был грех епископата. Народное отчуждение от нее одержало победу. Надо прибавить - "на этот раз и пока." Идеал латино-римского государства не мог помириться с таким сосуществованием с православием. Униатская интрига возобновилась.

Митрополит Мисаил (1475-1480 гг.).

В преемники Григорию правительство провело Смоленского епископа Мисаила. Он был родом из русских князей Пестручей. С Москвой он дружил и в 1454 г., будучи уже на Смоленской кафедре, он посылался к великому князю Василию Васильевичу за чудотворной иконой Божией Матери - Смоленской. В Москву икона попала в 1404 г. Ее увез тогда Смоленский князь Юрий Святославич, восставший против Виттовта. Просьба,

переданная через Мисаила была исполнена, и Смоленская икона была "отпущена из плена." Когда явился в Литву из Рима Григорий-Униат, епископ Мисаил был одним из тех архиереев русских, которые сначала не принимали его. Он писал об этом митрополиту Ионе в Москву и в ответ заслужил от Ионы похвалу в особом письме. Но... вскоре православные епископы сдали свою твердую позицию, приняли формально унию. Исправив свою кривизну стали православными. По смерти Григория в 1475 г., в. кн. Казимир IV, очевидно, под давлением Польши и Рима, целых два года не утверждал намечаемых в преемники Григорию новых возглавителей русской церкви. Наконец, его выбор состоялся. Формально избранным и представленным на благосклонное утверждение кандидатом на митрополичье место оказался старый Смоленский епископ Мисаил (Пеструч). Став после выбора нареченным митрополитом, Мисаил соблазнился на измену и должен был немедленно приступить к исполнению нового, теперь уже секретного плана введения унии. Из иерархии в заговор вовлечены были, кроме Мисаила, еще только два первоклассных архимандрита - обычно ближайшие кандидаты на епископство: Киево-Печерский архимандрит Иоанн и Виленский Свято-Троицкий Макарий. Остальные полтора десятка привлеченных к делу мирских особ принадлежали к православной знати, породнившейся с латинскими фамилиями. Пишется просьба о принятии в унию на имя папы Сикста IV. Документ этот печатно опубликован в Вильне почти полтораста лет спустя, когда Брестская Уния была уже введена. В очень пространном письме диссонируют две материи и два разных тона. С одной стороны слова неумеренно льстивой раболепно-покорной преданности папе и с другой - повторные жалобы на стеснения и обиды, которыми полна жизнь православных под польско-литовской короной. Авторы письма напускают тумана и двусмысленностей. Пишут так, как будто уния на Литве никем не отменена. Но есть лишь некоторые обиды и насилия с латинской стороны, которые пора устранить. Заговорщики пишут папе: "Некоторые, как мы слышали, наговорили о нас пред Вашим Святейшеством ложь, будто мы не совершенные и неистинные христиане св. православной веры Христовой..." А вот и жалобы: "Мы видим в наших странах многих, принадлежащих к западной церкви, из числа именующихся пастырями, которые думают яростью увеличивать свое стадо и только губят его. Достойных отдают под суд, вяжут и мучат, а иных силой влекут из благочестия в благочестие. Одних неразумный пастырь пугает криком и неправедно извергает и отлучает. Другим мечет в голову свой жезл и убивает на смерть. Третьих, обезумев от ярости, пихает ногой в спину и переламывает ребра. Но мы видим иную премудрость Вашего Святейшества, привлекающую любовью и овец, яже не суть от двора сего, да все едины будут..."

"Поэтому мы молим Твое человеколюбие, владыко, будь милостив к нам, живущим в северных странах, в светлом городе Российской чреды, под уставом восточной церкви, содержащим св. семь вселенских соборов, к ним же купно и осьмой, Флорентийский, ухваляющим..." Далее следует вероизложение учения о Св. Троице, заимствованное по всем признакам из того исповедания, которое делали за период десятилетия унии епископы в чине их хиротонии, где формула учения о Духе Святом оформлена так: "Духа же Святаго, равно купно исходяща от Отца прежде, также и Сына, единым духновением, и подаема и изливаема на всякую плоть обильно Господем нашим И. Христом." Просители желают, чтобы Рим прислал сюда на место двух компетентных экспертов, "одного грека, а другого от западной церкви, хорошо знающих закон и безупречно соблюдающих обряды обеих церквей и постановления Флорентийского собора." А в заключение авторы смиренно просят прислать им ответ на "послание некое благопотребное," которое недавно посылали по тому же адресу "епископы, князья, бояре и др. благочестивые мужи через легата Антония," ехавшего в Москву к великому князю с царевной Софией (1573 ?). Почему они не удостоены ответом? Нас не должно удивлять это унинональное предприятие времени митр. Мисаила, потому что еще до смерти митр. Григория началось

сватовство Московскаго велик. князя за Зою - Софью Палеолог, проживавшую в Венеции. У вел. князя Казимира и его католической среды не могло не возникнуть надежд на оживление проблемы унии, даже с вовлечением в нее и самой Москвы. Еще в 1472 г. посол Ивана III к папе Сиксту IV, Фрязин, уверял в Литве, что великий князь Иван III "признает папу главой церкви, не отвергает Флорентийского собора и готов ждать в Москву специального римского легата, который на месте точно изучил бы обряды русской веры, и указал бы путь истины." Явно, что такая фантазия сложилась у латинского посла под влиянием дипломатических речей москвичей, которые намеренно - "для снискания благоволения" окутывали все сватовство этим розовым туманом надежд. Дипломатическая ложь обычное явление. Несколько позднее легат Антоний Поссевин, по-видимому, не грубо клевещет на Ивана Грозного, который угощал его как одного из посредников еще не заключенного мира с победоносным Стефаном Баторием. Тут Иван Грозный, по словам Поссевина, величал папу "главой церкви," а несколько позднее пред тем же Поссевином именовал папу "волком." Неудивительно, что и эти московские вольтфасы, и измена унии Григория Болгарина, укрепили в Риме общее недоверие ко всем поспешным проектам унии и к слишком забегавшим вперед. Об ответе на это письмо 1476 г. мы ничего не знаем. Но какие-то секретные последствия оно, по-видимому, имело. Спустя 5 лет (1482 г.) для одной латинской хиротонии в Литве сделано было из Рима указание, что если поблизости не хватит для церемонии латинского епископа, - то можно пригласить и униатского. Кто же мог быть этим униатским епископом? Может быть, это был тайно кто-нибудь из вернувшихся вместе с Григорием в православие? Вообще не исключено, что как от Григориевой унии, так и от этой секретной попытки остались какие-то лукавые и карьерные следы в епископате. Рим не отвергал таковых, но не терял и трезвости, зная, что большинство пока бесспорно на стороне противников унии. Сам митр. Мисаил до самой своей смерти, т.е. до 1480 г., так и не получил благословения на поставление из КПля, управляя церковью с титулом Смоленского. Значит, до КПля слухи об униатской затее дошли, и патр. Рафаил (из сербов) 1477-1480 не только не утвердил Мисаила, но и решился на поощрение авантюры некоего соискателя митрополичьего сана "на Киев и всю Русь" еще при жизни Мисаила. Это был родом тверяк, но подданный Литвы, начитанный и способный монах Спиридон, носивший фамилию Сатана, прозванный так - поясняет летописец - "за резвость его." КПль произвел его в митрополита и вручил Спиридону соответствующие документы. КПлю такое властное распоряжение судьбой Киево-Литовской митрополии было важно по двум основаниям. Он хотел этим выразить свое неодобрение поведением нареченного митр. Мисаила, а в то же время направить энергию Спиридона на претензию захвата Москвы, чем, по-видимому, поманил КПль сам Спиридон. Правительство Казимира, конечно, имело формальные основания не признать законности посягательств лично явившегося в Литву Спиридона. Пущена была молва, что он поставлен "на мзде по повелению турецкого султана." Спиридон был арестован и пробыл в заточении до 1482 г. В трудном положении Спиридон решил отдать себя под покровительство великого князя Московского Ивана III. В письме к нему он, между прочим, пишет: "я много мощей вез тебе от патриарха, но король все себе забрал." Москва решила заступиться за Спиридона и в тоже время взять его под свой контроль. Экзарх КПльского патриарха в Литве разъяснил Литовскому правительству, что непринятый Литвой Спиридон теперь уже КПль-ским патриархом отставлен от бывшего его назначения. После этого Литва отпустила Спиридона под контроль Москвы. Для Спиридона это было значительным облегчением. Фигура Спиридона символизировала осуждение КПлем фактической автокефалии Москвы и была ей с этой стороны неприятной. И личные объяснения Спиридона и вся его личность вообще имели много данных для благосклонного и примирительного к нему отношения. Спиридон отправлен был на жительство в Ферапонтов монастырь, где и прожил до своей смерти около 1503-1505 гг. Москва таким образом защищалась не лично от Спиридона, а от КПля. И даже в архиерейскую присягу того момента внесено было следующее

обещание: "отрицаются (после Исидора и Григория (Болгарина)... и Спиридона, нарицаемаго Сатана, взыскавшаго в Цареграде поставления, в области безбожных турок поганаго царя, такожде и тех всех отрицаюсь, еже по нем, когда случится придти на Киев от Рима латинскаго или от Царьграда турецкия державы." Умственные способности и начитанность Спиридона сразу оценены были москвичами, и к нему потянулись с различными просветительными и богословскими запросами деятели московского церковного просвещения. Соловецкий игумен Досифей предложил Спиридону переработать и заново написать житие Зосимы и Савватия, мотивируя тем, что Спиридон "бе тому мудр добре, умея писания ветхая и новая." И Спиридон написал существующее житие в 1503 г. Знаменитый Геннадий Новгородский пользовался советами и помощью Спиридона в его больших полемических против еретиков предприятиях. Геннадий говорит о Спиридоне так: "сей человек в нынешняя роды беше столп церковный понеже измлада навыче священная писания." От Спиридона сохранилось написанное еще в Литве: "Изложение о православной истинней нашей вере."

Случай с назначением Спиридона из КПля без воли Казимира и готовность духовенства и народа принять его (из-за недоверия к Мисаилу, как изменнику) заставили правительство Казимира считаться с фактом народно-православной воли. Казимир решил, что лучше считаться с этой волей в форме выборов, чем иметь дело с властной инициативой и произволом патриарха. Поэтому Казимир откликнулся на представление православных: - дозволить им выбор своего митрополита. Православные избрали епископа Полоцкого Симеона. С этого времени установился избирательный порядок в русские митрополиты с посвящением их через патриаршего экзарха уже на месте. Так размежевались роли и влияния сторон: - Литовской власти и патриарха.

Митрополит Сименон (1480-1488 гг.).

За подписью и Казимира, соборный выбор обратился за благословением в КПль, и в 1481 г. патриарх Максим прислал "благословенный лист" и двух экзархов для участия в посвящении Максима. Видимо, послы от избирательного собора к патриарху посвятили патриархат во все опасности для судеб православия слагающейся в Литве государственной политики. И КПль на это откликнулся. Начал впредь более внимательно и активно принимать участие в делах русской церкви. Тревога за судьбы своей церкви в это время ощутительно возрастает. До смерти Симеона избран был и поставлен в регулярном порядке преемником на митрополию опять Полоцкий епископ Иона Глезна.

Иона Глезна (1488-1494 гг.).

Введенная в обычай выборная процедура митрополита давала повод представителям православного общества подавать свой голос в форме очередных докладов высшему главе церкви, КПльскому патриарху, и прибегать к его заступничеству в защите теснимых прав православия. В данном случае до нас дошел текст такого обращения русских князей к патриарху. Уже самый возвышенный стиль обращения и титуляции патриарха свидетельствует о противопоставлении высокого авторитета, стоящего во главе восточной церкви, униатской идеологии, слепившей глаза соблазняемых высотой папского титула. Русские князья величают патриарха; "первостоятельным по чину великого архиерея Господа Иисуса, имеющим равную власть со всеми его учениками и апостолами, обручителем, правителем, православным светильником восточной христианской церкви по вселенной, изливающим на всех по вселенной источники живодательных вод,

святейшим, благословеннейшим, отцем отцев." Пишущие представляют себя "живущими под державою великого господаря, короля польского, великого князя литовского и русского, Казимира, и содержащими веру православную греческую, при помощи Божией, неотступно и до смерти." Сообщается далее, что по смерти митрополита Симеона Киевская митрополия немало вдовствовала. Теперь просители умоляют поскорее утвердить их избранника, жалуясь намеком на то, что православие находится в утеснении: "да учинит, святыня твоя, к нашему утверждению, ради теснящих нас в вере, милосердно и да не умедлит от руки твоей меч духовный отцу нашему, им же оборонити нас." Что касается не системы политики, а самой личности короля Казимира, то русская летопись об нем отзывается весьма положительно: "преставися Казимир, король польский Якогойлович и великий князь Литовский и русский, справедливый, добрый." Намек, что "недоброта" не в личности великого князя, а в господствующем латинском правящем классе. Новый в. князь - Александр Кизимирович, в 1492 г. подтвердил все права своих граждан без различия веры. Александр Казимирович правил Литвой, а Польшей - его брат Альберт. Это новое разделение властей было благоприятно для православия, укрепляя в великом князе Александре чувства близости и благорасположения к литовскому и русскому населению.

Митрополит Макарий (1494-1497 гг.).

В преемники Ионе избран был архимандрит Виленского Свято-Троицкого монастыря Макарий. Избирательный собор почему-то не ограничился одним предъизбранием, а до благословения и утверждения патриарха постановил безотлагательно, в срочном порядке, соборными силами местного епископата сначала посвятить Макария во епископа и в митрополита и потом уже послать post factum посольство к патриарху за его благословением. Местная летопись говорит: "Собрались тогда епископы Владимирский Вассиан, Полоцкий Лука, Туровский Вассиан, Луцкий Иона и постановили архимандрита Макария, по прозванию Черта, митрополитом Киеву и всей Руси. А к патриарху за благословением послали старца Дионисия и Германа диакона-инока." Вскоре посольство вернулось с утвердительным ответом, но посланник патриарха все-таки не мог не сделать дружеского выговора за нарушение нормального порядка: "впредь не ставьте митрополита прежде чем получите от нас благословение, разве если случится великая нужда." Вот такая-то нужда и случилось ответили епископы: "Мы не отвергаемся древних обычаев соборной Цареградской церкви и благословения отца нашего патриарха, но сделали это по нужде, как и прежде нас сделали это наши братья-епископы при великом князе Витовте, поставив митрополитом Григория Цемивлака. Да и в правилах св. апостолов и св. отцов написано; два или три епископа без всякого сомнения да поставляют епископа." Греческий посол признал: "Вы поступили хорошо. По нужде и применение закона бывает." Послу были объяснены скрытые от нас причины торопливости, и он их признал убедительными для оправдания русских епископов. Очевидно это - опасность неусыпающих новых униатских маневров при замещении кафедры митрополита, что, как увидим, и подтвердилось вскоре.

Недолго пришлось править митр. Макарию. Ему пришлось стать жертвой почти перманентной войны в форме разбойничьих набегов Крымских татар. По случаю очередного ограбления Киево-Печерской лавры, митрополит счел своим долгом лично поспешить туда. Митрополиты обычно жили в Вильне, но их главной титулярной резиденцией оставалась все-таки Киево-Печерская Лавра. Туда и поспешил митр. Макарий в тревожную минуту, как раз на пасхальной неделе 1497 г. "Во время поездки, 1-го мая, рассказывает летописец, безбожные перекопские татары убили преосвященного

митр. Киевского и всея Руси, архиепископа Макария. Вторглись они в нашу землю скрытно от всех и настигли его в селе Стриголове за пять миль от Мозыря, и из бывших с ним одних убили, а других взяли в плен. Но - уповаю на Господа Бога, что такая смерть приключилась архиерею Божию для большего ему воздаяния, ибо он ехал в Киев, желая помочь церкви Божией Софии, разоренной прежде теми же Агарянами." Макария, как ревнителя православия, Лавра почтила канонизацией. Мощи его покоятся в Киево-Софийском соборе.

На время митр. Макария падает крупный исторический факт во взаимоотношениях Руси Литовской с Русью Московской. Это брак самого великого князя Александра Каземировича с дочерью Московского великого князя Ивана III - Еленой. Брак этот был попыткой устроения, если не вечного, то длительного мира между "Русью и Русью." Неизжита была еще удельная система с ее неизбывными междоусобными войнами. Лекарством против этой болезни являлась хотя и медленная, но стихийная сила - централизация борющихся княжеств. Однако, образовался не один центр, а два, две разнородных гегемонии: одна православно-восточная, а другая латино-западная. Говоря новым языком, образовались два империализма. И старое удельное право князей - переходить на службу вместе с своими землями от одного старейшего князя к другому, неизбежно порождало уже не просто внутренние междоусобные столкновения, но в собственном смысле государственные войны. Так и получилось, что одно православное русское великое княжество воюет с другим русским же православным великим княжеством.

В этот момент князья Смоленский и Черниговский перешли на службу в федерацию Москвы. Великий князь Александр Казимирович объявил войну Ивану III. В этой только русской усобице армия Польши не участвовала. Литовская Русь потерпела поражение. Большие области навсегда отошли к Москве: половина Смоленской земли, части Калужской, Черниговской и Могилевской. В 1494 г. мир был подписан. Для закрепления его и начались переговоры о браке Александра Казимировича, римо-католика, с Еленой, дочерью Ивана III. Мать Елены была знаменитая гречанка Зоя-Софья Палеолог. Как известно, Софья в детстве была воспитана кардиналом Виссарионом в духе унии и стала чисто православной уже в браке с Иваном III. В духе строгого православия воспиталась и Елена. Перед Москвой стояла трудная задача: как гарантировать свободу веры для будущей княгини Литовской, а может быть, и королевы Польской? По создавшейся конституции Литвы, объединенной с Польшей, великий князь Александр не имел права давать такого рода обещания письменно. Но устно он дал клятвенное обещание не препятствовать Елене "содержать греческий закон, не нудить ее к римскому закону" и даже не допускать такого перехода, если бы и сама она захотела. Очевидно, мать Елены и Московский двор убеждены были, что Елена выдержит испытание такого разноверного брака. В феврале 1495 г. Елена, как невеста со своей свитой, прибыла для браковенчания в столицу Литвы - Вильну. Встретил ее у кафедральной церкви Рождества Богородицы митр. Макарий. Затем был с общего согласия двух сторон выработан ритуал браковенчания с редким в истории разделенных церквей сослужением двух иерархий. Перевес в чине был отдан римо-католической стороне. Венчание происходило в костеле св. Станислава. Митр. Макарий присутствовал, но не служил. Богослужебная роль поручена была духовнику Елены, попу Фоме, который и встретил невесту с крестом рядом с бискупом Войтехом Табор, тоже с крестом. Но Войтех не благословил Елену и не дал ей креста. Она поцеловала лишь крест в руках Фомы. В дальнейшем ходе чина молитвы для жениха по-латыни читал бискуп, а для невесты по-славянски поп Фома. Начались сложности, но не в брачной жизни. Супруги взаимно любили друг друга и жили в мире. Сложности в общей политике. Православная сторона поторопилась было испросить у Александра разрешение на постройку нового православного храма в самой

Вильне, но Александр наотрез отказал, ссылаясь на законы предков: - "церквей греческих не прибавлять."

Митрополит Иосиф I Болгаринович.

Литва была побеждена православной Москвой. Литва допустила православную княгиню во внутренние покои своей династии. Латинская душа короны польской и литовской не могла не повести оборонительной политики в смысле возврата к вожделенной для всего Запада церковной унии. Метод был прежний, испытанный. Нужно было опять найти кандидата на митрополию из людей компромисса. Такого и нашли: в лице Смоленского епископа - Иосифа Болгариновича. Он был родственник Ивана Сапеги, канцлера великого князя и княгини Елены. Сапега был русский, но уже из рода окатоличенного. По-видимому, Сапега издавна отдал Иосифа на обработку Виленскому римо-католическому епископу Альберту Войтеху Табору. Последний был искренно благочестивым и фанатичным миссионером, державшим под своим контролем великого князя Александра, особенно в этот для него тревожный момент брачной и вероисповедной сложности около короны Литовской. Дипломатическая международная разведка в эту минуту располагала благоприятными для нее сведениями о будто бы унинальных возможностях в самом КПле в лице самого патр. Нифонта. И вот, еще при жизни митр. Макария придворная латинская партия с еписк. Войтехом во главе, через отдавшегося ей еп. Смоленского Иосифа, ведет переписку с КПльским патриархом Нифонтом. Ответ Нифонта пришел еще за месяц до трагической смерти митр. Макария. Кто знает, не толкали ли придворные круги митр. Макария с провокационными целями - экстренно ехать в Киев навстречу убийцам - татарам, чтобы освободить место заговорщику Иосифу Болгариновичу? И когда Макарий пострадал, то не потому ли особенно православные иноки Киево-Печерской Лавры так усердно прославляли память священномученика, что им небезызвестна была скрытая причина его поспешной и роковой поездки в Киев? А Иосифа I Болгариновича поманили уравнением прав православного духовенства с латинским, что, конечно, было нужно для привлекательности и осуществимости унии.

Что же дало агентам Литвы в Константинополе основание - вдруг поверить, что они именно через патр. Нифонта осуществят униатскую интригу?

Патриарх Нифонт II, занимавший КПльскую кафедру дважды (в 1486-89 и в 1497-98 гг.), умер в 1508 г. на Афоне. В его детские годы он пережил трагедию захвата Константинополя турками. Православные греки во множестве бежали от турок ближе к Адриатическим берегам и через острова переселялись в Италию. В 1455-60 гг. мы находим Нифонта в морейском городе Арте, т.е. на родине знаменитого для нас русских Максима Грека. Последний родился около 1470-80 гг. И Нифонт тогда жил здесь и рукоположен Артинским митрополитом во диакона. Предполагают не только знакомство, но и родство Нифонта с Максимом. Позднее (около 1505 г.), может быть, и самое возвращение Максима на родину после 10-летнего увлечения его итальянским "возрожденчеством" объясняется призывом близкого ему авторитета - патриарха Нифонта. Нифонт тогда жил на покое в Ватопедском монастыре. Сам Максим в свои зрелые годы уже в Москве обращается к латинянам с теплым сердечным призывом: "Давайте изгоним старую ссору и снова обымем мир - сей дар Божий и радость Христову. Единым сердцем воспоем член Символа Веры об исхождении Св. Духа от Одного Отца, как это было установлено многими решениями соборов." Тем более понятна живая кровоточащая рана в сердце патриарха Нифонта, родившегося еще при сиянии креста на куполе Св. Софии.

Государственные и церковные разведчики Литвы в Константинополе, осведомленные об этой патриотической романтике сердца патр. Нифонта, торопились грубо использовать ее в своих целях, "ковать железо, пока горячо." В следующем 1498 г. патр. Нифонт был уже лишен кафедры и отбыл на Афон. А в Литве торопятся - "убирают со сцены," т.е. провокационно убивают, митр. Макария и ложно выдают предъизбранного Иосифа Болгариновича за вступившего уже в права митрополита. Ему обманутый патриарх и адресует нижеследующее свое послание:

"Нифонт, Божиею милостию архиепископ КПля, Нового Рима и вселенский патриарх благочестивому и боголюбивому Иосифу, брату и сослужителю, митр. Киевскому и всея Руси..." Такое обращение датировано 5-м апреля 1497 г., т.е. еще при живом митр. Макарии. Иосиф тут же уже именуется митрополитом. Это походит на реализацию патронатской интриги, обмена и подкупа патриархии и тайного захвата места митрополита. Все это было в духе того времени. Может быть, этой закулисной борьбой и объясняется та спешка и то формальное нарушение порядка возведения в митрополиты Макария, которое сам греческий апокрисиарий, прибывший в Вильну в 1494 г., признал совершенным "по нужде." Православная среда знала и понимала, что разумеется под этим условным выражением. Еще одна дополнительная черта к мотивам канонизации митр. Макария.

После вступительного обращения, патр. Нифонт продолжает: "Мы получили от твоей милости письмо, посланное к нашей мерности, в котором ты извещаешь, что епископы римского костела, живущие на Руси и в Литве, непереносимы для вас и принуждают вас к унии, учрежденной во Флоренции. Ты говоришь, что в противном случае вы подвергнетесь великой опасности потерять привилегии и льготы, которые дарованы вам польскими королями в то время, когда состоялась эта уния. Посему от нашей мерности просишь руки помощи и рекомендательного письма к вашему могущественному королю. Сверх того желаешь знать о Флорентийском соборе, как он происходил, чтобы вы могли давать ответ искушающим вас и очень притесняющим. Да будет же вам известно, что собор был созван и утвержден торжественно, при обшей радости, в присутствии нашего светлейшего государя Иоанна Палеолога и святейшего патриарха КПльского, блаженной памяти Иосифа, который не так давно был нашим предшественником, и в присутствии наместников братьев наших патриархов и иных архиепископов и князей, бывших представителями Восточной церкви, а также в присутствии и римского епископа со своими.

Но некоторые из народа нашего, оставшиеся дома, не захотели принять унии и держаться ее, вероятно, из ненависти к латинянам. С тех пор у нас происходит замешательство и беспорядок. Вверенные нам овцы, над которыми мы имеем высшую власть, думают управлять нами. И мы не в состоянии укротить их. А кто знает, не за то ли так тяжко наказал нас Господь Бог и ныне еще наказует, что мы не допускаем святого единения (унии)? Мы утратили всякую поддержку, и латиняне не только не присылают нам до сих пор никакой помощи, но и совсем нам не сочувствуют. Неудивительно, если и вам они причиняют затруднения.

Впрочем, твоя милость, будешь иметь немалую отговорку и извинения, когда станешь говорить, что без решения КПльского, т.е. своего патриарха ничего делать не можешь. Мы же, если бы и очень хотели, решительно не можем ничего сделать по тем делам, по которым от нас многое зависит.

Итак, пусть не жалуются на нас, но пусть лучше, тронувшись сожалением над нашим несчастьем, молят о нас Господа Бога, чтобы мы, освободившись от неволи, вновь

соединились бы по милости Божией. А твоя милость не сопротивляйся им слишком, но имей с ними дружеское общение (как позволили и мы нашим священникам, живущим на островах, под властью сиятельного Сената венецианского, совершать собрания и молитвы с латинами). Но веру отеческую и все церковные обычаи бдительно сохраняй, ибо предки наши под тем только условием соединились с латинянами во Флоренции, чтобы все права наши оставались ненарушенными и сохранялись. Ты имеешь во всей Руси и Литве немало князей - детей духовных, которые чтут греческую церковь и искренно уважают нашу мерность. Им мы дали наши письма и поручения, чтобы они ходатайствовали за тебя пред всесветлейшим королем и защищали наше право. Лета 7005, апреля 5 от Рождества Сына Божия 1497 г.."

Итак, в этом письме патр. Нифонта нет никакой измены православию. Оно лишь не дышит полемикой и лишь сочувственно вздыхает о соединении церквей. Цель его утилитарная - освобождение своей священной теократической родины, креста от полумесяца. А Польша, без всякой боли сердца, как ростовщик, стремилась использовать это для своей униатской фальшивки.

Данный документ был опубликован лишь в начале XVII века для оправдания уже введенной тогда Брестской унии. Никакого оправдания искусственной и насильственной унии он, конечно, не заключает. Но служит лишь памятником трагического умирания Византии и бессильной мечты тогдашних греков как-нибудь воскреснуть силами общеевропейской коалиции.

Насколько все эти униатские интриги велись секретно, видно из того, что штат православных русских московских чиновников, состоявших в свите вел. княгини Елены, проведал об этом сравнительно очень поздно, только в 1499 г. Москва кое-что узнала об этом из частного письма подьячего при вел. кн. Елене - Федора Шестака: "Здесь у нас, господине, произошла великая смута между латинами и нашим христианством. В нашего владыку Смоленского дьявол вселился, и вместе с Сопегою - отметником они восстали на православную веру. Великий князь неволил государыню нашу, вел. кн. Елену в проклятую латинскую веру. Но государыню нашу Бог научил, да помнила она науку государя отца своего. И она отказала мужу так: "помнишь, что обещал ты государю-отцу моему; и я без воли государя отца моего не могу того сделать. Обошлюсь с ним, как он меня научит." Да и все наше православное христианство хотят окрестить (!). От того наша Русь с Литвой в сильной вражде. Ты бы эту записку послал до государя. Государь сам того не знает. Больше писать не смею. Если б было с кем на словах пересказать." Иван Васильевич Московский немедленно послал Елене экстренного посланца сказать ей наедине: "дошел до нас слух, что муж твой Александр нудит тебя и иных людей отступить от своего греческого закона к римскому. Ты в этом мужа своего не слушай. Пострадай до крови и до смерти, но к римскому закону не приступай, чтобы от Бога душою не погибнуть, а от нас и всего православного христианства не быть в проклятии. И сраму от иных вер православию не делай. Извести нас обо всем этом, правда ли то, и мы тогда пошлем к мужу твоему: зачем он делает против своего слова и обещания?" Такого же рода письмо к Елене было приложено и от ее матери Софьи Фоминичны.

Параллельно с этой защитной реакцией продолжало развиваться тайное наступление возобновителей унии. Неестественно быстро, после убийства митр. Макария 1-го мая 1497 г., уже 10-го мая, якобы, "приходит" от КПльского патриарха апокрисиарий для формального поставления в митрополиты Иосифа Болгариновича. Бесспорно ясно, что это было только извлечение наружу секретно уже существовавшего назначения Иосифа митрополитом. Равно и "прибытие" апокрисиария было тоже фиктивным. Он давно уже был секретно на месте. Заговор удался. Иосиф стал открыто митрополитом. Достигнув

цели, Иосиф Болгаринович, после обмана Макария, обманул и КПль. Он уже стал послушным исполнителем "заказа" унии. Его послание к папе Александру VI датировано 20-м августа 1500 г. В послании нет ничего оригинального, оно просто списано с прежнего письма к папе 1476 г. митр. Мисаила Пеструча: "Я верую и исповедую, что ты пастырь всех верных и глава вселенской церкви и всех свв. отцов и патриархов. Пред тобой мы смиренно склоняем главы наши со всей покорностью доброй воли, не по принуждению или по необходимости, но по усердию веры и сердечной любви. Желаем от твоей святыни святейшего благословения, потому что тебе переданы ключи царства небесного и власть вязать и решить. Поэтому отныне мы молим твою святыню, будь милостив к нам, живущим далеко в северных странах, там где области России, под обрядом и уставом Восточной церкви, содержащим свв. семь вселенских соборов, а с ними и VIII Флорентийский.

Мы веруем во Единого Бога Отца Вседержителя... И во Единого Господа Иисуса Христа... по Никейскому символу. Веруем и в Духа Святого, исходящего от Бога Отца, также (Similiter) и от Сына единым дуновением...

О всем прочем мы не пишем твоей святыне, а поручаем устно рассказать нашему сыну и брату и родственнику Ивану Сопеге, от которого и просим и выслушать все наши просьбы. Мы уверены, повергаясь пред тобой на землю и целуя ноги твои, что ты исполнишь желания сердца нашего и утешишь нас, пребывающих в скорби и не отвергнешь прибегающего под твое покровительство."

На письмо это не последовало прямого ответа самому адресату, ибо интрига, сравнительно долго тянувшаяся в секрете, к этому времени вдруг вскрылась. Запылала война. Московские войска одерживали победу за победой. Личность митрополита-заговорщика потеряла свой вес. Не отвечая ему, папа ведет переписку с людьми ему подведомственными и подчиненными. Пишет вел. князю Александру и епископу Войтеху. Письмо это характерно для сумбурности богословских суждений тогдашней папской канцелярии об условиях унии. Письмо проявляет крайнюю осторожность, очевидно, в виду остроты создавшегося военно-политического положения. Униатская литература до сих пор проводит теорию, что обязательность Флорентийской унии для всего Востока не требует ничего нового, кроме приложения или возобновления все той же неотменной и существующей Флорентийской унии. Она якобы и здесь, в юго-западной Руси, никогда не прекращалась. Данное письмо разрушает эту историческую иллюзию. Папа хвалит ревность Войтеха, но просит быть очень осторожным с этими русскими отступниками. "Мы получили осведомление, что они ни в символе веры, ни при совершении церковных служб совсем не исповедуют исхождения св. Духа и от Сына. Нам также доложено, что таинство Евхаристии они совершают на квасном хлебе под формой незаконной и неподобающей. Для преложения в кровь употребляют не вино, а другую жидкость (очевидно, разумеются распространенные на севере России ягодные вина). Смешав оба вида Тела и Крови - под обоими причащают даже младенцев. Мы слышали, что они несогласны с Флорентийским собором касательно очистительного огня в Чистилище и молитв за умерших. Мы узнали также будто поименованные народы дерзко отвергают, что апостол Петр получил от Господа первенство над всей церковью и власть вязать и решить, и что римский первосвященник есть преемник апостола Петра, викарий Христа, глава церкви. Надобно, наконец, внимательно рассмотреть, как совершают они таинства, под какой формой и материей, через каких священнослужителей? И не отвращаются ли они от принимающих таинства по обряду римской церкви? Не удаляют ли они их из своих церквей, не избегают ли общения с ними?" Такая придирчивость и требовательность ясно свидетельствуют о недоверии Ватикана к данному униатскому предприятию и о желании отсрочить унию целым рядом трудностей. Трудности эти Ватиканское письмо заостряет

даже неожиданным условием иерархического перепоставления стучащегося в двери унии митр. Иосифа. Папа пишет: "Сапега просил нас, чтобы мы рекомендовали Иосифа сыну нашему кн. Литовскому Александру, как подлинного архиепископа - митрополита и примаса по обряду греческому, и предоставили бы ему власть раздавать индульгенции и грекам и латинянам, присутствующим при его богослужении. Мы охотно исполнили бы желание Иосифа, если бы были убеждены, что он от искреннего сердца обращается к нашей вере. Кроме того известно, что КПльский патриарх, под властью которого состоит Киевский митрополит, вот уже 50 лет, проживает при римской церкви." Речь идет, конечно, о патриархе греко-униатском, Гротта-Ферратском. "И мы не знаем, как мог Иосиф без его и моего согласия получить Киевскую митрополию? А потому не иначе можем исполнить его просьбу, если только он, отвергнув поставление и посвящение на упомянутую митрополию, полученное им из другого места, примет поставление от нас и апостольского престола. Сапега нас просил, между прочим, чтобы крещенных по обряду греческому не перекрещивать при соединении с римской церковью. Эту просьбу мы постараемся исполнить, когда дадут нам сведения: по какой форме и какими священнослужителями данные лица были крещены?" Таким образом, скандал перекрещивания из-за обрядовых форм должен быть поставлен в виду и ватиканскому богословию того времени, а не только греческой церкви XVIII столетия. Итог условий унии формулирован с откровенной строгостью: "Когда мы удостоверимся, что они хранят определения Флорентийского собора и ни в совершении таинств, ни в членах веры не разнятся с римской церковью, тогда пусть знают - мы с любовью примем их в лоно римской церкви." Абсолютизмом этого требования доказывается, что Ватикан того момента не строил себе иллюзий о существовании Флорентийской унии в Литовской Руси. В письме к великому князю папа пишет, что он получил от него рекомендацию о лице Иосифа и что посол князя Вителлий и другие свидетели отзываются об Иосифе похвально. Но имея в виду, что "такого рода привод на основе определений Флорентийского собора столь часто предпринимался и столько раз прерывался, то, чтобы не поступить легкомысленно, мы хотели бы послать вам нунция. Но твой посол (Сопега) упросил нас помедлить с нунцием, чтобы не вооружить московского князя, и мы это отсрочиваем, пока не известишь нас о более удобном времени." Момент московских побед был, как мы уже подчеркнули, совсем неблагоприятным для всего этого секретного дела. Практическое решение папы в письме к вел. князю изложено так: "А теперь поручаем тебе передать Иосифу и другим, кто с ним, что желание их обратиться к нашей церкви нам весьма приятно. И мы молим Бога о сохранении в них этого желания, пока не откроется возможность исполнить его. 0 том же, чтобы утвердить Иосифа в его достоинстве, даровать ему право раздачи индульгенций и разрешить построение русских каменных церквей, благовременно будет подумать тогда, когда мы ясно уразумеем, каким образом он поставлен. Теперь нет иного КПльского патриарха, кроме досточтимого брата нашего Иоанна, епископа Портуэнского, кардинала св. Ангела. И мы не знаем, каким образом нам и святейшему престолу признать поставление на митрополию, совершенное еретиком Иоакимом, который возведен на Кпльскую кафедру святотатственной рукой турецкого тирана"? В приведенной тираде действительность православной иерархии, как еретической, отрицается. А в дальнейшем, при условии принятия всей полноты римского вероучения и даже каноники - вновь допускается. Богословие не вполне ясное, колеблющееся. Вот заключение папского письма:

"Впрочем, если Иосиф согласен принять определение Флорентийского собора, и признать и другие вселенские соборы и не разниться ни в чем от католической веры, удерживая только греческую обрядность, дозволенную церковью на вселенских соборах; если он обещает и будет содействовать, чтобы весь русский народ принял Флорентийский собор и отрекся от своих заблуждений, осужденных вселенскими соборами, тогда мы простим Иосифу прежние его согрешения и утвердим его или сами, или через КПльского

патриарха Иоанна в митрополичьем достоинстве. Когда он и другие с ним примут все члены - об исхождении Св. Духа и от Сына, о первенстве папы, о чистилище, о наградах и наказаниях по смерти - тогда мы дозволим и не перекрещивать крещенных в третьем лице по обряду греческому, и совершать Евхаристию на квасном хлебе и под обоими видами преподавать ее мирянам, а, священникам греческим иметь своих жен. Все это передай Иосифу и обсуди с Виленским епископом, а свои соображения сообщи нам, чтобы мы или прислали нунция или поручили Виленскому епископу совершить полное присоединение Иосифа и других с ним."

Война и последовавшая вскоре смерть митр. Иосифа Болгариновича сорвали эту акцию. Но параллельно с ней протекала и акция давлений для обращения лично великой княгини Елены в унию или полное латинство. В письме 1501 г. к вел. кн. Александру папа пишет: "по словам посла твоего, ты дал клятву своему тестю никогда не принуждать Елену к римской вере, даже и в таком случае, если бы и она сама того захотела. И ты уже 5 лет честно исполняешь обещание, сам не принуждаешь жены. Но другие светские и духовные сколько ни убеждают ее - она остается непреклонной. Мы хотим и обязуем тебя, чтобы ты несмотря на данные обещания и клятвы, от которых тебя освобождаем, снова позаботился побудить свою жену к принятию римской веры. Если же Елена опять не согласится, то мы поручаем Виленскому епископу, чтобы он убеждал ее, а в случае нужды принуждал мерами церковного исправления и другими законными средствами. А если и после этого останется непреклонной, то отлучил бы ее от сожительства с тобой и совершенно удалил от тебя." Так как епископ Войтех венчал Елену, то в этой области его каноническая власть имеет свои основания. В инструкции самому Войтеху и его брату кардиналу Фридриху, архиепископу Краковскому, папа пишет, чтобы в дополнение к отлучению "от стола и ложа," присоединить еще и конфискацию ее имущества. Меры невероятно-крайние, неосуществимые: - и по моменту московских побед и по невозможности для вел. кн. Александра прибегнуть к такой жестокости по отношению к искренно любимой им своей жене. Александр просто остался глух к этим ватиканским советам и должен был думать о мире с Москвой, а не делал ей безумных вызовов. Через несколько месяцев в том же 1501 г. умер митр. Иосиф Болгаринович - живой носитель униатской интриги. Она оказалась несвоевременной по политическим отношениям к Москве и приблизительно на полстолетия замерла. Прямые атаки на православие оказались неудачными. Началась система последовательного государственного давления, принесшая свой плод к концу XVI в. при короле Сигизмунде III. Великая кн. Елена осталась непоколебленной. Пример ее укреплял сознание широких слоев православного населения, был полезен и колеблющемуся русскому епископату. Придворному церемониалу приходилось с этим мириться и переживать неприятные для католиков сложности. Пора было вел. кн. Александру принимать польскую корону. Церемония коронации в Кракове назначена была на 1-е декабря 1501 г. Параллельно с тем как муж короновался в католическом соборе, жена его Елена раздельно молилась в своем дворце, где происходила греческая литургия. Летописец пишет, что Елена лишена была короны за свою ядовитую приверженность к греческой религии: Helenae vero, uxoris ejus diadema denegatum est, eo quod mordicus graecorum religioni adhaererit.

Вся эта униатская затея, все давления на вел. кн. Елену ставили перед владетельным русским классом в Литве революционный вопрос: не уйти ли из-под короны латинской под корону православную, московскую? С наибольшей легкостью такое решение вопроса представлялось для князей, имевших свои уделы-земли в непосредственном соседстве с московскими землями. И вот, делая ставку на растущую силу гегемонии Москвы, пограничные князья начинают перебегать к Ивану III. Само собой понятно, что это были вопросы чисто государственные, политические, вопросы выгоды и интересов. Но нельзя считать и положения веры и церкви только одним прикрытием политики. Время было еще

почти средневековое, и вопросы религии и свободы совести имели большой вес и переживались остро. Московский летописец повествует, что в начале 1500 г. кн. Семен Иванович Бельский "прислал к великому князю Ивану Васильевичу бить челом, чтобы пожаловать его и принять на службу с его вотчиной и сказывал, что на них в Литве пришла великая нужда о греческом законе. Посылал де вел. кн. Александр к своей вел. кн. Елене отметника православные веры Иосифа, владыку Смоленского, да бискупа своего Виленского и чернецов Бернардинов, чтобы приступила к римскому закону, да и к князьям русским посылал и к виленским горожанам и ко всей Руси, которые держат греческий закон, и нудят их приступить к закону римскому." Здесь, под 1500 г. обобщаются события закулисной униатской интриги за целый ряд предшествующих годов, когда действовал в этом направлении почти открыто Иосиф Смоленский, не считаясь с митрополичьей властью еще живого митр. Макария.

Иван Васильевич Московский принял на московскую службу Бельского и немедленно послал извещение Александру Литовскому, мотивируя свой поступок так: "В наших договорных актах записано, чтобы нам состоящих на службе с их вотчинами не принимать на обе стороны. Но когда всем православным в Литве пришла такая нужда о греческом законе, которой раньше при твоем отце и предках не бывало, то мы, ради той нужды, приняли Семена на службу с вотчиной. То бы тебе было ведомо и ты бы в отчину нашего слуги не вступался и людям его обиды и силы не делал." По примеру Бельского тогда же били челом Московскому государю и были им приняты князья Семен Иванович Можайский и Василий Иванович Шемяка с богатыми волостями. Первый - с Черниговом, Стародубом, Гомелем, Любичем. Другой - с Рыльском и Новгородом-Северском. Перешли к Москве и князья Трубчевские, Мосальские, Хотетовские и др. - все мотивируя "нуждой о греческом законе."

Князь Литовский послал в Москву посольство с протестом: "Бельский тебе не умел правды поведать. Он лихой человек и наш изменник. Мы его уже три года и в глаза не видали. У нас, по милости Божией, в Литовском великом княжестве много князей и панов греческого закона, получше того изменника. А никого и никогда силой и нуждой ни предки наши, ни отец, ни мы к римскому закону не приводили и не приводим. Так ты бы, брат наш, держал крестное целование, данное нам, а Бельского и других наших изменников нам выдал." Иван III отвечал: "как же он не нудит к римскому закону, когда к нашей дочери, да и к князьям и панам русским и ко всей Руси посылает, чтобы приступили к римскому закону? А ныне учинил еще новое насилие Руси, какого прежде при его отце и предках не бывало: сколько повелел он поставить божниц римского закона в русских городах - Полоцке и других! Да жен от мужей отнимают, детей от родителей и силой окрещивают в римский закон. Так то ли он не нудит Руси к римскому закону?.. Про Бельского же ведомо дополнительно про то дело, что он, не желая быть отступником от греческого закона и потерять свою голову, перешел служить к нам с своей вотчиной. В чем же тут его измена"?

Литва объявила войну. Готовых решающих сил военных у нее под рукой не было. Московская армия 14 июля одержала блестящую победу. Взят был в плен сам главнокомандующий - вел. гетман, русский князь Константин Иванович Острожский. Война тянулась. В следующем году начались переговоры о мире. Со стороны Ивана III выдвигались претензии за утеснение свободы совести кн. Елены. За 1501-1502 годы наступление Москвы и занятие Литовских городов продолжалось. Литва обратилась к посредничеству папы Александра VI. В марте 1503 г., наконец, мир был достигнут. Назывался он перемирием на срок 6 лет. Послы кн. Литовского привезли на московскую сторону и письма вел. кн. Елены, очутившейся в морально сложном и тяжелом разрыве с Москвой и при семейной привязанности к короне Литовской. Елена умоляла отца

прекратить кровопролитие и не преувеличивать тяготы ее личного религиозного положения. Она писала: "везде мне полная свобода служить Господу Богу по обычаю и уставу св. греческой .церкви." "Государь мой король, его мать, братья, паны и вся земля надеялись, что со мной из Москвы пришло в Литву все доброе, вечный мир, кровная дружба, помощь на поганых. А теперь видят все, что со мной все лихо к ним пришло: война, рать, взятие и сожжение городов и волостей, пролитие христианской крови, плен, плач, вопль... Вся вселенная не на кого другого, только на меня вопиет, что кровопролитие сталось от моего в Литву прихода, будто я к тебе пишу, привожу тебя на войну... Сжалься над своею дочерью. Возьми по-старому любовь и дружбу с братом и зятем своим: тогда ты не только мне учинил бы веселие, но и церквам Божиим благосостояние и святителям греческого закона мирное единение и всем людям греческого и латинского закона радость и мне великое в греческой вере утверждение."

Послы самого вел. кн. Александра докладывали в том же духе. Но русский по происхождению и языку Иван Сопега признавался, что религиозная жизнь великой княгини не лишена своих затруднений. Он говорил: "от мужа принуждения ей мало, а много ей укоризн от Краковского архиепископа Фридриха (брата короля) и от Виленского бискупа, и от панов литовских, которые говорят ей, будто она некрещена и другие подобные речи. Они-то и возбуждали папу писать к Александру, чтобы привел ее к покорности римской церкви." Сопега признавался, что пока жив муж, беспокоиться не нужно, но что "когда мужа в животе не станет," то архиепископ и папа наверное продолжат свое давление. Иван III, как победитель, потребовал от мужа нового письменного ручательства о свободе религиозной жизни Елены и чтобы к этому акту приложили свои печати и Краковский и Виленский бискупы. Сам Иван III в личном письме к Елене облегчал ее совесть и тревоги мотивами сверхличными, государственными. "Нет, дочка, то дело сталося не тобой, а неисправлением твоего мужа. Я чаял, что как ты к нему придешь, то тобою всей Руси и греческому закону окропление будет. А он, как ты пришла к нему - начал нудить тебя, да с тобой и всю Русь, к римскому закону." Дальше Иван III призывал дочь стоять твердо в греческом законе и даже "пострадать за него до крови, но не делать бесчестья своему роду." "Но если, дочка, поползнешься и приступишь к римскому закону, своею ли волею или неволею, то от Бога погибнешь душой, от нас в неблагословении будешь, а зятю своему мы того не спустим: у нас с ним будет беспрестанная рать."

Эта защита оружием русскости и православия оправдалась на долгий сравнительно срок. Навязывание унии отступило на задний план. К Москве навсегда перешло все княжество Чернигово-северское, церковно составлявшее Чернигово-Брянскую епархию. В рамках Московской митрополии она была временно упразднена и вновь восстановлена лишь при патриархах. Победный для Москвы мир ободрил и поднял самосознание православных в Литве. Они почувствовали себя под защитой. Тем более, что во время войны православные князья и вельможи жертвенно защищали Литовское государство и на русском фронте, и от крымских татар, и от молдавских господарей. Великий князь Александр в такой атмосфере мог смело перейти к политической дружбе с православным панством и отдалиться от фанатичного бискупа Войтеха. Не нарушая формально основного литовского закона о не дозволении русским вновь строить каменные церкви, Александр начал в нужных местах дарить земли великой княгине Елене, а та уже по своему панскому праву восстанавливала и вновь строила православные церкви. Вел. кн. Александр испросил у нового либерального папы Юлия II и формально освободить себя от миссионерских обязательств по отношению к своей жене, наложенных на него папой Александром VI. Но папе Юлию при этой уступке все-таки нужно было "сохранить свое лицо." В своем письме 1505 г. он разрешает вел. кн. Александру терпеть Елену, несмотря на ее упорство, не принуждать к католической вере пока... не скончается ее дряхлый отец

и не представится другого случая. Все эти с точки зрения папы милостивые уступки он делает под условием, что Елена "будет содержать декреты Флорентийского собора, не будет презирать обрядов латинских и никого не станет приводить к своей русской секте." Двусмысленная фразеология делает вид, что Елена как бы является формально униаткой.

Иван III умер 28 октября 1505 г. Его сын и преемник Василий Иванович, родной брат Елены, прислал с своей стороны литовскому князю напоминание, чтобы в силу состоявшегося договора сестре его Елене не было никаких принуждений в деле веры. И Александр остался в этом верен до своей смерти в следующем 1506 г.

Митрополит Иона II (1503-1507 гг.).

Результаты победы и укрепившегося через нее положения вел. кн. Елены выразились, между прочим, и в том, что именно по ее предложению в преемники скончавшемуся еще в 1501 г. митр. Иосифу I Болгариновичу был выдвинут самой Еленой кандидат совершенно противоположного, не оппортунистски-униатского, а "москвофильского" настроения. Он был духовником великой княгини. Говорили, что он был родом из москвичей, прибывших в свите Елены. Смолоду был женат и имел детей, затем принял сан и монашество. В начале 1502 г., по протекции вел. кн. Елены, был назначен настоятелем Минского Вознесенского монастыря. Человек простого благочестия в твердом православном духе. После почти 2-летнего перерыва по смерти униатствовавшего Иосифа Болгариновича, избирается и поставляется на митрополию именно Иона II - фигура, символизирующая временную победу над униатской интригой и мир с Москвой. В последние годы своей жизни (+ в конце 1506 г.) вел. кн. Александр еще более сблизился с православными, отдалил от себя советников из римо-католиков и приблизил к себе православного кн. Мих. Ивановича Глинского.

С 1501 г. произошло объединение короны польской и литовской в лице единого монарха. Таковым стал Александр с званием "короля польского и вел. кн. литовского." По смерти его в 1506 г., его преемник, родной брат его, Сигизмунд I продолжал объединять корону и носить тот же двойной титул. Сигизмунд, однако, продолжал вместе с тем и мирную по отношению к православию политику покойного брата. При его королевстве создалось самое спокойное время в жизни православной западнорусской церкви. Контроль победоносной Москвы все еще поддерживал это создавшееся положение. Почетному посольству, пришедшему в Москву с известием от Сигизмунда I о вступлении его на королевско-княжеский трон, вел. кн. Василий Иванович заявил: "молвите от нас брату и свату нашему Сигизмунду, чтобы и ныне сестра наша Елена, а его сноха, ведала свой греческий закон во всем, а он бы ее жаловал и берег и держал в чести, как пригоже, и к римскому закону ее не нудил бы ничем." И нужно признать, что Сигизмунд продолжал не только соблюдать привилегии Елены, но и расширять их, жалуя ей новые земли, в частности, замок Бельск с двумя городами. А Елена чем могла содействовала миру с Москвой. И твердо стояла на этом, несмотря на изменчивые политические настроения самой русской аристократии. Так, например, в 1507-1508 г. тот же М. И. Глинский с братьями и другими своими друзьями перешел от Литвы к Москве, а московское войско вошло в его владения. Елена вместе с послами Сигизмунда в Москву отправила совместно и свое собственное посольство, упрашивая московского брата - быть с королем "в любви и в братстве и в приязни" и осуждая Глинского с товарищами в измене. Княгиня-королева Елена дожила до 1513 г. в своем имении Бреславле и погребена была в Виленском Пречистенском соборе.

* * *

Для характеристики внутреннего религиозного состояния православной народной массы, независимой от протекающей над ней политико-униатской интриги, очень показательно одно специально на эту тему написанное сочинение краковского каноника Ивана Сакрана, как раз датированное 1500 г.: "Изъяснитель заблуждений русского обряда." "Из всех народов, носящих христианское имя, но отделенных от римской церкви, нет ни одного, который был бы так непоколебимым в защите своего схизматического заблуждения как народ русский. По упорству в своей схизме русские не верят никакой предлагаемой им истине, не принимают никакого доказательства и на все возражают. Избегают ученых католиков и даже мужей своего обряда (вероятно подразумеваются люди кружка Иосифа Болгариновича), - ненавидят их учение, отвращаются от их наставлений. Признают только самих себя истинными последователями апостолов и первоначальной церкви. А все анафемы против них из Рима считают для себя вечным благословением." Упомянув далее об изгнании митр. Исидора, Сакран ссылается на жгучие военные события текущего дня. "Всем известен" - пишет он - "у всех перед глазами новый поступок русских, какой совершали они в нынешнем 1500 г. по отношению к той же самой унии. Едва только вел. кн. Литовский Александр возымел намерение и начал в своих обширных владениях кроткими убеждениями обращать их - русских к единству с римской церковью, как князья и вожди их с яростью поспешили предаться московскому великому князю, защитнику их схизмы. А этот последний, считая намерения Александра обидой для себя, рад был случаю напасть на литовские области и произвел в них страшные опустошения. Русские до того ненавидят веру латинян, что желали бы не только всячески вредить ей, н о даже искоренить ее во всем мире." В дальнейшем длинном списке фактических разностей религиозного быта русских и латинян автор свидетельствует о некоторых чертах, характерных для национальной русской религиозности, об ее напряженности и тотальности, которая породила и нашу драму старообрядчества. Например, "русские говорят, что христиане совершают смертный грех, когда бреют себе бороды и едят удавленину или едят мясо в последнее воскресенье перед постом." "Говорят, что священники их впадают в грех, когда убивают воробья или другую птицу, за это они подлежат епитимии." "Отвращаются от католических икон и бесчестят их, а иконы своего писания почитают, когда они помещены или написаны в их синагогах (!)." "Презирают и поносят католические церкви, не признавая их священными. И не оказывают никакого почтения даже к святейшему таинству, в них совершаемому, говоря, что оно не может совершаться на опресноках."

Митрополит Иосиф II Солтан (1507-1522 гг.).

Избранный на митрополию в 1507 г. из епископов Смоленских, он был поставлен на митрополию по благословению КПльского патриарха в 1509 г. Иосиф II Солтан был русским аристократом, сородичем родовитых панов и богатым человеком. Это дало ему чувство независимости в его церковной карьере. В 1502 г., при осаде Смоленска московскими войсками, Иосиф, как местный епископ, оказал патриотическую услугу королю Александру, который затем наградил его новыми земельными владениями и, естественно, выдвинул его на пост митрополита. Иосиф Солтан использовал свое положение и создавшуюся после московской победы атмосферу в пользу свободного

существования в Литве православия и решил торжественно обновить и вновь подтвердить все начала свободного соборного православного церковного устройства и самоуправления. Он решил реализовать осязательно, демонстративно соборную форму православного церковного управления. Как и в Московской церкви, и здесь в Литве соборы практиковались в весьма скромной и почти бюрократической форме, как соборы, оформляющие правительственное предъизбрание на кафедры митрополитов и епископов. Иосиф захотел эту узкую соборность расширить и оживить. Примером ему служил большой Владимирский собор 1274 г., собранный митр. Киевским Кириллом III для упорядочения русской церкви после татарского разгрома. Иосиф Солтан, как только получил патриаршее утверждение, немедленно собрал в том же 1509 г. в Вильне собор всех своих епископов в самый день Рождества Христова 1509 г. Предметом собора было суждение "о церковных вещах и об исправлении дел духовных," т.е. о матерьяльных интересах церкви и об ее духовных (канонических, литургических, дисциплинарных, моральных) недостатках. Насколько внимание Иосифа было приковано образцом собора Владимирского, видно из того, что из предисловия последнего выписано было секретарями собора буквально множество строк, рисовавших разорение русской церкви татарами и возникшую отсюда каноническую и бытовую разруху. На этом соборе Иосиф продержал собравшихся до конца января 1510 г. Епископов вместе с митрополитом было собрано 8 чел., архимандритов 7, игуменов 6, протопопов 7 и некоторое количество священников. Всех постановлений в протокол было внесено 15 номеров. Вот как можно обобщить их содержание.

I. О подборе кандидатов на духовные должности. Тут проведена тенденция канонического контроля епископской власти над кандидатами и возможное освобождение их от кабалы и матерьяльной зависимости от глубоко укоренившегося права светского патроната. "Некоторые в нашем законе, презирая отеческое предание и заповеди, и ради мирской славы и властительства, покупают себе, еще при жизни епископов, их кафедры, без избрания от князей и панов нашего греческого закона." Тоже указано и по отношению к настоятельским местам в монастырях и к священническим в приходских церквах. Следует огульное запрещение "подкупаться под живыми епископами, игуменами и священниками," чтобы дать епископам свободу поставления только достойных кандидатов.

II. Внутренние дисциплинарные правила коснулись всей иерархии сверху донизу. Прежде всего самих епископов, привыкших к барскому абсолютизму, нужно было понудить и приучить к обязательству признавать соборы и являться на них. Епископам поставлен упрек, что они отговариваются от соборности множеством своих административных забот чисто мирского хозяйственного характера. Монахам запрещено выезжать и уходить из монастырей без официальных отпусков настоятелей, а иеромонахам при этом запрещено и священнодействовать вне своих монастырей без специального благословения епископов. Священникам, запрещенным в одной епархии, запрещено без особых отпускных листов получать места и священнодействовать в других епархиях. По примеру греческой церкви еще с XIII столетия, а русской церкви с XIV, введено было суровое правило, чтобы всех овдовевших иереев и диаконов немедленно убирать с приходов и поселять в монастырях. "Попам и диаконам, не имеющим своих жен, запрещается священствовать во всем пределе митрополии Киевской и Галицкой и всея Руси, как и ныне вселенская

великая КПльская церковь держит, последуя правилам соборным, отеческим и законам царским. А если бы митрополит или кто-нибудь из епископов захотел нарушить это соборное определение и дозволил вдовым священникам священнодействовать, таковый сам да будет лишен своего сана, епископ - митрополитом, а митрополит - собором всех епископов его области. Если же какие-нибудь миряне явятся непокорными этому правилу, они соборно да будут отлучены всеми епископами и, если не покаются, будут преданы проклятию." Правило это жестокое и для греческого быта на Востоке перестало практиковаться с наступлением турецкого ига. В русской церкви оно продержалось до великого Московского собора 1667 г. И в Литовской и Московской Руси применение его диктовалось страшным пороком неумеренного русского пьянства, порождавшего в деревенском быту "зазорное житие" духовенства.

Не лишено характерности попутное запрещение мирянам, под угрозой церковного отлучения, держать у себя на дому Кормчую Книгу. Очевидно, патронатское право мирян, разросшееся до больших злоупотреблений, в некоторых случаях казуистически ссылалось на разные комментарии к канонам и ослабляло тем власть епископского усмотрения. Епископату было обидно такое вторжение в каноническую область мирских сутяг. Они завидовали клерикальной свободе в этом отношении латинского духовенства, и Иосиф Солтан не постеснялся ввести столь клерикальное и несоответствующее духу восточной церкви правило и в этом поддержан был епископской братией.

III. Ряд постановлений ограждает церковь от злоупотреблений светского патроната. Напр., чтобы впредь князья и паны не отнимали церковных земельных участков без сношений с епархиальными властями. В том же порядке не отчуждали бы и всякого другого церковного имущества. Так как патроны по своим расчетам или небрежности надолго оставляли свои церкви без священников, то епископам вменено в обязанность в таких случаях по своему усмотрению замещать пустующие места.

Таким образом, митр. Иосиф II стремился усилить власть митрополита над епископами, епископов над духовенством и власть духовенства над мирянами. Очевидно, примером ему служили порядки римско-католической администрации. Поскольку эта реформа удалась, хотя она и не была порочной по существу, в конечном счете, она обернулась здесь, на западной почве, не на пользу православия. Впитавший в себя клерикальную заразу здешний епископат с сравнительной легкостью изменил православию для унии в силу своего автократического самосознания и ложного права - распоряжаться судьбой веры и без народа.

IV. Заключительное постановление собора старалось забронировать силу всех предписаний собора некоторыми внешними гарантиями. Если государь или какие-либо паны и власти будут присылать к митрополиту или епископу, чтобы исполнить их волю и нарушить в чем-либо хотя одно из положенных нами соборно определений, то никому из нас на то не дерзать, а всем нам съехаться на собственный счет к митрополиту и бить челом государю и непоколебимо стоять, чтобы закон нашей православной веры не был нарушен. Все это мы соборно, единоумно и единодушно положили и записали и утвердили нашими печатями, чтобы все эти правила нам и после

нас будущим митрополитам и епископам беречь и содержать ненарушимо. А если кто-нибудь из нас или будущие после нас пастыри церковные по их нерадению или корысти захотят преступить эту заповедь, положенную и утвержденную нами и за нее не пострадают, те да будут лишены своего сана."

Все эти итоги Виленского собора 1509 г. направлены на внутренние порядки православной церкви. Это было в доброй воле самих православных. Но нужно было еще упорядочить и положение русской церкви извне. Т.е. нужно было парировать некоторые стороны политики государственной власти, направленные к подрыву и ослаблению православия. Нужно было попросить у правительства в чем-то изменить его политику по отношению к православию. XVI век в Польше был веком расцвета характерных для нее форм государственно-общественного самоуправления, форм, которые можно было бы назвать аристократически-демократическими. Государственная политика направлялась в парламентском духе привилегированно-сословными съездами, по-польски "сеймами," местно-провинциальными "малыми" и генеральными "великими." Иосиф Солтан и воспользовался таким ближайшим великим сеймом в Брест-Литовске (1511 г.). Епископат русской церкви не имел места в польском Сенате - Раде и только мечтал об этом. Но на сеймах - этих парламентских съездах общественной природы епископы, наряду со всеми землевладельцами, имели органическое право участия. Митр. Иосиф в этом направлении толкнул епископат, монастыри и церкви по их землевладельческому цензу: - быть активными и защищать свои не только матерьяльные, но при случае и канонические права. Кстати в этот момент и светское национальное представительство русского православия совпало с солидным весом его политического представительства в лице Великого Гетмана Литовского, русского князя Константина Ивановича Острожского. Эта персона выгодно представляла и церковные ходатайства митр. Иосифа Солтана. Оба они представили Сигизмунду I ряд учредительных и законодательных в пользу православия актов коронованных его предков: Витовта, Казимира IV, Александра, прося подтвердить все права, какие от начала христианства принадлежали митр. Киевскому и русским епископам по Номоканону, т.е. по всей широте восточно-православного церковного права. Сигизмунду представлен был образец подобного подтверждения со стороны его брата, вел. кн. Александра в 1499 г. Естественно, что в ряду основоположных актов этого рода здесь приведен был и церковный устав кн. Ярослава "о судах и пошлинах епископских," который в этой киевской половине русской церкви был живым каноническим руководством, обраставшим в живом употреблении множеством новых формул и казусов. В заключение акт Сигизмунда завершался наказом всем властям: "не чинить кривды митр. Киевскому и епископам и в церковные доходы и во все справы (т.е. дела) и суды духовные не вступаться." Подтверждая внутреннюю свободу православного церковного самоуправления, Сигизмунд I снял и некоторые внешние государственные ограничения. А именно, при нем на практике было отменено запрещение Казимира (1483 г.) - вновь строить православные церкви и починять старые. При Сигизмунде I в нескольких новых столкновениях с Москвой литовско-русские войска одержали ряд побед, обязанных военному искусству русских князей и их главнокомандующего, кн. Константина Ивановича Острожского. Король за эти победы позволил ему в самой столице - в Вильне построить две каменные церкви. И другие русские князья получили новые земельные пожалования от короля и на них построили новые церкви и монастыри. Русское влияние вообще возросло. Вопреки печальной памяти Городельскому постановлению 1413 г., запрещавшему православным занимать высшие должности в государстве, теперь мы видим православных вельмож среди членов Королевской Рады (Сената). Константин Иванович Острожский занимает в Раде второе место. За ним числилось 33 победы, 2

триумфальных въезда: в Краков и в Вильну. Его титул звучал так: "Пан Виленский, Гетман Наивысший, Староста Луцкий и Брацлавский, Маршалок Волынской Земли."

Внутренние церковные взаимоотношения.

Выдающиеся иерархи, как Иосиф Солтан, имели попечение об основных правах, привилегиях и интересах православия. Но специфически характерна для этой части русской церкви, как мы уже ранее подчеркнули, живая и организованная попечительность о церкви православного народа. Это начало характерно и для церковной жизни и церковной доктрины Востока вообще. При Иосифе II мы наблюдаем оживление деятельности низовых приходских церковных братства и усиление в них не одного хозяйственного, но и чисто церковного интереса. Как только Иосиф получил формальное постановление в 1509 г., так к нему и обратились Виленские "мещане" (т.е. горожане), именуя себя: - "нашего православного христианства, греческого закона братство дома Пречистой Богоматери." Оказывается, из "благословенной грамоты," которую в данном случае испросили у нового митрополита эти братчики-миряне, они вели независимо от епископов свои переговоры с КПльским кириархом и испросили у него антиминс - а он им его дал - для того, чтобы братчики в их заграничных коммерческих поездках в иноверные страны могли пользоваться свободно услугами сопровождающих их священников для совершения литургии и причащения. Новый митрополит Иосиф был, таким образом, поставлен пред лицом совершившегося факта, и ему оставалось только подтвердить и благословить сделанное самим патриархом. Это уже не скромная хозяйственная деятельность прежнего "кушнерского" братства, а автономнов предвосхищение некиих иерархических прав. Так, сама собой, под давлением текущих потребностей жизни, цеховая форма первых прицерковных братств превращается в форму инициативности и активности по линии чисто церковной, канонической. Вскоре, при возникновении униатских соблазнов в иерархии, эта чисто церковная энергия мирян находит свое оправдание в специфически расцветшем здесь институте братств.

Любопытно, что миряне поначалу не имели никакой корысти и никаких бескорыстно-идейных мотивов, чтобы стремиться влиять на более близкую им хозяйственную сторону жизни церкви. Чисто хозяйственный контроль в приходских управлениях по исконной традиции был в руках иерархии. И оживление в этот исторический момент интереса мирян к церковной жизни побудило их испрашивать у митрополитов некоторой доли хозяйственного контроля. Оказывается, ни при ежегодной ревизии церковных сумм и имуществ, ни по случаю смерти священника и передачи его места в руки другого, миряне-прихожане прямого участия не принимали. Митрополичий наместник (должность аналогичная нашим "благочинным") являлся на проверку, имея в своих руках уже реестр всего имущества и сверяя с ним и денежную и инвентарную наличность. Миряне-прихожане, естественно, тут присутствовали, но не по праву, а как добровольные зрители. Теперь прихожане-мещане, как сами создатели и охранители матерьяльных ценностей церковного инвентаря, просят митрополита благословить их с правом участвовать в контроле имущества и составлять параллельный с наместником протокол и реестр, и вносит все это в свои городские книги. Митрополит обсуждал это ходатайство "со всем крылосом соборные церкви," т.е. со своим высшим вспомогательным органом управления (аналогичным позднейшим консисториям) и постановил, что "в правилах свв. отцов того нет, чтобы мирские люди вмешивались в церковное управление или обладали церковью," но признал справедливым, что раз прихожане делают свои матерьальные вклады и приношения в свои храмы, то естественно, чтобы они имели право и оберегать пожертвованное имущество. Православные мещане заодно просили митрополита, чтобы

за ними оставлено было право избирать на приходскую службу, "которого дьяка или священника доброго." Митрополит согласился на одобрение и этого, ничуть не нового, но при патронате запутанного и затемненного избирательного права. Однако, для ограждения его от произвола признал за собой и епископами вообще право высшей испытательной инстанции, чтобы в случае непригодности кандидата властно в этом отказывать мирянам. Митрополит при этом упрекнул виленцев, что они "не по уставу" в случае смерти священников, не дожидаясь наместника, берут в свои руки ключи от церкви и затем, когда уже появляется новоназначенный священник, передают ключи ему, минуя наместника. Очевидно, такой порядок создавался в силу необходимости. Нельзя же было ключи оставить без всякого хранителя. Виленцы сослались на старый обычай. Сделан был опрос. Спросили одного старого церковного боярина. Тот заявил: "я помню уже шестого митрополита, а того не слыхал и не видал, чтобы мещане брали церковные ключи и сами давали их попам...; по их просьбам митрополит поставлял священников, но "увязать (obligare) священника в церкви и дать ему ключи всегда посылал своего "увяжчаго." Шестым митрополитом назад от Иосиф Солтана надо считать Симеона (1481-1488 гг.). Остается всего 8 лет до смерти Григория Болгарина. Следовательно, этот порядок засвидетельствован применительно ко всему периоду церкви разделившейся с Москвой. Митр. Иосиф "обмолвивши со своими духовными в своем духовном совете определил: за какого попа или дьяка будут просить граждане, чтобы назначить его в ту или другую приходскую церковь, и он покажется нам годным, мы того и назначим. Но подавание (пребенда) священнику престола и ключей церковных принадлежит нам." Однако, митрополит узаконяет присутствие при этом процессе контроля и всего "увязания" (облигацио) двух или трех депутатов от граждан. Таким образом, между епископатом и мирянами все время была борьба за права влияния на церковные дела. Нельзя не видеть в этой епископской тенденции подражания свободе латинских епископов. А у мирян в этом несомненно проявлялся интерес к церкви и приходской жизни, ибо профессионально это не было их "делом."

Положение в бывшей Галицкой митрополии.

После того, как КПльский патриарх со второй половины XIV в. отказался от поставления особых митрополитов в Галицкую область, в ту пору возглавлявшуюся еще митрополитами Киевскими по титулу, но реально уже Московскими, произошла важная перемена. После падения КПля (1453 г.) и возвращения Григория Болгарина в православие (1479 г.), вместе с западной русской церковью в Литве отошла от всякого даже номинального контроля Москвы и бывшая Галицкая митрополия под возглавление и контроль западнорусского митрополита, получившего титул "Киевского и всея Руси." В эту "всю Русь" естественно входила и Галичина, бывшая издавна под короной польской, а теперь соединенной и с короной литовской. Но в отличие от стремления польских королей XIV столетия иметь в Галиче особую митрополию, теперь правительство Польши предпочитало в целях полонизации и латинизации эту окраину русско-православного мира держать безглавой, под контролем польско-латинской администрации. А для прав Киевской митрополии, теперь резидирующей в столице Литвы - Вильне, было естественно простереть свой более близкий контроль над церковными делами и Галичины. Иосиф Солтан использовал для этого свои заслуги и свой авторитет пред правительством, чтобы в том же 1509 г., когда он получил утверждение и поставление от КПля, испросить у короля Сигизмунда I дозволение именоваться Киевским, всея Руси "и Галицким." С тех пор этот титул сохранился за Киевским митрополитом и после того, как через 200 лет, в конце XVII в., Киевская митрополия была возвращена КПлем Московскому патриарху. Этот титул сохранился при всех дальнейших переделах политических вплоть до наших

дней. Но уже тогда, в начале XVI в. систематическими мерами отрыва этой части Руси и от Киева и от Вильны, не говоря уже о Москве, польское правительство стремилось приучить русское православное галицкое население к примирению с религиозным и национальным бесправием. В польской Галичине русские православные паны являлись уже меньшинством, и не имели равных прав на занятие государственных и муниципальных должностей. Православными церквами управляли митрополичьи наместники. А этих наместников только утверждал митрополит, выдвигали же их и ставили, с дозволения короля, городские старосты, почти всегда католики. И в этом 1509 г. Сигизмунд, украшая митрополита званием "и Галицкого," одновременно пресекал ему дорогу к проявлению полноты церковной власти в Галичине. Сигизмундов указ того же 1509 г. для польской стороны гласил так: "Желая по долгу христианского государя, чтобы схизматики в Галичине удобнее привлекаемы были к истинной вере, право назначения наместников православного митрополита передаем Львовскому арцибискупу." Кроме этого канонически уродливого контроля латинства над православием, создалось уже перешедшее в ежедневный быт бесправие православия. Так, Львовское церковное братство, состоявшее из почетных граждан, приносит королю в 1521 г. жалобу на ряд притеснений в церковной жизни и получает от короля, по ходатайству самого маршала князя К. И. Острожского, нижеследующее узаконение, которое является памятником православного бесправия, аналогичным законам о еврейских гетто. Так, например: "1) Русские в делах судебных имеют право приносить присягу не в латинских костелах, а в своих церквах. 2) Во всяких делах могут быть свидетелями на суде (а раньше не допускались). 3) Священники русские могут ходить по городу к больным со святыми дарами в церковных облачениях, но без горящих свечей, и лишь по улице называющейся "русской" могут зажигать свечи. 4) Магистрат, состоящий целиком из католиков, имеет право назначать православных священников. При этом ему вменяется в обязанность принимать во внимание и рекомендации со стороны самих православных. От назначенного священника магистрат не должен брать пошлины более двух коп грошей. 5) Тела покойников русский священник может провожать через город в церковных облачениях (до сих пор это запрещалось), но без свечей и без колокольного звона. Лишь в "русской" улице можно петь, зажигать свечи и звонить."

Митрополит Иосиф III (1522-1534 гг.).

Он поставлен из епископов Полоцких. В его время усиливается тенденция к ликвидации русского характера Литвы. Показателен, например, протест польского панства против назначения кн. Констан. Иван. Острожского Трокским воеводой. Кон. Ив-ч вскоре же и скончался. Погребен в великой церкви Киево-Печерской Лавры. В Лавре же погребены и предки его - русского православного княжеского рода. Нетленные мощи прадеда кн. Конст. Ив-ча, кн. Федора Васильевича Острожского покоятся в Дальних Пещерах. Папский легат Пизон так характеризовал кн. Конст. Ив-ча: "князь так привержен к греческой церкви и до такой степени соблюдает ее уставы, что и на волос от них не отступает. Будучи дома благочестивым Нумой, он в боях воинственнее Ромула и при всех редких достоинствах имеет лишь тот недостаток, что он схизматик. Если бы удалось привлечь его в лоно нашей матери церкви, примеру его последовало бы бесчисленное множество русского народа: - таким уважением и славой он пользуется у него."

Митрополит Макарий II (1534-1555 гг.).

Скончавшийся в начале 1534 г. Иосиф III еще при жизни своей согласился передать митрополию епископу Луцкому и Острожскому, Макарию. У Макария, несмотря на его московское происхождение, нашлась сильная протекция. Акт короля Сигизмунда I открывает нам путь продвижения Макария на митрополию. Акт звучит так: "Нам бил челом владыка Луцкий и Острожский, епископ Макарий и просил нас, чтобы мы пожаловали его хлебом духовным, митрополией Киевской и Галицкой и всея Руси, которую занимал митрополит Иосиф. О том же говорила нам за него и наша королева и великая княгиня Бона (она была итальянка). Ходатайствовали также пред нами воевода Виленский, пан наш, староста Бельский и Мозырский, Ольбрахт Мартынович Гоштольд и все князья и паны греческого закона, чтобы мы дали ту митрополию ему и пожаловали его тем хлебом духовным. И сам митр. Иосиф, еще будучи здоровым, уступил ему ту митрополию по своей смерти. И мы по своему государскому благоволению, во внимание к желанию нашей королевы и ходатайству воеводы виленского и князей и панов греческого закона и находя Макария пригодным для этого, исполнили его прошение. Дали ему, владыке Луцкому и Острожскому Макарию митрополию Киевскую и всея Руси." Этот властный указ отражает в себе полную зависимость русской церкви от государственной власти, хотя бы параллельно с этим указом и протекала какая-то видимость соборного предъизбрания кандидата. Так туманны, неустойчивы и бессознательны были обычаи православной соборности. Униатский писатель сообщает нам о Макарие: "был прежде придворным капелланом королевы Елены - москвитянки. Потом по смерти митр Иосифа король Сигизмунд дал ему митрополию Киевскую. Человек простой и на глаза подслеповатый, но в схизме твердый - видно, что родом был из Москвы." При Макарии II выдвинулся важный вопрос о Галицкой митрополии.

Вопрос о Галицкой митрополии.

Поляки продолжали отгораживать территорию Галичины от тесной связи здешней православной церкви с ее митрополичьим возглавлением из Литвы. Власть православного митрополита здесь представлялась зависимыми от Польши несколькими наместниками. Еще Сигизмунд I формально передал избрание и назначение их в руки Львовского латинского арцибискупа Бернарди. Но ставленники арцибискупа оказывались большими патриотами и миссионерами православия. Так, архим. Исаакий (Иакинф Гдашицкий, так наз. "Яцек") тысячами обращал в родное православие малодушных, завлеченных в латинство. По докладу арцибискупа, король удалил Исаакия и утвердил ставленника арцибискупа, другого Яцека - Иакинфа Сикору. Это был человек низкопробный. Православные жаловались на Сикору, как на "беззаконника, презрителя нашей веры." Пользуясь этими стонами недовольства православных, другой кандидат - поп Гошовский исходатайствовал себе звание наместника у митрополита без всякого народного предъизбрания. Но и он оказался недругом православных. Через три месяца в 1535 г. галичане снова посылают жалобу митрополиту, чтобы он убрал Гошовского. Ни его, ни Сикору они не хотят и даже бегут от них со своими требами через границу в Венгрию и Турцию к православным волошским епископам. Получалось и для польской государственности невыгодное устремление. Да и сами русские православные добивались, чтобы польские короли дали, наконец, им своего местного епископа, как викария митрополита Киевского. Русские потратили много денег на взятки королю и королеве Боне и, наконец, добились своего. Им разрешено было послать на поставление в Вильну своего выбранного кандидата, Львовского мещанина Макария Тучапского. Но дойти до этой скромной цели нужно было через препятствия почти анекдотические.

Поставленный архимандритом, Макарий стал "наместником" митрополита. Галичане были в восторге. Благодарили короля. Макарий по их отзывам был во всем "горазд." Но король оказался не в силах защитить своего назначенца. На очередном Краковском сейме арцибискуп Львовский снова вырвал у короля привилегию на управление всеми православными и снова выдвинул кандидатуру Яцека Сикоры. Тогда православные через протекцию двух панов снова обратились к королеве Боне со взяткой двухсот волов. Королева и король вновь разорвали уже заготовленный к подписи привилей на имя арцибискупа. Когда вскоре король прибыл во Львов, Макарий преподнес ему еще пятьдесят волов. Король указал Макарию явиться на Краковский Сейм в этом же году, чтобы там же получить свой привилей. Но арцибискуп вторично упросил короля не выдавать привилея. Однако, Макарий вторично поднес королю 110 волов. Приехавший Макарий долго жил в Кракове. Король боялся идти открыто против латинского духовенства. Сейм разъехался. Макарий, прожив в Кракове почти целый год в ожидании, наконец, "с великою бедою, накладом и трудом" получил ожидаемый привилей, обязавшись еще дополнительно заплатить королю 140 волов. Но арцибискуп потребовал от Макария отдать этот привилей ему - арцибискупу: "я этого не оставлю, пока жив. Русь должна быть в моей власти. Король без меня не мог этого дать." Арцибискуп подал жалобу королю. Король, попав в трудное положение, посоветовал возвысить позицию митрополичьего наместника, поставить его во епископа. Православные обрадовались, но почуяли, что Макарий может быть по дороге убит. Поэтому толпой проводили его до границы. Макарий в 1539 г. поставлен, а король в утвердительном акте мотивировал учреждение викариатства политической необходимостью. Он писал "наши подданные галичане греческой веры жаловались нам, что, не имея своего епископа, они по делам духовным, ради хиротоний, браков, освящения церквей, принуждены ездить к сторонним архиереям в Молдавию и другие места." Вот почему необходимо прекратить это опасное тяготение к загранице. Вот картина бесправия православной церкви в рамках тотально-латинской Польши. Епископ Макарий, получив титул "епископа митрополии Галицкой, владыки Львовского и Каменца Подольского," обосновался при главной церкви Львова, Великомученика Георгия (собор св. Юра). И возобновил здесь давно исчезнувшее учреждение "крылоса," как органа епископского управления. В этом учредительном акте епископии перечислены православные церкви города Львова. Их было девять, даже больше на одну цифру против их числа 100 лет тому назад. Это свидетельствует о твердости православных русских галичан, несмотря на режим притеснений. Латинское духовенство, конечно, не могло примириться с этой епископской организацией православия. И в 1542 г., от лица своего сейма в Петрокове, просило короля: - "закрыть русское галицкое епископство; запретить русским строить новые церкви, звонить в колокола, совершать крестные ходы и чтобы тех, кто возвратился в православие, вновь вернуть и снова крестить!" Вот свидетельство о распространенности в римо-католичестве мысли о законности перекрещивания. К счастью, ходатайство это король оставил без последствий. Активная роль мирян около Львовского викариатства продолжала возрастать. Кроме старого Успенского братства во Львове, епископ Макарий утвердил еще учреждение в 1542 г. церковного братства при Благовещенской церкви и в 1544 г. при церкви Никольской.

Общая характеристика положения православной церкви за первую половину XVI века: правление Сигизмунда I (1506-1548 гг.).

Лишь в Галичине православным русским приходилось терпеть грубые нажимы со стороны латинства и польщины. В литовско-русских частях королевства Сигизмунда I соблюдались начала свободы и равенства в правах церквей и национальностей. Со

времени митрополита Иосифа Солтана исчезают случаи предательства православия в пользу унии в лице самих митрополитов. Православие устоялось на верхах. В низах оно было вообще твердо. Итальянец Кампензе писал около 1524 г. папе Клименту VII: "Россия, находящаяся ныне во власти польского короля, равно, как и город Львов и вся часть Польши, простирающаяся на север и северо-восток от Сарматских гор, следует с непоколебимостью греческому закону и признает над собой власть КПльского патриарха."

Но процесс полонизации и латинизации развивался неизбежно в атмосфере первенства короны польской и веры римской. Процесс родства через браки с католическими фамилиями поглощал часть русского общества в латинство. Территории православных епархий покрывались поместьями умножавшихся католических фамилий. И король, ускоряя этот процесс латинизации, изымал олатинившиеся части православных епархиальных территорий и передавал их в управление уже латинских епископов. Так было с передачей имений Холмского православного епископа местному латинскому епископу в 1533 г. В своем указе при этом король Сигизмунд формулировал эти операции так: "почти все подданные в Холмском дистрикте, особенно знатнейшие из военных, перешли от обряда греческого и славянского к соединению с римской церковью."

И все же пока большая часть литовских русских вельмож принадлежала еще к церкви православной. Так свидетельствует польский посланник в Москве, Юрий Тышкевич, который сам был православным и испрашивал благословения у московского митрополита Макария. На основе конституционной свободы православная церковь продолжала развиваться. Об этом говорит уже одна статистика церкви. Монастырей в это время числилось у русского православия 50, т.е. 20 новых в добавку к прежним 30. Число храмов в столице Вильне и окрестностях возросло до 20. В Пинске было - 12, в Овруче - 8, в Полоцке - 7, кроме монастырских. В Гродно - 6, во Львове - 9.

Сохранились в рукописных чиновниках тексты архиерейской присяги, характерные для данного места и времени. "Не хотели ми приимати иного митрополита, разве кого поставят из Царьграда, как то изначала есмо прияли." Это положительное утверждение подразумевало отрицательную формулу отталкивания от римо-униатских претендентов. Но explicite нельзя было сказать этого. И в дальнейших словах о защите православия робкие уста присяги открываются лишь против армян и глухо против других еретиков, "которых вселенские соборы прокляли." Но в некоторых экземплярах текста проскочили и слова противолатинские. Епископ обещается не допускать православных "к арменом свадьбы творити, и кумовства, и братства, такоже к латином..."

Мы вправе пожаловаться, что для нас с православной стороны не сохранилось достаточно документальных свидетельств о бытовой стороне народного православия. Но как раз немало сохранилось впечатлений от русского православия во внешних, почти туристических зарисовках с чужого глаза и с иностранной латинской оценкой. Так, напр., католический патер из Кельна Браун, описывая Вильну этого времени, выражается так: "В Вильне много храмов каменных, а некоторые деревянные. Последователям разных религий дозволяется каждому держаться своего вероисповедания." В дальнейшем он чуждым и удивленным оком описывает православие. Он выражается так: "религию в этом городе исповедуют особенную, удивительную. Литургию в храмах слушают с великим благоговением. Священник, совершающий священное таинство, находится за распростертой завесой, которая его закрывает. И когда эта завеса отодвигается, трудно выразить с каким усердием и сокрушением предстоящие ударяют себя не только в грудь, но и в лицо." Очевидно, Браун подразумевает здесь широкие русские православные кресты нашего "истового" старообрядческого типа. Бросилось в глаза иностранцу и вообще культовое усердие православных. Он пишет: "Они часто совершают молитвенные

стояния и крестные ходы с иконами святых. Предпочтительно носят иконы святого Павла и Николая, которых они особенно почитают." Браун тут, по-видимому, обижается за невнимание к апостолу Петру. А нам сообщает интересную деталь, характерную для западнорусского благочестия, сознательно выдвигавшего из двоицы первоверховных апостолов лик Павла в пику забывавшему о нем латинству.

Другой сторонний свидетель, это - латинянин литвин Михалон, писавший в 1550 г. как бы профессорскую лекцию для молодого короля Сигизмунда Августа: "О нравах татар, литовцев и московитян." Тут он критикует, не щадя своих соплеменников, вообще народные нравы Литвы, где большинство составляли русские православные. Как на первое зло народного быта Михалон указывает на неумеренное пьянство. Жители Литвы рисуются, как глубоко отравленные алкоголики. "Без водки и пива, которые они берут и в военные походы, они не выносят непривычной воды и гибнут от судорог и поноса." "Крестьяне, уходя с поля, идут в шинки и пируют там дни и ночи, заставляя ученых медведей увеселять себя пляской под волынку. Отсюда происходит то, что, истратив свое имущество, они доходят до голода, обращаются к воровству и разбою, так что в каждой литовской провинции за один месяц предают людей смертной казни именно за эти преступления, более чем во всех землях татарских и московских за 100 или двести лет... День начинается питьем водки. Еще в постели кричат: "вина, вина!" И пьют этот яд и мужчины, и женщины, и юноши на улицах, на площадях, а напившись, ничего не могут делать, как только спать. И кто раз привык к этому злу, в том постоянно возрастают страсть к пьянству." Другое социальное зло, очень распространенное по Михалону, это бытовое взяточничество. Мы уже видели примеры его, захватывающие и ступени трона. Третий характерный порок по Михалону - это жестокость господ к рабам, доходившая до пользования панским правом и смертной казни.

* * *

Не гонимая и сравнительно спокойно живущая русская церковь в литовско-польском государстве за это пол столетие, однако, чрезвычайно ослабела. Это произошло вследствие длительного действия "права подавания духовных хлебов - jus donandi." Вся иерархия и духовенство привыкли быть искателями и "заискивателями" у светских властей и панов своих мест со всеми последствиями такого искательства, с обмирщением, ослаблением воли к сопротивлению и с утратой своей свободы и достоинства. Грядущие испытания в борьбе с латинством уже не могли быть победоносно выдержаны.

Протестантизм в Польше и Литве.

Царствование Сигизмунда I (1506-1548 гг.) ознаменовалось в Европе началом реформации, проникшей в 20-х годах сначала в Польшу, а в 30-х и в Литву из Пруссии. Западная Пруссия была частью польской короны, а восточная была в ленной зависимости от Польши. Проводниками реформации были учившиеся во множестве в немецких университетах, особенно в Лейпцигском, юноши из Польши и Литвы. В Кенигсберге был основан университет специально для воздействия протестантства на Польшу. Гроссмейстер Тевтонского Ордена, Альберт, учредил там несколько кафедр на польском и литовском языках со стипендиями для поляков и литовцев. В Кенигсберге же печаталась и протестантская литература для Польши и Литвы.

Римо-католическая иерархия и клир, равно, как и русские, были на довольно низкой ступени богословской подготовки. Все были из людей, путем угодничества добивавшихся кормления у разных светских патронов. Всех их реформация застала врасплох. Сигизмунд I разразился запретительными мерами: 1) запрет ездить учиться в протестантские университеты; 2) запрет ввозить книги; 3) всех совратившихся подвергать действию законов об еретиках. Законы грозили смертной казнью и потому явно были неисполнимы по массе увлекшихся. Но... все это разбивалось о факт, что его собственный сын, Сигизмунд II Август, сам увлекся протестантством.

Сигизмунд II Август вел. князь Литовский с 1544 г. и король польский с 1548 - 1572 гг.

Он собирал протестантскую библиотеку и своим придворным проповедникам позволял проповедовать в протестантском духе. Для высшего общества это было знаком заразительной моды. Наступила фактически свобода для протестантского вероисповедания. Среди немецкого населения Польши распространялось лютеранство, а среди поляков, литовских и русских фамилий другая, не - немецкая форма протестантизма, а именно кальвинизм. Лютеранство несло идею господства государя. А польское общество жило идеями аристократической олигархии. Ему ближе был кальвинизм, как склонный к теократическому самоуправлению общин и к республиканизму. С Сигизмундом Августом были в личной переписке сами отцы реформации. Король переписывался с Лютером, Меланхтоном и Кальвином. Лютер открыто посвятил ему свой знаменитый перевод на немецкий язык всей Библии. Кальвин посвятил свое толкование на послание к евреям. Но король либеральничал, оставаясь по долгу своей короны, католиком. Другие аристократы столь исключительно не были связаны и массами переходили на сторону реформации, увлекая за собой зависимых от них слуг и население. Таков был, например, Виленский воевода и Литовский канцлер, кн. Николай Радзивилл Черный, двоюродный брат самой .королевы Варвары. Он учился заграницей и там принял в 1553 г. кальвинизм всей своей семьей. Обширный земельный магнат, он свое крепостное население, можно сказать, загонял в кальвинизм вместе с его ксендзами, с новым протестантским убеждением cujus regio, ejus religio**.** В самой Вильне на Бернардынской площади он воздвиг каменный кальвинистский храм. Подобные же храмы он воздвиг и в других своих владениях: в Клецке, Несвиже, Девалтове, Орше, Ивье, Шилянах, Кейданах, Брест-Литовске и др. Он вызывал из заграницы и ученых богословов и народных агитаторов и пасторов, каковым был, например, Симон Будный, русский родом и по языку.

Орудием протестантской миссии было общее просвещение и устройство школ. В самой столице Вильне Н. Радзивилл Черный открыл среднее учебное заведение - Коллегию с намерением преобразовать ее в университет. Коллегии также были открыты в Слуцке, Несвиже, Ковне, Витебске и на Волыни и низшие школы по другим городам и местечкам.

Польские литераторы в большинстве ушли в кальвинизм. Этой моде польский протестантизм обязан переводом на польский язык всей Библии, катехизиса Кальвина и др. вероучительных книг. Литовская и русская аристократия уже читала эту литературу и сама говорила на польском языке. В Несвиже и Брест-Литовске Николай Черный поставил обширные типографии, где и была напечатана первая польская Библия а 1563 г., посвященная открыто самому Сигизмунду Августу. Н. Радзивилл Черный умер в 1565 г., и дело его продолжал его двоюродный брат Николай Радзивилл Рыжий, родной брат королевы Варвары. Насколько велика была мода на протестантизм в литовской

аристократии, видно уже по той крайности, что перешел в протестантизм даже Киевский латинский бискуп Николай Пац. Из всех семисот числившихся в Литве латинских приходов к 1566 г. уцелела едва только одна тысяча католиков. В Жмудской епархии насчитывалось только 6 оставшихся в латинстве ксендзов. Зараза и пропаганда распространились и на русскую православную знать. Православные фамилии: - Ходкевичей, Воловичей, Сапег, Горских, Вишневецких и др. приняли протестантизм. В епархии православного митрополита (Новогрудское воеводство) числилось свыше 600 шляхетских православных семейств. Теперь осталось их только 16. Вся эта мода почти не касалась простого православного народа, там где не записывали его насильно. Поэтому для пропаганды и вербовки среди простого русского народа направлен был отступник от православия, пастор Симон Будный, учившийся в Краковском Университете. Он создавал и печатал литературу на русском языке. В 1562 г. в Несвиже он издал Кальвинов катехизис "для простых людей языка русского." Он же издал "Об оправдании грешного человека пред Богом" (конек протестантской догматики). Не без принятого тогда насилия обращали и католические и православные церкви в кирхи. В одном Новогрудском воеводстве в таком порядке Симон Будный разорил 650 православных церквей. Вскоре потом, спустя два-три десятилетия, почти все эти аристократы-кальвинисты уведены были в римо-католичество и через то потеряны и для православия и для русскости. Такая и несколько загадочная склонность в частности православных фамилий к переходу в протестантизм объясняется инстинктом сопротивления католичеству, как орудию полонизации и деруссификации. "Опротестантимся, чтобы не облатиниться и не ополячиться."

Но этот протестантский этап в дальнейшей истории этих русских фамилий увлек их на путь римо-католической реакции, а не к возврату в православие. Они поглощены были усилившейся, мощной римо-католической реакцией. Политика Сигизмунда Августа в результате уравновесилась на линии вероисповедного либерализма, свободного состязания вер, оплодотворявшего и самое латинство в сторону глубоких реформ. Там, в Европе, произошло обновление римской церкви на длительном Тридентском соборе, а здесь Польша прославилась во всей Европе, как страна свободы. Сюда бежали все гонимые, в том числе и новые протестантские еретики.

Еретики.

Еретики сбежались в Польшу, как в страну свободы. И с запада и с востока, из Московской Руси, самые крайние протестантствующие вожаки. Таковыми были братья Социны, Лелий и Фауст, которые отрицали божество Сына Божия, т.е. были антитринитариями XVI в., каковые и в наши дни существуют в Англим под именем унитариев (к ним принадлежал, напр., недавний британский премьер Чемберлен). Прибежавшие сюда же крайние московские протестанты - продолжатели жидовствующих, Феодосий Косой и Фома. Боевой мужицкий рационализм этих закаленных в гонениях лжеучителей имел свою особую заразительность и для православной народной среды в сравнении с бывшим непонятным вольнодумством барских кругов. И либеральные протестанты, испугавшись, не имея сил что противопоставить народному соблазну, сами психологически от либерализма перешли к консерватизму, а затем и к прямой латинской реакции. Сам князь Николай Радзивилл объявил богословскую войну еретикам, но его не поддержали окружавшие его пасторы. Из них Чехович, Верджиховский, сам Симон Будный бросились в крайность. Фаланга протестантская распалась. Староста Жмудский, Ян Кишка, потомок старой литовско-русской фамилии, получивший образование заграницей, богатый помещик, вступил во имя крайнего сектантства в борьбу с

кальвинизмом. Как богатый человек, он завел типографию для издания сектантских книг, нанимал учителей, отнимал у протестантов храмы для своей секты.

Довольно неожиданную поддержку получил этот сектантский протестантизм со стороны Московской Руси. Самородный русский протестантизм, объявившийся с конца XIV века, разгромленный в начале XVI в. и подспудно тлевший, не умиравший вплоть до смутного времени, в данную минуту привлек сюда в страну религиозной свободы упорных главарей его из Москвы. Там они были изобличены и томились на тюремном монастырском положении. Это был сосланный в Ферапонтово митр. Макарием Феодосий Косой и его товарищ, поп Фома. Последний заделался здесь в Полоцке пастором. Когда Иван IV взял Полоцк в 1563 г., то он отыскал Фому здесь и утопил его в Двине. В глубине Литвы и Польши во всяком случае московские беглецы-вольнодумцы нашли благосклонный приют у русских ополячившихся помещиков. По свидетельству кн. Андрея Курбского, который стал беженцем в Литве с 1564 г., антитринитарским еретическим учением заразилась "мало не вся Волынь." Русские персонажи рационалистического сектантства на русском языке пожали успешную жатву на разрыхленной протестантством почве. Известный полемист против ереси Косого, инок Зиновий Отенский, обобщает эту картину широкой формулой: "диавол развратил Восток Бахметом, Запад - Мартыном Немчином, а Литву - Косым." Для ответственных русских православных кругов здесь большой помощью оказалось появление в границах Литвы, кроме Курбского, также и знаменитого инока Артемия, искусственно привлеченного в Москве к процессу об еретиках. Курбский и Артемий, эти два книжных лица, представители Московской бесшкольной начитанности, появились здесь во благовремении и сыграли спасительную роль для укрепления малокнижного местного русского православия. Пол столетием позже, Киевский ученый Захария Колыстенский в его "Палинодии" так оценивает роль Артемия в Литве: "Преподобный инок, споспешествующему ему Господу, в Литве от ереси арианской и лютеранской многих отвернул, а через него Бог исправил и весь русский народ в Литве от ереси той."

Положительная сторона либерализма Сигизмунда Августа для православия.

Воспользовавшись религиозным либерализмом Сигизмунда Августа, православно-русская аристократия на Виленском сейме 1563 г. нашла благовременным получить от короля полную отмену Городельского постановления 1413 г. и всех других религиозно-государственных ограничений. Сигизмунд это сделал под искусственным флагом "широких объяснений" прежних узаконений: "И мы с панами радами нашими, принимая во внимание, что шляхетские роды своей службой вполне заслужили те привилегии, какие дарованы им Городельским постановлением; что не только последователи римской церкви, но и греческой, занимая при наших предках и при нас должности рад (сенаторов) и всякие другие, всегда выказывали на разных службах свою верность и усердие; и что Городельское постановление, направленное к некоторому унижению лиц, содержащих греческую веру и не получивших гербов, составлено так потому, что на Городельском сейме были не все, и особенно не было станов русских земель - определяем: отныне всеми привилегиями, дарованными литовской шляхте, должны пользоваться не только паны и шляхта римской веры, имеющие польские гербы, но равно и русского народа, лишь бы они были веры христианской. А также отныне на всякие должности вплоть до сенаторской имеют быть избираемы не одни последователи римского костела, но и все вообще дворяне христианской веры, литовцы и русские, каждый по своим заслугам и способностям. И ни один дворянин христианской веры не может быть устраняем от этих привилегий." Это, конечно, прямой вывод из принципа веротерпимости. Это не дарование

каких-то привилегий православию, а только акт о политическом равноправии. Формальное существование Городельского неравноправия грозило бы логическим ударом по равноправию и новоявленных протестантов. Поэтому ни единым словом не упомянутые здесь протестанты, конечно, весь свой политический вес положили на чашу весов в пользу православных. Их подписи, начиная с обоих Радзивиллов, стоят под этим актом. На Гродненском сейме 1568 г. Сигизмунд Август подтвердил и объявил, что этот акт веротерпимости не должен нуждаться в новых подтверждениях, а сохраняет силу навсегда. Таким образом, эта кажущаяся щедрость по отношению к православным была попутным выигрышем русской веры на фоне забот о свободе аристократии протестантской.

Православная иерархия в это бурное для религии время была не на высоте. Jus donandi - раздача "духовных хлебов" светскими инстанциями накопила в рядах духовенства множество элементов недуховных, корыстных. Типичным представителем такой среды явился

Митрополит Сильвестр Белькевич (1556-1567 гг.).

Это был богатый королевский "скарбник и ключник" в самой Вильне, по-нашему чиновник государственного казначейства, лично богатый человек, но не только богословски, но и в общем смысле едва грамотный. Он выпросил себе у короля Виленский Троицкий монастырь в управление с титулом "настоятеля," но с прибавкой: "пан Стефан Андреевич Белькевич." И вслед затем, еще при жизни митр. Макария, исхлопотал себе в 1551 г. новый акт на получение места Киевского митрополита и все время не принимал ни монашества, ни священного сана. Когда в 1556 г. митр. Макарий скончался, бывший скарбник официально объявлен "нареченным митрополитом, Стефаном Андреевичем." Лишь через полгода после этого он принял монашество и сразу, не проходя низших ступеней, быстро доведен был до посвящения в митрополиты. Такой человек в момент протестантского пожара всей Польши и Литвы воплощал собой неспособность и бессилие - понять все происходящее. Но, судя по тому, что он лично дружил с отступником от латинства, Киевским бискупом Николаем Пацем, можно думать, что он был не особенным ревнителем веры. Хотя у русских православных могло быть и злорадное сочувствие протестантизму, как врагу, смиряющему гордыню латинства.

Не будучи совсем богословом, Сильвестр был одержим интересами хозяйственными. Он брал подарки за поставления клириков. На него жаловались королю даже монахи Киево-Печерского монастыря за то, что митрополит присвоил себе лично монастырские земли.

Характерны для времени этого недуховного митрополита эпизоды грубой борьбы за власть и материальные интересы современных русских православных епископов, столь далеких от понимания и забот о православии, о грозящих последнему и реформационных и латинских опасностей. Эпизоды эти походят как бы на измышленную кем-то сатиру и карикатуру. Но это реальные плоды развращающего права "подавания духовных хлебов - juris donandi." Вот примеры.

В 1565 г., по смерти Владимирского (на Волыни) епископа Иосифа, королевская власть пожаловала Владимирскую кафедру почти одновременно двум претендентам: светскому шляхтичу Ивану Борзобогатому-Красненскому и Холмскому епископу Феодосию Лозовскому. Предусмотрительный Борзобогатый, не теряя времени, явился во Владимир, королевский чиновник "увязал" его к месту, и Борзобогатый оставил для управления

делами своего сына Василия. Таково было извращение понятий, что делами епархии законно управляет какой-то мальчик, сын своего светского папаши. То, что покупается за деньги, оно и перепродается. К Василию, занимающему уже епископскую Владимирскую кафедру, является другой королевский чиновник и предъявляет новый "увязчий лист." Так как место оказалось занятым, то Холмский владыка Феодосий Лозовский, располагающий тоже законным королевским полномочием, является через полторы недели уже достаточно вооруженным, чтобы взять в свои руки данную ему кафедру, поневоле manu militari. Феодосий привел 200 чел. конницы и 300 чел. пехоты с надлежащим вооружением, артиллерией из 9-ти пушек. Это был канун Воздвижения. Василий не выразил готовности уступить своего места. На другой день, это было 14 сентября, артиллерия Феодосия открыла огонь по архиерейскому замку и соборной церкви. Шесть раз ходило войско Феодосия на штурм замка. Наконец, подложен был огонь под стены. За целый день было много убитых. Здания и церковь повреждены снарядами. Пан Василий под покровом ночи бежал из осажденного архиерейского дома. Феодосий вступил в него победителем. Но Иван Борзобогатый-Красненский держал в руках законные королевские бумаги на обладание архиерейским местом и потому подал формальную жалобу на имя короля. Для разбора назначен суд. Судебный чиновник Иван Богухвал 12 октября явился в архиерейский замок в сопровождении нескольких слуг Борзобогатого-Красненского. Богухвал вошел в собор, чтобы по окончании утрени, вручить Феодосию вызов на суд. Узнав в чем дело, Феодосий, не беря в руки бумаги, прямо бросился с архиерейским посохом на одного из пришельцев и ударил его. Это было знаком начала битвы. Чужаков стали бить, топтать ногами и гнать. А Феодосий добавил: "если бы сам Борзобогатый был здесь, я велел бы его изрубить в куски и бросить псам." Богухвалу Феодосий заявил: "берегись и ты - грамота у тебя подложная, королевской подписи на ней нет." Тем дело на этот раз и кончилось. Победил Феодосий Лозовский. Королевская инстанция обещала дать удовлетворение Борзобогатому.

Другой инцидент. Луцкую епископию, по смерти епископа Никифора в 1564 г., король отдал опять светскому человеку, Марку Жаровницкому. Урядник ("врадник") пан Немецкий приехал в 1566 г. в Красносельский монастырь. В монастыре шла обычная жизнь. Игумен Богдан отслужил вечерню, вышел навстречу посланцу светского "владыки," и тот заорал на игумена: "зачем ты, пес, служишь вечерню, когда "владыка" не благословлял тебя служить?" Затем без разговоров пан Немецкий начал заушать игумена, который едва вырвался из его рук и без оглядки убежал. Но оказалось, что псевдо-владыка Марк Жаровницкий сам откупился от Луцкой кафедры, и королевская власть в 1567 г. отдала Луцкую кафедру в свое время обиженному, пану Ивану Борзобогатому-Красненскому. А он три года правил Луцкой епископией, оставаясь светским человеком, и только после этого "вынужден" был принять сан, чтобы не лишиться этого "хлеба духовного."

Митр. Сильвестр Белькевич скончался в 1567 г. На его место еще с 1565 г. испросил у короля себе документ "храбрый" Владимирский епископ Феодосий Лозовский. Но... не был избран, и в митрополиты прошел и поставлен в 1568 г. епископ Пинский и Туровский Иона III Протасевич.

Иона III Протасевич (1568-1576 гг.).

Иона происходил из мелкого русского дворянства. Был уже достаточно стар и был неспособен влиять на ход церковной жизни, захваченной после бури протестантизма мощным и победным наступлением в Польше и Литве римо-католической реакции.

Литовская государственная уния (1569). Римо-католическая реакция. Иезуиты в Польше.

На Тридентском соборе (1545-1563 гг.) римо-католическая церковь оправилась от удара, нанесенного ей реформацией, "почистилась" и окрепла. Католичество вновь выступило на бой и начало отбирать потерянные позиции. Авангардом его армии стал иезуитский орден, который приведен был в Польшу в 1564 г., а в Литовскую Русь через 5 лет, в 1569 г. Это был год Литовской государственной унии с Польшей. Борьба Литвы с Польшей была исконной. Она продолжалась и после личной унии корон через брак Ягайла Литовского с Ядвигой Польской в 1386 г. Для русского и православного элемента эта борьба имела благоприятные последствия, охраняя его от быстрой полонизации и латинизации. Идеал Польши был как раз обратный: - соединить Литву с Польшей в единое монолитное государство и поглотить все литовское и русское в польском море. При жизни Сигизмунда I Литва потребовала, чтобы он сына своего, Сигизмунда II Августа, дал на Литву великим князем. Он это сделал в 1544 г. Но по смерти Сигизмунда I Польша потребовала, чтобы Сигизмунд II Август опять стал Польским королем, во-первых, и вместе Литовским великим князем, во-вторых. Но поляки продолжали быть в тревоге. Этот последний Ягеллон оставался бездетным. Для поляков была опасность, что с его смертью порвется союз Литвы с Польшей. А потому торопились, чтобы Сигизмунд II привлек Литву в полную унию с Польшей, слив их навсегда в одно государство - Польское. Панство литовско-русское этого не хотело. И Сигизмунд II Август сам стал опасаться, что иначе, пожалуй, Литва-Русь действительно уйдет под Москву. И потому он перешел на польскую программу. Как эту зависимость от Польши ощущали русские паны, видно из слов князя Николая Радзивилла к королю: "теперь Литве грозит двоякая беда: с одной стороны меч неприятельский (война с Москвой), с другой (от Польши) - "аркан вечной неволи." На варшавском сейме 1564 г. король объявил, что, как государь Ягеллонова дома, он отрекается от своих прав на княжество Литовское в пользу Польской короны. Затем после длительной подготовки, в 1569 г. был назначен на 10-е января в Люблине съезд для формального заключения "унии" двух государств. Съезд тянулся до июля с большой борьбой и давлениями на русско-литовское панство. Наконец, сопротивление было сломлено, и русские приведены были к присяге на унию. При составлении "привилеев" на каждую область, русские православные паны вносили статьи о том, чтобы русские православные были там с одинаковыми правами с римо-католиками и чтобы русский язык был по-прежнему во всех литовско-русских землях языком государственным (в судах, законах и актах). На этом русские и продолжали настаивать до конца XVI в. Например, в 1576 г. все паны воеводства Брацлавского писали королю Стефану Баторию, что к некоторым из них недавно из королевской канцелярии присланы бумаги не на русском, а на польском языке, и просили, чтобы впредь бумаги были изложены по-русски. Но после Люблинской унии условия борьбы за русскость и веру стали принципиально труднее. Знаменательно, что король Сигизмунд Август уже в последний день Люблинского съезда 1569 г. оказал: "Теперь, когда на съезде утверждена политическая уния, я хочу подумать о восстановлении единства по вере, единства религиозного, т.е. господства единой римской церкви." Это было плохим предзнаменованием. Уже в 1564 г. на короля наседал папский нунций, посланный сюда специально для борьбы с протестантством с предложением - ввести в Польшу иезуитов. Орден только что был основан и утвержден папой Павлом III в 1540 г. А в 1569 г., на основе совершившейся политической унии, бискуп Виленский Валерьян Протасович уже встречал иезуитов, приглашенных им в Вильну. Богатый бискуп отдал иезуитам три дома, а в придачу к домам и деревни с их хозяйственными доходами. Все это для активной постановки дела народного просвещения и именно церковного просвещения. Первейшей

задачей иезуитов было возвращение в лоно римской церкви соблазненных протестантством высших классов народа. Главные средства для этого: - школа, литература, проповедь, исповедь и богослужение. Прежде всего, школа. Иезуиты начали с учреждения "коллегий," т.е. средних школ. В польских городах были уже открыты две коллегии. Здесь, в Литве в 1570 г. открыта коллегия в Вильне. Школьное дело ведал Станислав Варшевицкий, окончивший Виттенбергский университет, по окончании которого он был секретарем польского посольства и посланником в Германии от лица Сигизмунда Августа. В 1567 г. он вошел в иезуитский орден. В открытую в Вильне коллегию приток учеников был поначалу незначительный. Протестанты имели уже свои школы. У католиков тоже были свои. Православные воздерживались отдавать детей в чужие школы. Но всех победил новый притягательный прием. Иезуиты предложили школу всем бесплатную, и эта жертвенность победила. Старшее поколение всех исповеданий было привлечено иезуитами, открывшими двери своих коллегий для публичных споров о вере. Сначала протестанты, увлеченные здесь до этого времени своими успехами, сами явились к иезуитам для споров, но иезуиты пожелали сделать споры широко публичными. А протестанты, испытав после первых же встреч их силу, уклонились от состязаний широко публичных. Тогда иезуиты все-таки развернули практику таких публичных состязаний, взяв на себя роли совопросников и за отсутствующих протестантов. Тем невыгоднее бывало для побиваемой и струсившей протестантской стороны.

Старым испытанным средством иезуитского влияния на общество была церковная проповедь на богослужениях. Протестантизм сводил почти все богослужение к проповеди. Римо-католический культ отводил проповеди свое уставное место. Чтобы состязаться с протестантством, нужно было только это место надлежаще использовать. И вот засияли в Вильне новые светила такой церковной проповеди. В костеле св. Яна Станислав Варшевицкий потрясал народ проповедями, заставлявшими по временам массу плакать и каяться. Другим светилом проповеди здесь оказался доктор философии и красноречия Петр Скарга (1575 г.).

Кроме слова, иезуиты показали себя добродетельными и в делах. В 1575 г., по случаю смертоносной эпидемии, отцы иезуиты самоотверженно входили в дома и семьи не только для духовного утешения, но и для медицинской помощи, как братья милосердия.

Правильно оценивая религиозную значительность действующих среди русских православных их церковных братств, иезуиты решили противопоставить им здесь серию своих латинских братств. По плану Петра Скарги, в 1575 г. учреждено братство Тела Христова, увлекавшее народ пышными процессиями. Действие одной из таких процессий в 1586 г. было так сильно, что многие родители взяли своих детей из школ протестантских и отдали в иезуитские, а 300 человек из взрослого населения, преимущественно протестантов, перешли в католичество.

В 1586 г. образовалось другое братство при костеле св. Яна, sodalitas Mariana, братство св. Девы Марии, распространившееся по всей Польше. В 1588-1589 гг., во время смертоносной эпидемии создалось "Братство милосердия Господня." При этом одних православных обратилось в латинство 65 человек.

Благодаря всей этой активности, иезуиты быстро одержали над протестантством ряд больших побед. У кардинала Гозия родной брат его Ульрих был упорным кальвинистом. Станислав Варшевицкий обратил его в католичество. Маршалок литовский, Ян Иеронимович Хоткевич, по семье православный, но стал протестантом в Виттенбергском университете. Еще там он познакомился со Ст. Варшевицким. Борясь с ним идейно здесь

в Вильне, Хоткевич устроил в своем салоне ряд диспутов, пригласив с своей стороны лучших кальвинистских богословов и пригласив с, другой стороны, Варшевицкого с его собратьями-иезуитами. На домашнем диспуте об Евхаристии спор длился в нескольких заседаниях иногда в течение пяти часов. В конце концов сам Хоткевич признал победу латинской стороны и сам смело перешел в латинство. Вскоре умер в 1565 г. столп протестантизма, князь Николай Радзивилл Черный, оставив наследниками четырех сыновей: 16, 9, 7 и 6-ти лет. Все крещены в реформатстве, сдавались в протестантские школы и затем намечались к прохождению в Лейпциге реформатской Академии. Но эта программа воспитания не удалась покойному родителю даже в применении к его первенцу. За последним иезуиты устроили своего рода педагогическую слежку и погоню. И в Лейпцигской Академии, и во время его путешествий по Европе и Италии, иезуиты приставили к нему ряд интеллигентных спутников, влияние которых оказалось весьма действенным. Когда Николай Радзивилл вернулся, по окончании своей науки и своего образовательного путешествия, то Петр Скарга встретил его и сорвал с протестантского дерева, как созревший плод: принял его обратно в латинство в 1574 г. Второй сын, Юрий, вернувшись из Лейпцига, нашел у себя в родительском доме, где уже водворился его старший брат, полную религиозную перемену. Ему здесь открыли лестную перспективу: - сразу же стать не только римо-католиком, но и епископом Виленским. 19-летним юношей он уехал в Рим и там облачен был в епископскую тиару. Третий и четвертый братья последовали за старшими братьями.

Дети православных семей через воспитание в римо-католических школах тоже в большинстве олатинивались. Папский легат Антоний Поссевин сам видел русских детей и студентов, и богатых и бедных, как в Виленской Академии, так и в Ярославской коллегии и Оломауцкой семинарии.

Протестанты буквально были напуганы педагогическими и пропагандистскими успехами иезуитов. Они стали собираться на свои соборы и думать крепкую думу. Но ничего не могли придумать. У них не было в запасе ни учености, ни ораторских талантов, ни привлекательного культа, ни церемоний и процессий. До сего времени сила протестантов была в: 1) в психологической новизне моды; 2) в поощрительном покровительстве короля и в 3) конституционной возможности захвата власти в сенате.

В 1563 г. Сигизмунд Август отменил, по ходатайству протестантов, старое Городельское запрещение - занимать высшие должности не католикам. И в сенате (Раде) у протестантов получилось большинство. Но на сейме все-таки большинство оставалось за католиками. По смерти Сигизмунда Августа в 1572 г., при бездетности его, пришлось бороться за нового, удобного для протестантов короля. На конвокационном съезде в Варшаве (1573 г.) по вопросу, где и когда избирать короля, протестанты заявили, что они не будут избирать, пока не будет обеспечена свобода совести. Они вынудили внести это условие в текст присяги будущего короля. Между прочим, а числе кандидатов на польский престол на этот раз фигурировало и имя Ивана IV Грозного Московского. За него была значительная православная партия. Но эта кандидатура, при неизменности вероисповедания, была, конечно, на деле только выборным приемом для внесения в конституцию формулы свободы совести. Победила кандидатура брата французского короля. Это был Генрих Анжуйский, яркий католик и участник Варфоломеевской ночи. И все-таки и он должен был присягнуть (1574 г.) началу свободы совести. Акт этой присяги в дальнейших столетиях все время цитировался как опорный пункт всеми диссидентами Польши, при защите их религиозной свободы и их гражданского равенства.

Генрих через несколько месяцев покинул Польшу. Умер его брат, король Франции, и Генрих занял его место с именем Генриха III. На новых выборах выдвинулся в польские

короли венгерский румын, воевода трансильванский Стефан Баторий (1574-1586 гг.). Выборные слухи представляли его протестантом. На самом деле он был католик, хотя и толерантного настроения. Как поклонник просвещения, он дорожил просветительной активностью иезуитов. Преуспевая в победоносном расширении границ Польши, Стефан Баторий высоко ценил школьную силу иезуитов ради полонизации вновь завоеванных областей По отнятии в 1579 г. Полоцка от русских и в 1582 г. Риги от немцев, Стефан немедленно открыл там иезуитские коллегии, как он говорил, для смягчения грубых нравов в этих местах. Виленскую коллегию в 1573 г. Стефан преобразовал в Академию (Университет), даровав ей право на раздачу ученых степеней бакалавров, магистров и докторов "свободных наук" (artium liberalium), философии и богословия. В следующем же 1579 г. он сравнял Виленскую Академию с Краковской. Коллегии размножались и по другим городам Литвы и Руси, даже в Холмщине и Галичине. В школах учились наряду с католиками и протестанты и русские православные, ибо школа была бесплатной (!). Науки преподавались светские. Вероисповедание не задевалось. Поэтому резкого протеста против этих школ и не могло раздаваться со стороны православных. Когда появился на Литве из Москвы князь Андрей Курбский, он должен был ради интересов просвещения отнестись к этому весьма терпимо. Княгиня Чарторыйская письменно сообщала Курбскому, что ее сын, воспитываемый в страхе Божием и в "правоверии праотеческом" и имеющий интерес к свешенному писанию, просится для продолжения своего образования в Вильну к иезуитам. Курбский отвечает: "намерение твое похвально. Но не хочу от тебя утаить, что многие родители, как княжеских родов, так и шляхетских и честных граждан, отдали было туда своих детей для обучения свободным наукам. А иезуиты, еще не науча их, едва не всех, в их неразумном возрасте, своими хитрыми внушениями отлучили от правоверия и перекрестили в свое полуверие. Например, сыновей князя Крошинского и других. Потому многие отцы опять отобрали от них своих детей. Иезуиты ненавистники и великие противники нашему правоверию. И называют четырех патриархов восточной церкви схизматиками, т.е. раскольниками, между тем как сами-то они и суть настоящие схизматики с их папой и со всеми кардиналами."

Тип иезуитских школ для нас интересен еще и в том отношении, что после некоторого православного сопротивления их типу и традициям, как раз на их родине в Литве, в XVII в. в Киеве и через Киев на Москве их тип стал прототипом всего строя русской духовной школы, которая почти до третьей четверти XIX в. продолжала с запозданием их копировать.

Образование было схоластическое, т.е. формальное: язык и логика. Это - длительная пропедевтика к богословской науке, которая для подавляющего большинства так и оставалась недостигнутой. Без конца изучалась латинская грамматика и стилистика, называвшаяся риторикой. Научались читать, говорить и писать по-латыни прозой и даже стихами, скверными конечно. Математики было мало. Истории не было совсем. Но изучалась так наз. "eruditio," т.е. хрестоматия литературной всякой всячины для уснащения ораторских речей и проповедей.

Дисциплина молитвы была требовательная. Ежедневные чины богослужений и разные духовные экзерциции, "штудирование" аскетической и назидательной письменности. Конечно, были и даровитые выученики этих школ, были и заряженные фанатики, но были и просто попугаи, всю жизнь говорившие с чужого голоса. Были подневольные, тупевшие от словесной науки и, может быть, годные для математики или прикладных знаний. Учителя бессильно озлоблялись и клеймили их латинской поговоркой: arinus asinorum - in secula seculorum.

Школа была средством латинизации детского поколения. Для агитации среди русских взрослых откровенно была поставлена на очередь дня казавшаяся верхом практической мудрости все та же идея унии. Иезуит Петр Скарга уже через четыре года по прибытии в Вильну издал на польском языке знаменитую, широко известную книгу: "O jednosci kosciola Bozego i o grzeckem od tej iednosci odstapieniu..." (1577 г.). В предисловии Скарга пишет: "когда я по обязанности и ради святого послушания произносил здесь в Вильне несколько проповедей об этом предмете, многие из лиц греческого закона прислушивались к ним, а некоторые сочли нужным, чтобы я все это изложил на бумаге и для печати." Посвящено сочинение князю Конст. Конст. Острожскому, главе местного православия. Но общая атмосфера была такова, что уже старший сын самого князя Конст. Конст-ча, Януш, находясь на службе в Германии в военном посольском агентстве, при дворе императора Максимилиана II, был обращен иезуитами в латинство. Программа Скарги не отвлеченная, а конкретная. Призыв к исполнению того, что уже создано Флорентийской унией. Остается только выправить вывих и вернуться на правый путь унии. По Скарге, русским остается принять самые маленькие исправления в вере, признать только: 1) главенство папы и 2) все члены римской веры; 3) а греческие русские обряды, непротивные вере(!), остаются нетронутыми. Как же все-таки произвести этот переворот? Программа подготовки такова: "Очень бы нам помогли совещания, дружеские и товарищеские встречи с русскими владыками и с панами греческого закона. Если бы мы сами были внимательны, давно бы взяли в свои руки русские школы, пересмотрели бы все русские книги и имели бы своих единоверцев, опытных в славянском языке. Следовало бы переводить для русских на польский или прямо на русский язык полезные для этого сочинения, чтобы русские сами могли яснее увидеть правду. Хорошо было бы командировать наших ученых к главнейшим панам русским, чтобы они показали русским заблуждения их веры. Очень важно было бы, чтобы паны закона русского, а вместе с ними и митрополит с владыками, составили свой сеймик и пригласили на него и наших ученых, которые лицом к лицу могли бы сказать им нужные слова." Книга Скарги написана красноречиво, с исторической ученостью и могла производить на русских серьезное впечатление. К сожалению, у православных в этот момент не было людей ученых. Князь К. К. Острожский, за неимением своих, обратился к чужому возражателю, и при том к крайнему еретическому противнику римо-католиков, к русскому социнианцу, Мотовиле. Мотовила набросал свои возражения, а князь Острожский отослал этот материал на отзыв кн. Андрею Курбскому. Курбский с осуждением вернул книгу Мотовилы, но признал неотложность создания литературы со стороны православных. Он сам взялся за перо и набросал ряд полемических листовок. Послал их к кн. Чарторыйскому с припиской: "давай тот лист читать и списывать правоверным, ибо в том нужда." Сам Курбский принялся писать историю Флорентийского собора не в латинском, а в своем восточном греко-русском освещении. Книгу Скарги русские ревнители предавали сожжению. Но школьных и литературных средств на русской стороне было мало: и пренебрегать полемическим сотрудничеством протестантов было нельзя. Параллельно единому фронту с протестантами в защите политического права свободы совести, намечался и некоторый единый фронт в защите веры. Вместе с протестантами русские отстояли вероисповедную свободу на сеймах: Виленском 1563 г., Гродненском 1568 г. и Варшавском 1575 г. Курбский упрекал Острожского за держание им при своем дворе Мотовилы, но тот не знал, где добыть других грамотных людей. Когда Курбский прислал свой перевод беседы Иоанна Златоуста о вере, надежде и любви, то Острожскому захотелось перевести ее на более доступный большинству польский язык, и он не нашел другого переводчика, как только социанина, одного из товарищей Мотовилы.

В 1576 г. митр. Иона III Протасович уступил по старости свое митрополичье положение светскому шляхтичу: Илье Иоакимовичу Куче.

Илья Иоакимович Куча. (1576-1579 гг.).

Король Стефан Баторий дал свое согласие. Илья принял сан епископа. Спустя полгода в 1577 г. Иона скончался. Король отправил к патриарху КПпольскому Иеремии II представление об утверждении митр. Илии, за что, писалось в предисловии, "обычную благодарность от нас, как и от предков наших, вы получите." Утверждение получено, но в 1579 г. Илия умер. На место его, по соглашению с властями, был избран, т.е. стал "нареченным," опять светский человек из панов Галицких Онисифор Девоча.

Онисифор Девоча (Девочка) (1579-1589 гг.).

К соблазну православных он был двоеженец, т.е. женатый второй раз, что стало нередким при праве патроната. Онисифор был очень маленьким человеком, сравнительно с выраставшими в своем значении текущими событиями.

Русское православное просвещение.

Встал остро вопрос о спасении православия средствами своего просвещения - школы, науки, книжности. И надо признать, что в этом отношении вначале духовенство не сделало ничего. Патронат настолько понизил его интеллектуально и морально, что оно не проявляло даже простого непросвещенного фанатизма. Дело начали и провели миряне: аристократия и горожане. В их среде в 1570-х годах мы наблюдаем явный подъем религиозно-национальных интересов и ревности о православном просвещении.

Школы элементарной грамотности не исчезали у русских при церквах. Члены причта учили в них только чтению и молитвам. Часослов и Псалтырь - вся наука. Дворянство училось у иноверцев. Даже появление протестантства, которое не прозелитствовало среди православных, не толкнуло еще русских подумать о повышении типа своих школ. Только приход иезуитов, да еще волна польской моды после Люблинской Унии 1569 г., заставили более чутких русских националистов испугаться своей беззащитности.

Откуда было православным взять науку, чтобы не отравиться заразительной латинской или протестантской пищей? Стихия греческая, равно как и московская, были родственными по православию. И потому, несмотря на скудость и скромность их технических средств, теперь их охотно использовали. Судьба послала юго-западной Руси в это время просвещенных беженцев со стороны Москвы. Осужденный на соборе 1554 г. по делу ереси Башкина и Косого, бывший Троицкий игумен Артемий обосновался здесь в городе Слуцке в Троицком монастыре у Слуцких князей Олельковичей. Он и устно, и через письма ко многим вопрошавшим его, воевал с ересями. По свидетельству почти его современника, Артемий "в Литве от ереси арианской и лютеранской многих отвратил, а через него Бог соделал то, что и весь народ русский в Литве не испортился от этих ересей." Артемий хлопотал пред князьями Четвертинскими, Зарецкими и др., чтобы устроены были православные школы для настоящего научного просвещения.

И другой светский беженец из Москвы, кн. Андрей Курбский, в дружбе и согласии с Артемием, героически заработал здесь на поприще создания православной русской науки. Курбский и Артемий путем личной переписки вернули многих панов русских из сетей протестантства и латинства. Курбский с особой настойчивостью агитировал за создание православной школы и литературы. Он поставил себе задачей - дать русскому православию а) науку греческих отцов церкви, б) добыть их с Востока и в) перевести на церковно-славянский и русский язык. А без этого вооружения не попадаться под воздействие искусной латинской пропаганды. Один из членов городского управления Вильны, бурмистр Кузьма Мамонич, был содержателем славянской типографии. Ему пишет Курбский: "Советуйте нашим, чтобы они без ученых с нашей стороны не сражались с иезуитами и не ходили к ним на их поучения," и еще раз повторяет: "снова прошу, чтобы наши не ходили к ним часто на их поучения без наших знатоков." Курбский усиленно собирал средства и хлопотал о добыче и привозе с Востока как древнегреческих отцов церкви, так и полемических сочинений против латинства поздних греческих писателей. Удалось достать в оригинальном тексте, в западных же изданиях того времени, но частично и в рукописях, творения: Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина. Для истории церкви добыта История Никифора Каллиста с приложениями в латинском переводе основных древних историков- Сократа, Созомена и Феодорита под заглавием Historia Tripartite. Сам Курбский на старости лет сел за латинскую грамматику, изучил ее и дальнейшее ее продолжение - риторику и диалектику. И родственника своего, кн. Михаила Оболенского, уже женатого, уговорил пройти систематическую высшую школу. Тот три года провел в Краковском Университете и два года в Италии. По возвращении он нашел себе сотрудника в лице другого православного любителя просвещения, молодого Амвросия, которого он характеризует как "в писании искусного и верха философии внешней достигшего." Немедленно Оболенский с Амвросием начали переводить греческих отцов с латинского текста, подбирали полезные выдержки и цитаты и рассылали их по знакомым. Целиком переведены были только две книги: Иоанна Дамаскина, его Богословие и Диалектика. Кн. К. К. Острожский добыл с Афона уже в славянском переводе два полемических сочинения против латинства: Григория митрополита Солунского и Нила, тоже митрополита Солунского. Когда эти трактаты дошли до Курбского, он пришел в восторг и писал виленскому Козьме Мамоничу: "Не ужасайтесь софизматов иезуитских, но стойте твердо в православной вере и будьте бодры и трезвлены. Пусть они выдали книжки против нашей церкви, прикрашенные языческими силлогизмами и превращающие апостольскую теологию. Вот, по милости Божией, нам подана в помощь книга от св. горы и принесена как бы рукою Божиею. В этой книге не только нынешние иезуитские дудки, но все силлогизмы, измышленные их папою, кардиналами и выше небес превознесенным их богословом Фомою и ядовито изрыгнутые на Восточную церковь, опровергнуты ясно и полно. Советую вам прочитать это мое письмо всему собору Виленскому, мужам в правоверных догматах стоящим, да возревнуют ревностью Божиею о праотеческом родном своем правоверии. Наймите доброго писаря, возьмите ту книгу у пана Грабурды или у меня и, списав ее, читайте прилежно."

Неясно, пытался ли сам Курбский устроить здесь регулярную школу, но есть косвенные данные. В духовном завещании одного русского пана Загорожского читаем строки, чтобы дети его были отданы в школу кн. Курбского. Значит, по меньшей мере, хотя бы школа полу домашнего типа была уже организована.

Так обрисовывается исторический факт, что сама бедная в это время в школьном деле Москва превзошла все-таки своей духовной энергией юго-западную Русь. Веком позднее мы из киевщины заимствовали организацию школ на Москве. А в XVI в. соотношение Киева и Москвы в школьном деле было еще обратное. Как это ни покажется с первого

раза парадоксальным, но и в другом просветительном моменте, - в типографском издательском деле, "отсталая" Москва оказалась передовой по сравнению с русской Литвой. Хотя здесь в Литве книгопечатание славянское и русское уже началось, но по масштабу и значительности печатной продукции опередили Литву деятели московского происхождения. Мы имеем в виду переселение сюда московского первопечатника, диакона Ивана Федорова, и его сотрудника, Петра Тимофеевича Мстиславца. Бунт черни разгромил их типографию в Кремле и побудил бежать из неблагодарной родины в русскую Литву. Здесь они обосновались у литовского гетмана Григория Алексеевича Хоткевича в его имении в Заблудове. Сюда перевез и здесь развернул Иван Федоров ту самую типографию, в которой он на Москве напечатал первопечатные Евангелие и затем Апостол. Прежде первопечатной книгой считался Апостол. Здесь, в Заблудове первой печатной книгой вышло в 1569 г. "Евангелие Учительное" (по рукописи XIV в.). Это собрание святоотеческих слов и поучений на воскресные и праздничные дни. Затем он напечатал здесь Псалтырь и Часослов (1570 г.). По смерти своего мецената, гетмана Хоткевича, Иван Федоров с этой типографией перебрался во Львов и там напечатал в 1574 г. Апостол. Но обеднел и заложил типографию еврею (1579 г.). Типография эта впоследствии была выкуплена у еврея Львовским Братством. Петр Тимофеев из Заблудова перешел в Вильну и там печатал книги в русской типографии Мамоничей. А разорившийся Иван Федоров из Львова вызван был в Острог князем К. К. Острожским, задумавшим напечатать первую русскую (славянскую) Библию во вновь заведенной им типографии. Это - знаменитая Острожская Библия, которая вернулась потом в Москву, ибо и здесь в Литве она печаталась при содействии Москвы путем посылки рукописей. Так юго-западная Русь отблагодарила Москву за своевременную помощь ей в деле церковного просвещения.

Собственно "русское" книгопечатание появилось значительно раньше Москвы, еще в самом начале реформации, руками русского же человека, Григория Скорины. Он был родом из Полоцка. Проходя школу в Праге, он стал латинянином и принял имя Франциска. Однако остался патриотом своего народа и переложил библейские книги Ветхого Завета на разговорное западнорусское наречие и сумел напечатать эту Библию в Праге. Это так называемая "Русская Библия." С переездом в Вильну, Скорина напечатал еще и Апостол и Следованную Псалтырь на деньги православных виленских купцов. Православные виленцы ценили в своем земляке-католике его русский патриотизм. Да Скорина и был "плохим католиком." Этот эпизод коллаборации православных с "особенным" римо-католиком имел место еще до Люблинской унии и до появления иезуитов. Позднее это стало уже немыслимым.

Восточно-греческий источник просвещения для Западной Руси был не обилен, но он, однако, существовал. Сношения с греками были довольно частые. Много греков купцов жило в юго-западной Руси. Греки сами поддерживали свое просвещение уже при помощи школьных образцов западных. Но в основе школьной традиции продолжала лежать общая церковно-античная традиция. От античности продолжала школа иметь две ступени, так называемые trivium и quadrivium. В тривиум, буквально "трехпутие," входили: грамматика, риторика, диалектика. В "квадривиум" - музыка, астрономия, арифметика, геометрия. На этом основании могла быть построена своя национальная средняя школа. Нужны были только средства, чтобы достать греческих учителей. Честь открытия первой такой школы принадлежит кн. К. К. Острожскому. В своей русскости и православности он, можно сказать, был реставрирован кн. Андреем Курбским. Сам К. К. Острожский был под влиянием и протестантизма, и римо-католичества, и подумывал о добросовестной унии. Дети его ушли в латинство. Курбский вдохновил князя на дела религиозного православного просвещения. Из этих предприятий князя самые знаменитые это - 1)

печатная Острожская Библия 1581 г. и 2) тогда же открытая Острожская православная школа.

Острожская Библия 1580-81 г.

Это первая печатная Библия во всем православном восточном мире, как такой же первой для всего Востока рукописной (еще до появления печатного станка) явилась Библия 1490 гг., созданная архиепископом Новгородским Геннадием, как ценнейшее орудие борьбы с ересью жидовствующих. В этом предприятии собирания и овладения всем аппаратом Священного Писания - русские на четыре столетия опередили всех своих православных собратий. При этом даже первая печатная Библия греческого текста in folio напечатана в Москве только в 1821 г. по инициативе Русского Св. Синода, на средства, ассигнованные двумя богатыми греками - патриотами, братьями Зосимадами. Это издание впервые сделало общедоступным греческий текст LXX для всех русских духовных школ. А вслед за этой инициативой и сам Синод новоявленной после восстания 1821 г. Элладской церкви решил "перепечатать" эту московскую греческую Библию, что и было для греков осуществлено богатым английским издательством SPCK ("Society for Promoting of Chrisian Knowledge") В 1843-1850 г.

Такая ранняя заинтересованность в овладении полным библейским текстом явилась на Руси в XV веке под давлением ереси жидовствующих. У архиеп. Геннадия в Новгороде оказался под рукой по тогдашнему ученый латинский богослов, "брат-славянин" хорват Вениамин. Вениамин и перевел для Геннадия ряд библейских книг, ненайденных ни в славянском тексте, ни в греческом оригинале - с доступного ему латинского текста Вульгаты. Вениамину были известны и отдельные части славянских переводов, сохранявшиеся в оболочке большинству наших русских книжников неизвестного глаголического письма. Специалисты находят у него следы влияния глаголических текстов. Своим доморощенным переводчиком с латинского у Геннадия был москвич Димитрий Герасимов, по службе посольский дьяк. Он был очень добросовестен. Не имея под рукой достаточного справочного лексикона, он даже оставлял отдельные слова без перевода. Так, в переводе с латинской Вульгаты мы получили в состав Библии впервые следующие книги: I и II кн. Паралипоменон, I, II и III кн. Ездры, Неемии, Товита, Иудифь, I и II кн. Маккавеев. III-я Маккавеев не попала в состав Геннадиевой Библии. В книге Есфирь переведены первые две трети (главы 5-10 по счету Вульгаты) с еврейского оригинала. Это была работа переводчика родом из Руси Литовской, о чем говорят полонизмы в его языке. Он был, очевидно, увлечен ересью жидовствующих, но доверие, оказанное его работе и Геннадием и Вениамином, свидетельствует, что он ушел из среды еретиков.

До нашего времени сохранились 4 списка Геннадиевской Библии: 2 в Библиотеке Москов. Духов. Академии, 1 в Московской Синод. Библиотеке и 1 в СПБ Император. Публич. Биб-ке.

За этим текстом и послал кн. Острожский в Москву к царю Ивану IV, и тот дал его. Этот московский текст и лег в основу издания и навсегда окрасил собою церковно-славян. Библию.

Достал кн. Острожский "и много других Библий, различных письмен и языков." Посланы были искатели библий и "в римские пределы" и в Грецию, на о. Крит и в КПль. У греков

просили "самых исправных и проверенных текстов Библии," а кроме того и "людей, наказанных (т.е. ученых) в писаниях эллинских и словенских."

В результате этих просьб, кроме библейских списков, действительно приехали в Литов. Русь и школьно подготовленные лица, в числе их и знаменитый Кирилл Лукарис, профессор открывающейся Острожской школы. Отыскался и местный человек, прошедший польскую школу, знавший и греческий язык, один из городских правителей г. Каменец-Подольского - Данило Герасимович Смотрицкий, 1-й ректор Острожской школы. К ним надо причислить и Московского беженца типографа, диакона Ивана Федорова, знавшего в какой-то мере греческий язык. Составилась довольно грамотная комиссия для издания Библии.

К руководству приняли текст LXX, казавшийся им наиболее совершенным и близким к славянскому Геннадиеву тексту. Детальные справки (В. Лебедев Слав. перев. кн. I Навина СПБ 1890 г.) показывают, что греческий текст брался из парижского издания его в типографии Aldo Manucci (Альдо Мануччи - итальянец) и из Комплютенской (Alcala) Полиглоты кардинала Ксименеса.

Книги, переведенные ранее у Геннадия с латинского языка (1 и 2 Парал., 1 и 2 Ездры, Неемии и Премудрости Соломона), переведены **вновь с греческого** LXX: Есфирь и 1 и 2 Макк. то **вновь переведены, то отчасти сплошь поправлены** тоже с греческого текста LXX. Товит, Иудифь и 3 Ездры оставлены в переводе с латинской Вульгаты.

Таким образом, текст Острожской Библии сильно приближен к **греческому тексту** LXX в сравнении с Геннадиевским оригиналом.

Но влияние Вульгаты все же осталось еще большим. Разделение на главы было удержано по Вульгате, что соответствовало еврейскому тексту. Например, в конце книги Притчей 29-31 гл. расположение глав резко отличное от греческого текста. Дополнения во многих главах кн. Пр. Иеремии взяты с Вульгаты. Вообще правили большею частью текст по Вульгате и по Чешской Библии.

Менее всего изменяли текст, привычный для слуха, в Псалтыри, Евангелии и Апостоле. Эту практически нужную часть Библии отпечатали, прежде всего, в 1580 году, по словам предисловия, "яко первый овощ от дому печатного." В том же году вышло и 1-е издание всей Библии, но 2-е, более распространенное в библиотеках, вышло 12 августа 1581 г.

Это первая печатная Библия, данная русским миром всему православному славянскому миру и живущая у нас до сего дня, ибо Московская первопечатная Библия 1663 г. была перепечаткой Острожской Библии с очень малыми поправками, главным образом, в правописании. Патриарх Никон был недоволен этим изданием. И даже после него московское соборное определение 1674 г. решило "переводить Библию всю вновь, Ветхий и Новый Заветы с книг греческих самых семидесятых переведения." Работа началась правкой текста Нового Завета трудами Епифания Славинецкого и его помощников. Но до нового издания не дошли. При Петре Великом задача работы была углублена, расширена и дошла до исполнения только в 1751 г. в так наз. Елизаветинской Библии, которой мы с незначительными исправлениями пользуемся в Синодальных изданиях и теперь.

Острожская школа.

Это была школа по типу иезуитской коллегии, т.е. школа средняя, хотя некоторые величали ее Академией. Первые учителя ее были греки. Сначала преподавались только славянский и греческий языки. Лишь позднее стали преподавать латинский. Первым ректором ее был русский, уже одолевший латинский и греческий языки, по общественному положению подстароста Каменецкий, Даниил Герасимович Смотрицкий. Из учителей греков здесь был знаменитый впоследствии патриарх Александрии и КПля, Кирилл Лукарис, прошедший основательную школу в Англии, в ту пору еще сравнительно молодой человек. В школу собралось довольно много русских юношей и родовитых фамилий и простого звания. Школа просуществовала во всяком случае до смерти кн. К. К. Острожского в 1608 г. Были школы и у кн. А. Курбского на Волыни, и у кн. Слуцкого в Слуцке.

Братства.

Другим, кроме дворянства, мирским слоем общества, послужившим православному просвещению, были мещане-горожане и купцы. Они уже издавна организовали около церкви свои братства и теперь в этих рамках братства расширили свою деятельность, культивируя школьное просвещение. Устроили школы первыми братства: Виленское в 1584 г. и Львовское в 1585 г. Братства теперь уже стали не скромными цеховыми группировками только, а определенно миссионерскими и вероисповедными учреждениями. Такое преобразование их совершилось изнутри и незаметно, как отклик на зовы жизни. Уставы братств обновились. В них отразились широкие задачи спасения православия от небрежения и ненадежности самого епископата. Львовское братство первым выступает, как борец за православие. В начале 1586 г. проезжает через Львов в Москву за милостыней Антиохийский патриарх Иоаким. Братство пользуется случаем и через голову своего епископа Гедеона Болобана подает свой реформированный устав патриарху на утверждение. Вот характерные детали этого устава, дерзновенно утверждающего право мирян контролировать верность православию своих епископов.

Устав гласит:

1. "1) всякий желающий вступить в братство, должен дать вступного в братскую кружку 6 грошей. Живущие в городе братья должны сходиться в братский дом один раз в 4 недели, или по случившейся необходимости и чаще, и давать в 4 недели по полгроша в братскую кружку.
2. 2) Ежегодно братчики избирают из своей среды четырех старшин, которые по истечении года и дают отчет в общем собрании.
3. 3) На своих заседаниях, покончив с очередными делами, братчики должны читать священные книги и скромно друг с другом собеседовать.
4. 4) Если брат заболеет и он человек недостаточный, братство помогает ему братскими деньгами, если он окажется в беде и несчастии, его снабжают деньгами в долг без процентов. Когда умрет, все провожают его в церковь, а затем до могилы с братскими свечами.
5. 5) Все братчики записывают своих родственников в помянник братской Успенской церкви, где они и поминаются братским священником. Дважды в год должны совершаться литургии с молитвами о здравии и упокоении всех членов братства с раздачей милостыни бедным.

6. 6) По-прежнему узаконялись начала самоуправления братства с правами суда и наказаний его членов. Виновный осуждался или на уплату различных количеств воска, или на отсидку на колокольне, заменявшей как бы тюрьму. А если кто из братий пренебрежет с гордостью братским судом, тот да судится, как преступник, церковью. Если за срок 4-х недель не покается, то он отлучается от церкви, как поганец и тяжкий грешник. Священник обличает его открыто пред церковью и отлучает от церкви. И в случае такого отлучения через братского священника, ни протопоп, ни епископ не имеют права благословить отлученного, пока он не покорится братству.
7. 7) Братству, кроме прав внутреннего самоуправления, дано и право контрольной власти по отношению к явлениям жизни общецерковной, обычно составляющей компетенцию власти лишь иерархической. Вот пункты этих экстраординарных прав:

а) "Если братья увидят и услышат, что при какой-либо церкви, или в другом братстве, живут не по закону миряне или духовенство, то они должны напомнить виновным словесно или письменно, а в случае невнимания к их замечаниям, братчики доносят о том епископу.

б) А если и сам епископ пойдет против закона и станет править церковью не по правилам святых апостолов и св. отцов, то такому епископу да противятся все, как врагу истины."

в) Чтобы придать действительность такому экстраординарному мирянскому праву церковного контроля, нельзя было оставлять данное Львовское братство на уравнительной линии с другими братствами. Тут введено было иерархическое начало в самой системе братств. Вышеописанное право контроля над иерархами было дано исключительно одному только Львовскому Успенскому братству и указано было, что как все прежде основанные братства, так и впредь имеющие возникнуть вновь, должны сообразоваться с правилами Львовского братства и его цензуре подчиняться.

Патр. Иоаким сознавал, что данные исключительные полномочия нуждаются в особых гарантиях и потому в конце приписал: "Этому праву, данному нами в вечные роды, не должны противиться ни епископ, ни мирские власти и никто другой. В противном случае они будут под клятвой св. богоносных отцов и семи вселенских соборов."

Для возвышения авторитета Львовского братства, патриарх Иоаким опубликовал окружное послание ко всему клиру и мирянам всей православной церкви Польши, об открытии во Львове братской школы и типографии, и призвал в нем всех православных к пожертвованиям на эти учреждения. Чтобы такое воззвание не оказалось очень широким и бездейственным, местный Львовский епископ, Гедеон Болобан, издал такое же распоряжение в пределах своей Львовской епархии.

Антиохийский патриарх делал все это с ведома и по полномочию КПльского. Посему немедленно из КПля и прибыл экзарх для реализации школьного предприятия. Это был митрополит Элассонский Арсений. Он и начал сам преподавание во Львовской школе на греческом языке. И вел его в течение двух лет. Он сам не пренебрегал изучением

церковно-славянского и русского языков и впоследствии хорошо изучил их. Преподавателем языка он был блестящим. За два года он практически обучил учеников греческому языку настолько, что они читали отцов церкви, переводили с греческого патриаршие грамоты, писали по-гречески свои сочинения и даже вирши. Конечно, этого достигли немногие лучшие и усердные, но и слабейшие, судя по этому, не остались в греческом языке безграмотными. Известно, что в этой школе Арсений преподал грамматику, риторику, диалектику, музыку, пасхалию, арифметику, церковное пение и книги Нового Завета. Львовская братская школа послужила потом образцом для других братских школ.

Так как патриарх Иоаким Антиохийский ездил по поручению патриарха КПльского и в полном согласии с ним, то он и отрапортовал в КПль о всем, что сделал в Польше, а сам проследовал в Москву. Из КПля в следующем же 1587 г. пришло утверждение всех актов патриарха Иоакима. Патр. Иеремия II писал, утверждая и права братства и устав училища и типографии: "если же кто явится разрушителем всего этого, тот, как враг Божий, и убийца, и ненавистник добра, да будет отлучен от св. церкви, проклят и не прощен по смерти." Через год сам патриарх Иеремия II, тоже проездом в Москву, был здесь во Львове и Вильне, и митрополит Арсений, покинув свою работу во Львовской школе и пристав к патр. Иеремии, отправился вместе с ним в Москву.

Виленское Св. Троицкое Братство.

С новым реформированным расширенным уставом Виленское братство получило благословение в 1574 г. от митрополита Онисифора. Как на юге Львовское, так и на севере Виленское братство играло руководящую роль и с задачами не местными только, но и универсальными. В его уставе уже нет совсем старых цеховых статей о праздниках, о пиве, о меде, а прямо говорится об училище, типографии, воспитании юношества и издании книг. И самый состав братства не ограничивается местными жителями, а открыт всем православным.

I. Состав и средства братства. Всякий желающий вписаться в духовное братство должен внести в братскую кружку (скрынку) вписного сколько пожелает и может. Затем вписавшийся брат должен каждое воскресенье, после ранней обедни, зайти в братство и добровольно, что может, вложить в братскую кружку на дела милостыни. Ежегодно в четвертую неделю по Рождестве должна быть общая складчина братчиков, кто сколько может, на общие операции братства. В братскую же кружку поступают и деньги по завещанию братчиков.

II. За плату из казны братства в Троицком монастыре в братском приделе совершается ранняя служба братским попом и дьяконом четырежды в неделю: в воскресенье, среду, пятницу и субботу. Сверх того в каждую пятницу после ранней обедни полагается служить братский молебен соборно при участии Троицкого духовенства о здравии братчников, главы государства ("господаря") и о всем христианстве. За этот молебен всему духовенству и церковным прислужникам идет дополнительная плата из братской кружки. Из той же кружки братство посылает и в другие церкви на храмовые праздники по 6-ти грошей. А для поддержания слабосильных женских монастырей братство обещает некую поддержку на каждую неделю.

III. Филантропическая деятельность. По госпиталям, тюрьмам и уличным нищим братство раздает милостыню дважды в год: на Рождество и на Пасху. Обедневший братчик

получает пособие из братской кружки. Бедный братчик, впавший в болезнь, получает помощь от братства. Обедневшего братчика братство и хоронит на свой счет.

IV. Братство содержит школу и в ней обучает даром детей братчиков и убогих сирот языкам; русскому, греческому, латинскому и польскому. Братство содержит людей ученых, духовных и светских, для школьной науки, для поучения народа в церкви и для пения церковного. Братство открывает свою собственную типографию для печатания книг, нужных школе и церкви, на языках греческом, славянском, русском и польском. Этот братский устав подтвержден вновь в 1588 г. проезжавшим патриархом Иеремией II, а после этого в 1589 г. поднесен и на утверждение короля. Русское дворянство внесло в пользу братства солидные пожертвования. Средства братства в виде доходных имений стали значительными, и братство могло широко развить свою деятельность школьную, книжную и полемическую против творящейся и затем наступившей унии.

Братства Львовское и Виленское взяли под строгий надзор своих епископов и мешали им осуществлять с легкостью их униатский заговор. Большая часть полемических сочинений против унии вышла из Виленской братской типографии. По образцу этих двух больших братств стали слагаться во множестве местные братства: Мстиславльское, Брестское, Минское, Могилевское, Русское, Слуцкое, Киевское и др. Школы и типографии были их главной заботой.

Эта мирянская братская энергия и самодеятельность постепенно разбудила, наконец, отставшее от богословской жизни духовенство и увлекло его на работу по защите веры. Духовные лица, игумены и архимандриты входят в составы братств с почетными титулами "строителей и ктиторов." Работа братств преобразовала состав и настроение духовенства к лучшему. Хлебные карьеристы стали ненужны православию. В клир пошли люди, склонные идеально служить вере и церкви православной. И школы братские постепенно перешли в руки этих новых духовных лиц с повышенным школьным и внешкольным богословским образованием.

Братские школы.

В отличие от общеобразовательных польских, эти школы стали называться "греко-славянскими," соответственно их специфическому заданию и языку преподавания. Скопированы они были не с западных школ, а с восточных греческих школ того, уже турецкого времени. Как мы сказали уже, тип первоначальных ступеней школы так наз. "свободных наук" (artium liberalium), как тривиум и квадривиум, был общим в греческих школах с латинскими. На этой ступени здесь, в юго-западной Руси, в отличие от Московской, впервые начали изучать церковно-славянский язык наукообразно. Раньше практиковалось одно только начетничество, без грамматики, которой не существовало ни в Москве, ни у южных славян. Не говоря о мирянах, далеко отошедших от старого языка, ополячившихся по разговорному языку, само духовенство здесь очень плохо знало и понимало по церковно-славянски. Свидетели в том и православный кн. Курбский и латинянин Петр Скарга. Именно плохое понимание церковного языка, под влиянием примера протестантского перевода Библии, и породило здесь первые попытки перевода Нового Завета на разговорное русское наречие.

Первую грамматику церковно-славянскую составил Лаврентий Зизаний. А вскоре после него Мелетий Смотрицкий. Грамматике Смотрицкого суждена была долгая жизнь в Московской России XVII века и даже в Послепетровской Руси XVIII в. Первый словарь

церковного языка составил монах Киево-Печерского монастыря, Памва Берында. Литературный язык, бывший в известной мере и государственным, грамматически еще не изучался, а лишь практически. Греческий язык в некоторых случаях изучался очень хорошо. Преподававшие его греки, и сами еще не знавшие славянского языка, вынуждали учеников сравнительно быстро понимать богослужебные и святоотеческие тексты. Сначала латинский язык не преподавался, но постепенно вводился в школах, как язык еще употребляемый в официальных государственных актах. В некоторых школах изучали грамматически и польский язык.

Тривиум, т.е. грамматика, риторика и диалектика, сначала проходился только по греческим учебникам и диктовке преподавателей. Лишь позднее перешли к употреблению всюду распространенных латинских учебников. Главной ближайшей задачей школы являлась способность говорить проповеди. К этому вела риторика и гомилетика. Учителя и были по греческому образцу церковными проповедниками, а не само еще недоучившееся духовенство. Сначала при составлении проповедей руководились примерами греческими. Позднее соблазнились более латинскими и польскими образцами, заражаясь и всеми их дурными манерами. Диалектику учили по Иоанну Дамаскину. Старый перевод, сделанный еще в X в. Иоанном экзархом Болгарским, был темен. Необходимо было перевести все заново. И перевод сделан был уже с латинского текста. Вторая ступень школы - Квадривиум (т.е. арифметика, геометрия, астрономия, музыка) проходился далеко не везде и в очень общих чертах. Но после этой общей подготовки все-таки изучалось богословие в виде текста Нового Завета с толкованиями свв. отцов и Катехизиса. Этот последний был новинкой для всего Востока и был бесспорным копированием формы латинского катехизиса Петра Канизия. Одобренный Тридентским собором, катехизис быстро распространился по латинским школам. У нас первый катехизис составил Стефан Зизаний в 1596 г. в Вильне. А первое богословие ("Зерцало Богословия") дал Кирилл Транквилион. В подражание европейской схоластике, с этого момента юго-западные русские дидаскалы и писатели начинают приукрашать свои народные фамилии напыщенными переводами на античные языки. Зизаний это, очевидно, русский "Куколь" или "Кукольник" (зизания = греческое "плевелы, сорная трава, горький куколь"). Транквиллион (лат. tranquillis - спокойный), очевидно просто "Тихий."

Воспитательная сторона братских школ была религиозной, на манер монастырской уставности. Ученики присутствовали при богослужении ежедневно, даже в будни по очереди, не говоря уже о праздниках. Школы эти в дальнейшем постепенно в их развитии и на почве всей России послужили основой научного просвещения и всего русского народа (пройдя Киевскую стадию их латинизации). Питомцы этих школ - защитники православия, должны были писать полемические сочинения на польском и даже на латинском языках. Для этого они постепенно сами погружались в богословскую литературу на латинском языке. Она была в обычае не только у римо-католиков, но и у протестантских богословов. Поэтому православные школьники из этого латинского арсенала заимствовали аргументы у протестантов против католиков и - наоборот. Через это и сами незаметно усвояли множество западно-богословских, чуждых Востоку мнений. Так, напр., Стефан Зизаний и кн. Острожский небезупречны по части протестантства, а Лаврентий Зизаний и Кирилл Транквиллион - католичества. Эта чуждая отрава неизбежно продолжалась и во всем русском школьном богословии вплоть до XIX в.

Литературная борьба русских.

Итак, реформация, иезуитство, угроза унии, - все это вызвало необычайное по сравнению с прежними сонными столетиями книжное творчество русских православных людей. Вот факты.

В противовес протестантской привлекательности через переводы библейских книг на разговорные живые языки, архимандрит Пересопницкого монастыря Григорий вместе с протопопским сыном Михаилом Васильевичем перевели полное Четвероевангелие "на мову русскую из языка болгарского." Почтенные переводчики, как видно, хорошо понимали, что наш церковный язык есть язык древнеболгарский, точнее - диалект македонский с кое-какими моравизмами. А о своем разговорном наречии юго-западно-русском не иначе мыслили, как именно об языке русском. Никакой извне навязанной им мысли о языке "украинском" они и понятия не имели, да и не могли знать об этой поздней польской выдумке XVIII столетия. Трудились они, как пишут сами, день и ночь 5 лет (1556-1561 гг.) в монастыре Жеславском при церкви Св. Живоначальной Троицы. А издержки взяла на себя княгиня Анастасия Юрьевна Гольшанская. Предназначалось это Четвероевангелие не только для приватного чтения, но и предполагалось к употреблению и в чтениях церковных: "для читания церквей Божиих, для науки люду христианского." Так как это благое пожелание не проводилось в виде общецерковной меры, то, очевидно, в стенах патронатского монастыря такие чтения, как перевод прочитанного славянского текста, практиковались. Единственный список этого перевода мы имеем в отличном виде на пергаменте в составе рукописей библиотеки "Полтавской духовной семинарии." С упразднением при большевиках духовных семинарий, наверное, рукопись перенесена в библиотеку Академии Наук в Харьков или Киев. Этот перевод никогда не был напечатан.

Но вот, спустя 20 лет перед нами уже печатное издание Четвероевангелия 1580 г. в типографии Василия Тяпинского на южнорусском языке, в два столбца, параллельно с церковно-славянским текстом. Автор перевода неизвестен.

* * *

Русским пришлось создавать и оригинальную литературу апологетического и полемического характера. Иезуиты обрушились на православных с агитационными изданиями на русском языке. В 1581 г. в Вильне иезуитами опубликованы в русском переводе с греческого оригинала некоторые сочинения патриарха Геннадия Схолария: "О Св. Духе" и "История и апология Флорентийского собора." Эта работа проделана русским - Василием Замасским. Замасский был уже продуктом иезуитской школы. Облатинился и состоял переводчиком при папском легате Антоние Поссевине, ездившем в Москву к Ивану Грозному. Геннадий Схоларий, первый патриарх по взятии КПля, проделал большую эволюцию. Еще в мирском звании, как Георгий Схоларий, он был выдающейся ученой силой. Наряду с другими патриотами, он взял на себя задачу - провести и защитить унию. Он был одним из творцов ее на Флорентийском соборе и полемистом против Марка Эфесского. В этом духе им написано много трактатов. Но уже после 1444 г. с ним произошел какой-то перелом, он превратился в беспощадного противника латинян и защитника точки зрения Марка Ефесского. За это его султан Махмуд II и назначил патриархом. Но для латинян вся прежняя литературная деятельность Георгия (Геннадия) Схолария была выгодным агитационным средством против православных. Не исключено, что при публикации трудов Геннадия его тексты и ретушировались несколько. Сами латинские ученые XVII-XIX в. подвергали сомнениям подлинность всего, опубликованного под именем Геннадия. Смущенные православные держались этой же гипотезы неподлинности. Но теперь, после нового издания полного собрания сочинений

Геннадия в 8-ми больших томах (1928-1936 гг.) нет сомнения в латинофронском творчестве Георгия-Геннадия. Но вопрос о точном использовании его текстов старыми латинскими полемистами, включая и Василия Замасского, нуждается еще в новом кропотливом научном исследовании.

На русском языке начали печататься книги и в Риме. Там, в 1586 г. напечатано было много и других трактатов Геннадия Схолария. В 1582 г. в Риме же на русском языке издан был и известный катехизис Петра Канизия, одобренный Тридентским собором. А в 1585 г. еще катехизис другого автора. В 1586 г. ректор Ярославского (в Галичине) коллегиума, иезуит Гербест, издал на польском языке: "Выводы веры костела римского и история греческой неволи до унии" (разумеется Флорентийская уния).

Молодые в науке выученики Острожской и др. школ не испугались иезуитских соблазнов и ответили напечатанием в Остроге в 1588 г. двух православных книг против изданий Василия Замасского: а) "Исповедание об исхождении Св. Духа" и б) "История о листрийском (ληστρικός разбойничий) или Флорентийском соборе, вкратце, но справедливо написанная." Против Гербеста издали книгу, посвященную сыну князя К. К. Острожского - Александру К-чу (Острог 1587 г.). Против П. Скарги ("О едносци...") в 1588 г. напечатал в Остроге Острожский священник Василий очень большое (в 678 стр.) сочинение: "0 единой истинной православной вере и о св. соборной апостольской церкви." Оно направлено и против латинства и против протестантства. Книга эта замечательна по силе логики и аргументации, по исторической и канонической эрудиции.

Эпизод борьбы против Григорианского календаря (1583-1586 гг.).

13-го февраля 1582 г. булла Григория XIII вводила в западном мире новый календарь с пропуском 10-ти дней. Король Стефан Баторий издал для своего королевства указ об исполнении этой буллы. Указ вызвал волнение в исповеданиях восточных: греко-православном и армянском. Кн. К. К. Острожский послал запрос к КПльскому патриарху. КПльский Иеремия II вместе с патр. Антиохийским Сильвестром ответили разъяснительным посланием, в котором объявили эту меру как "новую схизму папы." Указывали, что эти календарные вычисления и с научно-астрономической стороны тоже не точны, что действительно остается научно-оправданным и до настоящей минуты. В начале 1583 г. от патриарха пришли новые указания к митр. Онисифору и ко всему русскому епископату. Патриарх извещал, что он посылает двух экзархов: протосинкелла Никифора и арх. Дионисия и с ними переводчика из русских людей - "спудея" (студента) Феодора. С Феодором он направляет увещательное обращение к жителям русской столицы Вильны и особым обращением ко всем православным людям Киевской митрополии. Но приблизившиеся к границам Польши греки-экзархи не могли приехать по назначению из-за татарского фронта, который загородил им дорогу. Но Феодор, как русский по языку, нашел способ проехать окольными путями в район Пинска. И тогда экзархи написали Пинскому епископу Кириллу Терлецкому, чтобы тот снесся с другими епископами и с митрополитом, и чтобы все они вместе устно осведомили посланного Феодора о всех затруднениях, созданных указом о календаре, чтобы экзархи имели точный материал для доклада патриарху. В том же 1585 г. патр. Иеремия II, по просьбе армян КПля, послал еще письмо по тому же вопросу, обращаясь и ко всему православному и ко всему армянскому духовенству в Литве-Польше. Тем временем гражданские и римо-католические власти вступили на путь насильственного введения нового календаря в православную среду. Львовский арцибискуп Ян-Димитрий Суликовский дал поручение брату своему Войтеху запечатать все православные церкви в

городе накануне Рождества 1583 г. Войтех с канониками своего капитула и вооруженной охраной, с толпой черни, обошел православные церкви, прервал совершавшуюся литургию, изгнал молящихся, запер церкви и ключи взял себе. Львовскому епископу Гедеону Болобану оставалось только написать формальный протест в городские книги. Волнения прокатились и по другим городам. Королю пришлось неотложно выступить с разъяснениями. Уже 9-го января 1584 г. король писал бурмистру и радцам Львовским: "мы узнали, что армяне и люди греческого обряда упорно держатся старого календаря, не взирая на данные нами до сих пор запрещения (?). Посему повелеваем, чтобы все люди того обряда, соблюдая свою веру и, держась старого календаря (?!), не дерзали нарушать святость и католических праздников, случающихся по новому календарю. А если кто из них в эти праздники будет заниматься работами и производить торговлю, того без всякого снисхождения наказывать лишением выработанных предметов и выручки за торговлю."

Вся эта мнимо грозная словесность есть явная отмена безоговорочного, насильственного курса, взятого латинским духовенством. Повсеместные протесты православных заставили короля через 12 дней опубликовать еще более решительный по тону исправительный декрет: "Принимая вновь исправленный календарь, мы и в мыслях не имели запрещать обряды и праздники греческие, а учинили то для порядка дел гражданских(!!). Всякий волен и теперь и впредь содержать свою веру и богослужение и праздновать свои праздники. И люди греческого закона, без соизволения своего старшего патриарха не должны насильно принуждаться к новому календарю." Епископ Львовский Гедеон решил на ближайшем Варшавском сейме судить арцибискупа Димитрия Суликовского за оскорбление святыни и за нарушение общественной тишины. На сейм прибыли и русские дворяне из Галичины. Приглашали, конечно, и митрополита Онисифора. Но... он, конечно, не явился. Начала ярко обнаруживаться система подбора на епископские и митрополичьи кафедры людей безвольных и неспособных защищать православие. Русские дворяне писали Онисифору, что "они считают за великое несчастье быть под его пастырством, что он не радит о святой вере и о защите своих овец в то время как начались притеснения еще небывалые." Но главные вожди русского народа, бывшие в курсе дела королевской политики, посоветовали без крайней нужды не обострять положения и кончить дело компромиссом. Об этом просили Гедеона и воевода Киевский, князь Острожский, и канцлер Евстафий Волович. Гедеон согласился прекратить дело против арцибискупа Суликовского, и 15-го февраля 1585 г. обеими сторонами была подписана мирная запись: впредь друг другу не мешать взаимно. Смута поднята была слепотой латинского духовенства настолько большая, что король в мае того же года счел необходимым опубликовать новый указ, в котором опять разъяснял, что он принял новый календарь для гражданских дел в своем государстве, а не для того, чтобы "делать людям греческой веры какое-нибудь насилие в богослужении и обрядах, правах и вольностях," и сослался на состоявшиеся на Варшавском сейме соглашения между Львовскими, латинским и православным, епископами. "Посему, чтобы на будущее время тверже и надежнее сохранялся мир между разноверцами, мы решили дать, позволить и утвердить людям греческой веры, живущим в Великом Княжестве Литовском, полную власть и свободу - спокойно содержать все уставы и обряды греческого богослужения, по порядку и расписанию старого календаря, также строить церкви своего благочестия. Госпиталя и школы каменные и деревянные (NB !) снабжать их доходами и содержать по принятым у них добрым обычаям, которые дозволены и утверждены привилегиями от наших предков... И пока между римским папой и греческими патриархами не будет окончательно решен спор об употреблении календаря, ни мы, ни наши чиновники, не будем принуждать сохраняющих греческие обряды к принятию нового календаря." В самых щедрых местах этого королевского указа чувствуется подсказка с православной стороны, попутно освежающая в памяти и расширяющая все ранее данные привилегии вероисповедной свободы. Это завоевание придало смелости православной стороне и усилило

чувствительность как бы обиженной латинской стороны. На практике там, где было православное большинство, например, в Полоцке, население занималось работами и торговлей в дни латинских праздников. Отвечая на жалобы латинян, король в 1586 г. издает дополнительный приказ, чтобы никто из обывателей не понуждал римо-католиков к служебным работам в дни праздников по старому календарю, равно никто не работал бы и в дни католических праздников по новому календарю. Экономические интересы страдали от этого удвоения праздников, и нелегко было провести в жизнь это теоретическое размежевание. В самой столице Вильне латинские работодатели по-прежнему не считались с православными праздниками. Представители православного общества вместе с митрополитом Онисифором воспользовались приездом короля в Гродно, явились к нему с жалобой и просили новых указаний свыше для урегулирования этого дела. Король снова должен был издать указ 8-го сентября 1586 г.: "Посему приказываем вам, городскому виленскому управлению и всем вообще обывателям, а особенно чинам нашего государства, - не делать людям греческой веры в Вильне и во всех других городах никаких затруднений и препятствий в праздновании по древнему закону и обычаю их праздников. И не позывать их в эти дни в ратушу, к суду войтоцкому, радецкому, лавничему." Этот указ издан Стефаном Баторием за три месяца до его смерти, и после этого новых королевских указов по поводу календаря не было. Но трения не прекращались, и появилась литературная полемика по этому вопросу.

Таким образом, легкомысленное намерение - навязать календарь на опыте жизненном, провалилось. Оказалось, как и в наши дни, обрядовые перемены являются более трудным делом, чем важнейшие по существу принципиальные перемены и даже революция. Бытовое начало победило. Упущение этого из вида было печальной ошибкой в тактике патриарха Никона, породившей раскол.

Сигизмунд III (1587-1632 гг.).

По смерти 12-го декабря 1586 г. Стефана Батория, опять повторилось междуцарствие в Польше и соединенной теперь с ней Литве. Опять выборные сеймы открыли повод к вероисповедной войне. На Варшавском сейме еще в 1573 г. была провозглашена свобода совести. Но католики в порядке погрома разоряли протестантские церкви, и суды не принимали жалоб, ибо статей закона о "защите церквей" не существовало. Теперь на конвокационном сейме 1587 г. протестанты потребовали ввести в присягу будущего короля обязательно - опубликовать законы о защите свободы веры путем регулярных судебных процессов. Такая борьба протестантов всегда была на пользу православия. Католическому духовенству настолько была противна идея защиты чужой веры, что все клирики сбежали с сейма, чтобы не мешать светским римо-католикам принять такое предложение протестантов. Оно и прошло единогласно при одном только жертвенном голосе со стороны одного бискупа, оставленного собраниями в сейме лишь для демонстрации формального соучастия и духовенства в создании нового конституционного положения. Иначе по польской конституции один голос, представляющий депутатскую категорию и возражающий, - сорвал бы все дело.

Претендентами на престол были: австрийский эрцгерцог Максимилиан, московский царь Федор Иоаннович и шведский принц Сигизмунд. Но православие московского царя заранее исключало возможность собрать нужное большинство голосов. Одолела сторона Сигизмунда. Ее сторону принял кн. К. К. Острожский. Таким образом, Сигизмунд обязан был своим избранием православной партии. Сигизмунд был воспитанником иезуитов, ибо мать его на протестантском троне была польской королевной. Сигизмунд, конечно,

подписал конституционные обязательства, выработанные под давлением протестантов вместе с православными. За это поднесение короны голосами православных Сигизмунд осыпал милостями и кн. К. К. Острожского и стоящих за ним православных. Сигизмунд был еще молод - всего 22-х лет, не воинственен, набожен, мягок. Православные использовали момент его благоволения и испросили у Сигизмунда ряд льгот. Например, в 1589 г. митрополит Онисифор испросил у короля право сохранения имущества митрополичьей кафедры по смерти митрополитов и передачи его во временное владение крылоса (капитула) соборной церкви до нового митрополита, как это делалось у латинской иерархии. А у православных в этот момент имущество кафедры захватывали гражданские власти и часто расхищали, были даже случаи уничтожения владельческих документов.

Но все эти милости Сигизмунда III ничуть не доказывали его положительного отношения к православию. Наоборот, как только появились в его царствование первые признаки оживления униатской интриги, так в Сигизмунде III они нашли горячего сочувственника и помощника. Именно он стал королем унии.

Зачатки унии.

Уния выросла на почве морального падения русской иерархии, пониженной в своих качествах патронатской системой обратного, т.е. дурного подбора. Мы уже говорили о безобразных нравах, воцарившихся в среде православной иерархии. Материальные интересы в ее быту не только преобладали, но они приняли форму дикой борьбы со включением борьбы вооруженной. Вернемся теперь к поведению уже частично знакомых нам иерархов - боевиков за материальные интересы.

Полоцкий епископ Феофан (Богдан Рыпинский) сдавал все церковные имущества в разорительные аренды и привел этим церкви и монастыри в такое истощение, что миряне жаловались королю и выпрашивали у него отдачу церквей в их бескорыстные патронатские руки. Детей своих епископ Феофан отдал в иезуитские коллегии. Был просто-напросто зажиточным барином.

Уже знакомый нам "завоеватель" Владимирской кафедры, Феодосий Лозовский, продолжал свою "рыцарскую" линию. В протокольных записях об его скандальном поведении повествуется: что в 1569 г. он с своими слугами в вечернюю пору напал "разбойным и рейтарским обычаем" на большой дороге на Лысовского и Ставецких (вероятно его должников) и первого собственноручно ранил в голову, затем велел их бить, ограбить, связать и привести под арест в свой замок.

В 1573 г. делал вооруженное нападение на имение Гулевичей. Приближаясь к заключительным срокам своей магнатской барской жизни, он проделал, как изощренный спекулянт, сложную перепродажу своих прав и доходов другому лицу, как своему преемнику (1580 г.). Таковым был человек с подходящими титулами и положением. Это был архимандрит Киево-Печерского монастыря Мелетий Хрептович-Богуринский. Перепродажа прав на архиерейские кафедры, при всем ее уродстве, была законной по патронатскому праву и почти гарантирующей ее результаты перед королевской властью. Поэтому не надо удивляться, что когда акт Мелетием был подписан, то он, не теряя драгоценного времени, уже через 4 дня, как собственник Владимирской кафедры, делает в ратуше г. Владимира заявление, что он, отныне нареченный владыка Владимирский, сдает свою Владимирскую епархию со всеми ее имениями бывшему ее епископу Феодосию до

конца его жизни. Сам будет жить в Киеве, а управление епархией поручает своему брату, Семену Хрептовичу-Богуринскому, и зятю епископа Феодосия, Михаилу Дубницкому, войту Владимирскому. А на следующий день в городские книги Мелетий вносит свою расписку в том, что сдал в аренду с в о ю Владимирскую епархию за 1000 злотых в год и сполна получил от Феодосия всю сумму за все годы его жизни (?). Вопиющая формальная фальшь. Остающиеся годы жизни Феодосия, как и самого Мелетия, есть тайна воли Божией. Это была только формальность, прикрывающая другую реальную сделку и пресекающая возможность ссоры и тяжбы на этой денежной почве. После сделки Феодосий обеспеченно жил еще 10 лет фактическим епископом Владимирским и уже не заботился о ремонтах кафедрального собора и епископского замка, а вся разорительная эксплуатация Владимирской епархии уже зависела от управляющего - войта Михаила Дубницкого.

Луцкий епископ Иона Борзобогатый-Красненский жил и**сключительно личными интересами: собиранием** всех родов пошлин с церквей и духовенства, не без вымогательств. Для сосредоточения в своих руках всех доходов от города Луцка, Иона в 1583 г. закрыл и даже запечатал все семь приходских церквей города, оставив открытым только свой кафедральный собор. Сына своего и внуков Иона назначил личными управляющими всех его архиерейских имений, церквей и монастырей. Вот некоторые иллюстрации такого эксплуататорского управления епархией. Монахи и население округа Жидичинского монастыря жаловались королю Стефану Баторию на разорение монастырей Ионой. Стефан Баторий дал полномочия кн. К. К. Острожскому отобрать Жидичинский монастырь у Ионы, применив, если угодно и силу. К силе прибегнуть пришлось. Острожский прислал отряд вооруженных татар (это было местное население с XIII в., остатки армии Чингисхана). Захватив Жидичинский монастырь силой, Острожский изгнал из него Иону. Королевским указом для церковного управления монастырем был назначен живший в Литве безместный греческий епископ Феофан. Но епископ Иона не дремал. Он опять собрал вооруженный отряд и силой выгнал из Жидичина назначенного туда королем грека. Пришлось войну с Ионой продолжать. По долгу службы, староста Луцкий, кн. Александр Пронский, попытался выбить Иону силой. Попытка удалась. Через два года, в 1584 г. пришлось ее повторить. Князь Пронский, сосредоточив 300 человек пехоты и конницы с ружьями и пушками и взяв монастырь штурмом, изгнал из него Иону и его родственников. Чтобы не повторять наивного разоружения после первого завоевания, кн. Пронский превратил Жидичин в крепость. Окопал рвом, укрепил стены и оставил в них сто человек гарнизона для военной охраны. Иона очутился в положении бунтовщика против законного государственного порядка. Король присудил Иону к высылке. Через год Иона умер.

Король назначил (!) преемником Ионы в Луцк Пинского епископа Кирилла Терлецкого. Кирилл Терлецкий, оправдываясь хозяйственной беспорядочностью, водворившейся в Луцкой епархии, имел благовидный предлог сосредоточить свою святительскую энергию на тяжебных делах об имуществе даже в своей бывшей Пинской епархии. Еще предшественник его на Пинской кафедре, Феодосий, отдал замок Жабче в приданое за дочерью зятю его, старосте Луцкому Александру Жаровницкому. Теперь замок уже был в границах новой для Кирилла, Луцкой епархии. И Кирилл в 1585 г. поручил своему родному брату, Ярошу (Ярославу) Терлецкому, с несколькими десятками вооруженных слуг, бояр, гайдуков, пеших и конных, напасть на Жабче. Но на этот раз нападение было отбито. Неугомонный Кирилл с этим не примирился. В течение года он собрал новую рать наемников из угров, сербов, волхов и всяких гайдуков и теперь уже с артиллерией. Штурм Жабче удался. Было много убитых, раненых. Войску разрешено было грабить и поделить добычу между собой. И вообще Кирилл Терлецкий имел гонор благородного шляхтича и жил в своем замке с многочисленной челядью, имел свое войско и пушки...

И вот другой более громкий исторический человек, Львовский епископ Гедеон Болобан. Это он через год по смерти Ионы Борзобогатого сделал нападение на Жидичинский монастырь, куда настоятелем был поставлен безместный епископ грек Феофан. Гедеон Болобан отправил для захвата Жидичинской позиции своего родного брата, светского пана Григория Болобана, с отрядом жолнеров (польск. из немецкого "солднер" = наемный солдат) и неожиданным налетом выбил из монастыря его греческого настоятеля еп. Феофана и объявил монастырь исконной собственностью Львовской кафедры. Это было в 1585 г. В этот год нежданно прибыл во Львов Антиохийский патриарх Иоаким, с полномочиями и от КПльского патриарха. Для мирян и для Львовских братств приезд патриарха был опорой их контроля над многогрешными епископами. Насильственный захват Жидичинского монастыря, к досаде Гедеона, связался с обидой епископу-греку. Это было очень невыгодно ему пред патриархом-контролером, вставшим на сторону местного мирянского контроля братств. Гедеону пришлось нехотя уступить. У него вырвали даже письменное обязательство: - возвратить Жидичинский монастырь Владимирской епархии. Но Гедеон счел наезд патриарха все-таки преходящей случайностью. Покорившись патриаршей воле ad hoc, он закулисно обратился в придворные сферы, которым греческий церковный контроль не был особенно приятен. Гедеону за подписью короля Стефана Батория опять выдали акт на владение Жидичинским монастырем.

После перевода Кирилла Терлецкого из Пинска в Луцк, на Пинскую кафедру был назначен управлявший Холмской епархией уже в сане епископа - Леонтий Зиновьевич Пельчицкий. Характерна буква указов самого короля, которыми Леонтий назначался на Пинскую кафедру. Король мотивирует его назначение государственными заслугами, которые Леонтий оказал своим государям еще смолоду. Это - "добрые, верные и почетные заслуги." И вот, в вознаграждение за них король, по ходатайству некоторых панов - рад, дает Леонтию епископию Пинскую и Туровскую с соборной церковью и со всеми церквами и монастырями, и со всем духовенством, и со всеми имениями и "подданными," издавна принадлежащими той епархии. Другим указом король уведомляет всех духовных и светских членов епархии о назначении им нового владыки и "приказывает им признавать его за истинного своего владыку" и оказывать ему честь и послушание. Под такой мощной защитой Пельчицкий как был от начала женатым белым священником, так и продолжал жить семейно с женой, занимая епископскую кафедру.

Вот характеристика еше одной епископской персоны, назначенной в 1585 г. на кафедру Перемышльскую и Самборскую. Галицко-русское православное дворянство откровенно пишет бессильному митрополиту Онисифору: "Перемышльская епископия отдана некоему тиуну Стефану Брылинскому (это и есть будущий Арсений) подданному (характерный термин) пана старосты Перемышльского. Пан староста, взяв в свою власть это епископство и привилегий на монастырь св. Спаса в горах, распоряжается церковными имениями, как ему угодно. А тот негодный нареченный епископ не смеет против него ничего сказать ни сделать как подданный. А что тот тиун негоден к епископскому служению, как человек неученый в слове Божием и по другим причинам; об этом мы все знаем и даем свидетельство. Посему и просим усердно, чтобы твоя милость не производил его в епископский сан до другого сейма, на котором шляхта и обыватели земли Перемышльской и Самборской покажут пред королем и панами-радами о негодности того тиуна. Если бы даже твоя милость имел о том негодном, нареченном епископе листы от короля и панов-рад, не спеши производить его в епископа." Но Онисифор, сам двоеженец, очевидно, имел и королевские "листы." А потому тиун Стефан Брылинский и стал епископом Арсением. И просидел на кафедре почти 6 лет до своей смерти в 1591 г., приведя в расстройство дела епархии.

В этом же обращении галицко-русских дворян к митрополиту Онисифору набрасывается и общая картина иерархического разложения. На фоне безволия и попустительства архиереев, все время нарастает унижение православия до уровня прямого публичного издевательства. Вот что пишут русские шляхтичи самому митрополиту в глаза - значит это не преувеличение, а точные размеры фактов: "А что сказать о порубании св. крестов, об отобрании колоколов в замке и отдаче их жидам? И ты еще сам даешь открытые листы на помощь жидам против церкви Божией, к потехе их, а к большому поруганию нашего св. закона и к нашему сожалению. Какие при этом совершаются опустошения церквей! Из церквей делаются иезуитские костелы. И имения, которые были подарены церкви Божией - привергнуты к костелам.

В честных монастырях вместо игуменов и братии живут "игумены" с женами и детьми и владеют и правят церквами Божиими. Из больших крестов делают малые и из того, что подарено в честь и хвалу Богу, совершают святокрадство и устрояют себе пояса, ложки, злочестивые сосуды для своих похотей. Из риз делают саяны, из епитрахилей брамы.

Но что еще прискорбнее, ваша милость, сам один поставляешь епископов без свидетелей и без нас - братии своей, чего и правила вам не дозволяют. И при таком незаконном поставлении возводятся в великий епископский сан люди негодные, которые, к поруганию св. закона на епископском седалище живут без всякого стыда с женами и рождают детей.

И множество иных великих бед и нестроений, о чем мы к сожалению теперь писать не можем. Епископов наставилось много по два на каждую кафедру, а оттого и порядок сгиб.

Мы по своему долгу предостерегаем вашу милость и молим и просим: Бога ради, осмотрись, вспомни святых твоих предместников, митрополитов Киевских и возревнуй их благочестию. Не прогневайся на нас, нам жаль души твоей, ты за все должен дать ответ Господу Богу.

Особенно же даем знать твоей милости, что архиепископия Киевская (имеется в виду Киево-Софийский собор), находящаяся ныне под твоей властью, отдана некоему еретику жолнеру, а архимандрития Уневская обещана такому же..."

Такое положение дел требовало разрешения и какой-то реформы. Иначе предстояло окончательное падение или возрождение. Произошло и то и другое. Иерархия пала в акте унии. А народному православию выпала горькая доля героического возрождения, но и страдания гонений.

У н и я.

Идея унии, как мы уже видели, лежала в основе самого предприятия Литовского правительства - отделить Киевскую митрополию от Москвы. Уния стала хронической болезнью иерархии западнорусской церкви по мотивам политического удобства и всяких выгод. Идея унии то замирала, то вновь воскресала. Когда обнаружилась общая слабость русской церкви с появлением сначала протестантизма, затем иезуитов, то у таких патриотов русской церкви, как кн. К. К. Острожский, опять забродила мысль: - нельзя ли спасти, поднять, просветить, окультурить и укрепить русскую церковь через унию, путем выведения ее из положения гонимой. Унию он имел в виду достойную, честную, вместе со всей восточной церковью. Его барские, широкие мечты были известны иезуитам.

Недаром Петр Скарга свое первое издание "О Едносци..." 1577 г. посвятил кн. К. К. Острожскому. Когда в 1581-83 гг. иезуит Антоний Посевин, бывавший в Москве, теперь из Рима прислан был в Литву, кн. Острожский много беседовал с ним об унии. Ревнитель этой идеи, А. Посевин, убедился в Москве, что Москву нельзя соединить с латинством. И он изменил план работы: поставил себе целью сначала обратить в унию Русь Литовскую, а затем уже через нее попробовать завлечь и Русь Московскую. К переговорам с А. Посевином кн. Острожский привлек и русских духовных лиц. С папским нунцием князь также вел речи об унии. Говорил об этом с самим королем Стефаном Баторием. Все это происходило в конце 70-х годов и начале 80-х, когда кн. Острожский одновременно вел широкую просветительную работу на укрепление престижа православия. Своими мечтами он так увлек папского нунция Болоньета, что тот обращался к королю с предложением, чтобы король пригласил самого КПльского патриарха переселиться на почетное жительство в Вильну или во Львов.

Но затем в кн. Острожском произошел какой-то перелом, какое-то разочарование. С 1583 г. и позднее он начинает отрицательно отзываться об иезуитах и латинстве вообще. По неясным для нас причинам, кн. Острожский временно отходит от заинтересованности церковными делами. Когда приехал сюда патр. Иеремия, то Острожский даже не поинтересовался лично увидеться с ним. Разочарование Острожского в "мечтах" об унии было настолько известно осведомленным людям, что когда началась "реальная" работа по проведению унии неидеалистической, а интриганской, то от кн. Острожского утаили начало затеи в секрете. А он вдруг встал на прямую и громкую борьбу с унией.

Инициатором этой секретной работы на пользу унии был Луцкий римо-католический епископ Бернард Мациевский. Он был из военных, друг Скарги и человек настойчивый. Именно он, а не иезуиты, первый двинул дело практического осуществления унии. За это впоследствии и папа воздавал благодарность епископу Бернарду Мациевскому, как первовиновнику всего дела. В 1588 г. Бернард писал папскому нунцию в Польше, архиепископу Аннибалу: "В июне месяце, когда я отправился в Подляхию, в другую половину моей епархии, там проезжал в Москву КПльский патриарх Иеремия. Сверх моего ожидания он очень скоро проехал тот город, где я находился. Наступившая ночь помешала мне нагнать его. И я поспешил в Брест, где, казалось, он остановится. Но и оттуда он уехал раньше моего прибытия. Через несколько дней господин Брестский судья (таковым был в тот момент знаменитый виновник унии Адам Потей), хотя и схизматик, но по авторитету, образованности и опытности, человек выдающийся и в религиозных делах, по-видимому, самый сведущий среди своих. После нескольких бесед о религии с находящимся здесь со мной о. иезуитом, Потей не раз приходил ко мне и с величайшей настойчивостью убеждал меня, чтобы мы с другими епископами богословами католиками позаботились об унии русских с римской церковью, особенно в настоящее время, когда представляется столь удобный случай, какой едва ли повторится. Потей говорил, что само провидение Божие устроило так, что в наши края прибыл Цареградский патриарх. Прибавлял, что следует больше стараться о собеседованиях с греками, чем об издании сочинений против русских, или чем о возражениях русским, какие бывают в наших проповедях. Если патриарх согласится на беседу и будет побежден и обличен в заблуждении, тогда он - судья (Потей) и многие другие, знатные родом и добродетелями, ничего так не желающие, как того, чтобы состоялось в духе любви и кротости собеседование наших с патриархом, не захотят более подчиняться ему и следовать его заблуждению. Если же он уклонится от состязания, то подпадет под подозрение в действительной схизме и тем скорее будет покинут русскими. Передавал еще почтенный муж, что он со своими весьма внимательно будет наблюдать: прибыл ли патриарх, чтобы обобрать своих владык и попов, или чтобы позаботиться о спасении вверенных ему душ (???). Поверьте, что слышанное нами премного утешило нас и обнадежило. И я убежден,

что и Ваше преосвященство отнюдь не упустите настоящего, столь удобного случая поддержать наших русских в их ревности, которой они пламенеют." Так обнаружился главный творец назревшей унии. Эта решимость Потея реализовать унию и повела его к принятию епископского сана, что при его социальном положении и высоком интеллектуальном цензе было делом очень легким. С 1593 г. он появляется с именем Ипатия на кафедре Владимирской, как епископ.

Родился Адам-Ипатий в 1541 г. в православной семье. Образование получил в кальвинской коллегии князей Радзивиллов. Затем высшее образование в Краковской Академии. Долго служил при делах князей Радзивиллов и в это время открыто принял протестантизм. Двигаясь по линии государственной службы, достиг звания пана-радца, т.е. сенатора. Женился на дочери одного князя, через что связался родством с кн. Острожским. Около 1574 г., по-видимому, в атмосфере семейного родства, принял снова свое природное от колыбели православие. Затем овдовел, и вот в это время в 1588 г. мы и обнаруживаем его пока секретную решимость пойти на унию. Ничего не подозревая, кн. Острожский сам рекомендовал Потея королю, как блестящего кандидата на епископию. Епископ Луцкий, Кирилл Терлецкий, сам постриг Адама и нарек ему имя Ипатий. В 1593 г. Сигизмунд III сам уведомил кн. Острожского, что "дал владычество Владимирское Брестскому каштеляну Адаму Потею за его заслуги пред королем и Речью Посполитой." Высокий образовательный ценз, свободное владение латинским языком, родственные связи с знатными родами и сознательный план унии делали из Ипатия Потея фигуру фатальную для обессилевшей сверху русской православной церкви. Ипатий Потей и есть личный творец унии.

Приезд патриарха Иеремии II.

Возникновение унии переплелось с этим чрезвычайным событием - приездом в первый раз за 600 лет правления Русской церковью на ее территорию КПльского патриарха (!). Иеремию II (Траноса) погнала сюда нужда. В КПле он был усердным строителем, благоукрасителем патриархии и скопидомным собирателем патриаршей казны. Турецкое правительство этого периода уже привыкло почти систематически срезать накопляемый жир на теле патриархии. Так и на этот раз оно основательно ограбило патриархию и изгнало ее из ее кафедрального храма Паммакаристы-Всеблаженной и принадлежащих ей монастырей. Иеремия встал перед героической задачей: - вновь купить и обстроить разоренное седалище патриархии. Он эту задачу выполнил и заслуженно прославлен греками за строительство новой резиденции патриархии. Однако, это стоило Иеремии трудных поездок и унизительных сборов у своих православных братьев - "варваров" русских. Ради денег ом вынужден был в Москве, вопреки греческому патриотизму, создать патриаршество. Ради денег и даров он и здесь в Литовской Руси делал многое, может быть, и не очень ему привычное и приятное, но надо признать, с добросовестной ревностью на пользу православию.

Главной целью данной поездки для Иеремии была манившая его своим богатством Москва. Польша и Литва были только перепутьем. Иеремия и не предполагал здесь медлить, тем более долго оставаться. Он и у польских властей ходатайствовал только о транзитной визе. В мае 1588 г. с турецко-волошской границы он отправил ходатайство к канцлеру Польши, Яну Замойскому, о дозволении остановиться ему в Замостье. Канцлер почетно принял патриарха со всей свитой и из Замостья исходатайствовал у короля ему свободный проезд по государству в направлении через Брест и Вильну в Московию. 3-го июля патриарх прибыл в столицу Вильну, где православные уже наметили задержать для

своих дел патриарха и достигли своей цели. Русский народ массой вышел навстречу высокому гостю и этим продемонстрировал свою сознательную тягу к его высокому авторитету и расположил Иеремию II пойти навстречу широкой волне ходатайств - защитить здесь слабеющее православие. По всему видно, что Иеремия и приехавшие с ним греки через посредство их земляков, ведших здесь школьное дело, правильно информировались о многогрешности местной русской иерархии и доброкачественности народно-православных братских настроений. И вот Иеремия канонически оправдал активизм мирянских сил ради спасения православия от морально ослабевшей иерархии. Это не отвержение каноничности, а способ ее восстановления через временное преобладание голоса мирян в идеальном хоре соборности, в предположении необходимого исправления самой иерархии. Иеремия одобрил вновь перередактированный устав Свято-Троицкого Братства с приложением к уставу своей патриаршей печати. В своей благословенной грамоте братству он утвердил, чтобы в дальнейшем не было ограничений со стороны иерархии уже создавшихся форм автономной деятельности братств. Так благословлена школа с изучением греческого, латинского и русского языков и типография для печатания книг. Братчики не нарушали границ исключительно иерархических прав. Они просили, и патриарх это охотно сделал, чтобы митрополит и его наместник, по ходатайствам братства, ввел в практику всенародное в церкви отлучение от братства лиц, непокорных православной истине или только двусмысленно и соблазнительно в этом отношении ведущих себя. Для поднятия авторитета братства патриарх вводит в текст грамоты свое осуждение всех разорителей братства, не только мирян, но и самих епископов. В заключение патриаршей грамоты, которая предназначалась для прочтения во всех церквах, патриарх убеждает православных ни в чем не отступать от своего "праведного пути."

Вообще, несмотря на денежную заинтересованность, Иеремия II действовал сознательно, выдвигая православный народ, как хранителя православия, а не иерархию, как могущую скорее ему изменить. Это характерно восточное, анти латинское воззрение, оправданное горькими опытами уний у самих греков, где церковь под турецким игом всецело оперлась на верный народ.

Систематически утверждая права и привилегии братств, патриарх показал готовность быть грозным по адресу епископов. Сюда в Вильну прибыл к патриарху, ища защиты, Феофан грек, изгнанный из Жидичинского монастыря Львовским епископом Гедеоном Болобаном. Иеремия адресовал свой приказ, направленный во Львов, Каменец и Галич к духовенству и градоначальникам, чтобы все они были свидетелями и содействовали бы возвращению монастыря в управление Феофана грека. В противном случае патриарх лишает Гедеона Болобана не только власти, но и сана, если понадобится. Пришлось покориться, но, конечно, весь епископат был амбициозно задет этим торжеством мирянской силы и, может быть, лишний раз вздохнул о клерикальном абсолютизме в случае принятия унии.

Спустя год в 1589 г. Иеремия II, учредив в Москве патриаршество, возвращался снова через Литву и прибыл в Вильну. Как раз в этот момент здесь был молодой новоизбранный король Сигизмунд III (1587-1631 гг.). Он проезжал в Ревель на свидание с его отцом, королем Швеции. Православные, голосу которых Сигизмунд был обязан избранием на королевство, направили Иеремию к королю для формального испрашивания на право полного пастырского обозрения своей Киевской митрополии, и король дал такое разрешение особым королевским универсалом. Король с особой готовностью признал благовременной эту манифестацию греческой церковной власти здесь в Польше, чтобы оградить местную православную церковь от всяких претензий на возглавление ее патриаршей Москвой. Нужно было в этом иметь на своей стороне и греческую церковную

власть. Автономия Киевской митрополии держалась на основе разрыва греков с Москвой. Теперь, с учреждением патриаршества, установился нормальный канонический мир между Москвой и КПлем. И мог возникнуть вопрос о каноническом воссоединении разделенной русской церкви.

Был и еще мотив - ухаживать за патриархом. Это - планы унии. Мы видели, что Бернард Мациевский с Адамом Потеем считали приезд патриарха шансом исключительно важным для открытия вопроса об унии. Их гадания через Скаргу, который был у короля придворным проповедником, могли быть прямо переданы Сигизмунду. Уния мыслилась и в широком варианте со всей Восточной церковью.

Милостивое отношение короля к патриарху использовано православными и для формального укрепления авторитета братств. Устав Виленского Троицкого братства, утвержденный митрополитом еще в 1584 г. и патр. Иеремией в прошлом 1588 г., вновь был поднесен на утверждение самого короля. Это утверждение вскоре дало силу братству в его борьбе с наступавшей унией. Король, конечно, знал, что эта милость с его стороны обоюдоострая. Содействовал король патриарху и в другом решительном акте: в смене митр. Онисифора.

Митрополит Михаил Рогоза (1589 - 1596 гг.).

Сговорившись с православными мирянами и братчиками, патриарх решил канонически "почистить" упадочный состав иерархии и духовенства. Так как сам митр. Онисифор был вдовец по второй жене, то справедливость требовала применить строгость канонов, прежде всего, к нему, хотя он был человек недурной; он покорно ушел в монастырь. Львовское братство впоследствии (в 1600 г.) писало об Онисифоре, что он "намножил" попов-двоеженцев несколько тысяч. Иеремия издал указ ко всем епископам: "Мы слышали от многих благоверных князей, панов и всего христианства и сами своими глазами видели, что у вас двоеженцы и троеженцы литургисают..." "Повелеваем низложить всех таких священников." Епископу Пинском Леонтию патриарх угрожает низвержением из сана за сокрытие священников двоеженцев. Для низложения митр. Онисифора Иеремия издал отдельный акт и под ним потребовал подписи и всех русских епископов.

Надо полагать, что преемник Онисифору выдвинут был как человек, угодный королю и правительству. Это был архим. Минского Вознесенского монастыря, "шляхетне урожонный," Михаил Васильевич Рогоза. Это был характер мягкий, безвольный, ставший, однако, первым митрополитом унии. Не по своей инициативе, а следуя за более решительными характерами.

Были ли известны кому-нибудь мысли Рогозы об унии? Позднее Виленские иезуиты писали ему, что он был проведен в митрополиты волей короля, и они "тем пламеннее желают его расположения, чем большую усматривают в нем склонность к латинской церкви." Велика будет их радость, "когда они увидят счастливое завершение так давно желаемой унии в правление и премудрой деятельности такого великого пастыря." Далее авторы письма льстят Рогозе, как он в случае унии "в качестве примаса Восточной церкви, находящейся в польских владениях, будет заседать в сенате рядом с примасом королевства." Характерен истинно латинский совет Рогозе: "что касается мирян, особенно простого народа, то, как вы до сих пор благоразумно поступали, так и впредь вам нужно, насколько возможно, остерегаться, чтобы не подать им и малейшего повода догадаться о

ваших намерениях и целях." Не состоялось ли такое соглашение у Рогозы с иезуитскими кругами, когда он еще был светским "дворным писарем" у воеводы Волынской земли? Тогда понятен и выбор короля на пост митрополита, но тайна осталась не нарушенной до самого конца 1594г., когда уже делалась уния.

1-го августа 1589 г. Михаил Рогоза был посвящен в чин митрополита в Виленском Пречистенском соборе самим патриархом Иеремией II. Какая ирония судьбы! Там, в Москве, Иеремия с большой неохотой едва-едва согласился поставить митр. Иова в чин патриарха, а здесь возглавил русскую церковь с легкостью ставленником иезуитов и отступником от православия. Пример человеческого неведения. Однако, по настоянию мирян-братчиков патриарх не оказал своему официальному ставленнику в митрополиты полного доверия. Он поставил Михаила Рогозу под некоторый явный контроль двух других епископов, опять-таки не проникая в тайны их сердца, где таились тоже соблазны унии. Будущего активного творца унии, Луцкого епископа Кирилла Терлецкого, патриарх облек почетным званием своего экзарха. А Владимирского епископа Мелетия Хребтовича назвал своим прототронием. Несомненно тут сыграли роль и дополнительные денежные дары патриарху, за которыми он и приехал к русским варварам. Митр. Михаил не мог не чувствовать в этих титуляциях обидного к нему недоверия.

Но главное, что раздражало русских епископов - это систематическая поддержка против них мирян в лице братств. Так, например, Львовский епископ Гедеон Болобан, старейший по хиротонии среди других, получил свою кафедру по наследству от отца и считал ее, как церковный шляхтич, просто своей магнатской собственностью. С этим сознанием землевладельца помещика он и боролся с Львовским братством за обладание монастырями Онуфриевским и Уневским. А патриарх все-таки утвердил над ними право патроната за братством. И уже пред самым отъездом из Западной Руси, 13-го ноября 1589 г. даровал новую грамоту Львовскому братству, в которой все данные последнему привилегии ограждались анафемой, явно метившей в епископа Гедеона. Пробовал Гедеон перед патриархом интриговать против почтенного титулом экзарха Кирилла Терлецкого, но не имел в том успеха. Все это лично взбесило Гедеона до истерии, и он, даже неожиданно для себя самого, психологически кинулся в сторону унии. Он нанес визит Львовскому римо-католическому епископу Яну Димитрию Соликовскому, с которым был в конфликте. Падал ему в ноги и просил избавить от зависимости от КПльского патриарха. За это его униатские историки называют "принципалом отступления от патриархата." Это был для Гедеона порыв безумия, но он характерен для самочувствия русских архиереев под польской короной.

Несмотря на все недосмотры в действиях патриарха Иеремии, его интервенция в дела церковные пробудила местный епископат. Заставила его подтянуться перед ободренными патриархом мирянами. Нужно было восстановить правильный контакт епископов между собой, разрядить мирянскую оппозицию путем правильного ее участия в делах церковных. Все это логически вело к воскрешению и оживлению практики соборности, заброшенной от начала XVI в. со времени митр. Иосифа II Солтана. Михаил Рогоза начал созывать ежегодные соборы в Бресте в июне, после Троицы. Собранный в 1590 г. 20-го июня собор в Бресте, по примеру всех прежних русских соборов, не ограничивался в своем составе епископами, но включал в себя и архимандритов, игуменов, протопопов и крылошан. И даже постановил, чтобы на будущих соборах присутствовали "все архимандриты, игумены, протопопы и иные пресвитеры, сведущие в Священном Писании." За неприбытие грозило даже лишение сана. На соборе 1590 г. присутствовали даже "многие знатные светские чины" и во главе их "пан Адам Потей, каштелян Брестский." Следовательно, по древнерусскому обычаю на соборе присутствовали, насколько это нужно для хода и разъяснения дел, и миряне. В постановлениях этого

собора признано, что гонение на православие и всякого рода отягощение и бесправие в значительной мере зависят от беспорядков, укоренившихся в быте русской православной церкви. Нужно их осознать и исправиться.

"В духовенстве великие нестроения и между некоторыми нашими христианами разврат, несогласия, непослушание, бесчинства - от него во многих местах уменьшение хвалы Божией." Чтобы исправить все это, надо позаботиться "о школах, о науках, о госпиталях и иных добрых справах." Постановлено для приведения дел в порядок: 1) Ежегодно съезжаться на собор в Бресте 24-го июня. 2) Не явившийся на собор епископ обязан уплатить 50 коп грошей литовских в кружку на общецерковные надобности. 3) Если епископ станет оправдываться болезнью, то обязан на ближайшем соборе подтвердить действительность своей болезни присягой прежде, чем занять свое место в соборе. 4) Если и на другой год не приедет на собор и не подтвердит присягой особых причин своего отсутствия, то без всякого милосердия он будет лишен своей кафедры. 5) Каждый владыка должен иметь с собой на соборе всех своих архимандритов, игуменов, протопопов и священников в Письме Божием наученных. Кто из них не явится на собор, немедленно лишается своего сана.

Официально епископы ревновали о благе православия. А за кулисами собора шел сговор разочарованных патриархом епископов, в глубокой тайне от народа - об унии. Невольно закрадывается подозрение, что столь добродетельная программа ежегодных соборов была подсказана митр. Михаилу епископами-интриганами, чтобы под прикрытием соборов незаметно и незазорно вести взаимные сговоры по проведению унии в жизнь. Присутствие Адама Потея на соборе 1590 г. сыграло агитационную роль. Оказалось, что Гедеон Болобан имел уже совещание с некоторыми епископами еще раньше собора в Бельзе. Теперь четверо из епископов здесь в Бресте в первые же дни съезда 24-го июня подписали первый акт о готовности принять унию. Текст его таков:

"Во имя Божие да будет. Мы, ниже поименные епископы, объявляем, что будучи обязаны заботиться не о своем только спасении, но и о христианских людях... желаем, по милости Божией, признавать нашим пастырем единого верховного пастыря и истинного наместника св. Петра на Римской кафедре, святейшего папу и иметь его нашим главой и ему подлежать и повиноваться. От него ожидаем великого умножения хвалы Божией в святой церкви. И не желаем более переносить того на нашей совести. Но, соглашаясь отдать нашу волю и мысль в послушание святейшему отцу и подчинить церкви Божии верховной власти святейшего папы римского, мы выговариваем себе только то, чтобы святейший папа римский оставил нам до скончания века неотмененными и ненарушимыми все церемонии и обряды, т.е. службу Божию и весь церковный порядок, какие издавна содержит наша св. восточная церковь. А его королевская милость, пан наш милостивый, обеспечил бы нам его указами наши привилегии и утвердил бы артикулы, которые нами будут представлены. При таком обеспечении и утверждении актами со стороны святейшего папы и его королевской милости, мы соглашаемся и настоящим документом нашим обещаемся и обязуемся подойти под верховную власть и благословение святейшего отца папы Римского. Для сего, исповедуя Единому в Троице Богу нашу мысль и желание сердца нашего мы и выдаем настоящий документ за подписанием собственных рук наших и приложением наших печатей старшему брату нашему, его милости Кириллу Терлецкому, экзарху и епископу Луцкому и Острожскому."

В первый же день собора, 24-го июня, поставили свои подписи под этим актом: Луцкий Кирилл Терлецкий, Львовский Гедеон Болобан, Пинский Леонтий Пельчицкий и Холмский Дионисий Збируйский. Ни Полоцкого, ни Владимирского, ни Перемышльского епископов не было на соборе, но нет подписи и митр. Михаила, председательствующего

на соборе. Значит, инициаторы сочли нужным в этот момент и его не посвящать в свою тайну. Поразительно в этом документе полное умолчание о вероучении и догматах. Сердца епископские этим не заняты. Их интересует лишь вопрос о гарантиях безопасности и удобств. Гедеон Львовский был движим озлоблением. Другие с подмоченной канонической репутацией могли опасаться, что под контролем братств патриарх рано или поздно лишит их кафедр. Епископы Леонтий Пинский и Дионисий Холмский были женаты. Львовское братство несколько позднее в 1592 г. писало о них Иеремии II, что они "живут с женами." И добавляли, что Перемышльский Михаил Копыстенский "с женою на епископство возведен" и что видя это, двоеженцы смело литургисают. О многом другом мы написали Александрийскому патриарху (Мелетию) в ответ на его писания. Церковь сильно смущается. Люди сановные, впавшие в разные ереси (подразумевается, главным образом, протестантство) и хотевшие возвратиться к своему правоверию, теперь отказываются от этого, порицая церковное бесчиние. А все люди единогласно говорят: если не исправится в церкви беззаконие, то в конец разойдемся, отступим под римское послушание и будем жить в безмятежном покое."

В другом письме к патриарху КПльскому в том же 1592 г. братчики пишут: "Прежде всего да ведает твоя святыня, что у нас так называемые святители, а поистине осквернители, обещавшись иночествовать, живут невозбранно с женами. Некоторые многобрачные святительствуют, другие прижили детей с блудницами. Если таковы святители, то каким же быть священникам? Когда митрополит обличал их на соборе перед всеми и требовал, чтобы они перестали священствовать, они отвечали: пусть прежде святители перестанут святительствовать, послушают закона, тогда и мы послушаем. Горе миру от соблазна! Епископы похитили себе архимандритства и игуменства, ввели в монастыри своих родственников и мирян управляющих. Истощили все церковные имения и упразднили иночество, так что в монастырях не обретается иноков и священно-иноков. Но по временам совершают службы мирские священники. Церковь наша православная оказывается исполненной всякого зловерия. И люди смущаются недоумением: не предстоит ли время погибели?"

Вот контраст грешного епископата и требовательного православного народа. Мы на опыте наших дней знаем, что криминальные клирики часто ищут спасения своего сана через переходы в другие церкви. Таков один из мотивов измены 4-х епископов заговорщиков. Итак, Кирилл Терлецкий - патриарший экзарх оказывается уполномоченным для измены православию...

Изменники торопились сделать угодное королю. В 1590 г. Петр Скарга выпустил второе издание своей книги "О Едносци" с посвящением его королю и с призывом короля - присоединить к католической церкви еретиков и схизматиков. Он цитирует блаженного Августина: "один указ государя может принести Христовой церкви больше пользы, чем множество проповедей священнослужителей." Скарга от себя добавляет: "это долг короля христианского, чтобы, заботясь о единстве Речи Посполитой, он помогал и единству церкви, без которого не только никто не может спастись, но не может долго существовать и единство Речи Посполитой." Обращение схизматиков, - рассуждает Скарга, - трудно, но не невозможно. Они ссылаются на своих отцов и предков и на древность своей церкви. Но все же есть и доныне некоторые греки униаты. Следуя их примеру, некоторые из русских обращаются в унию. Превратить эти начатки в унию всеобщую есть долг, во-первых, римо-католической иерархии, во-вторых, - короля и панства и, в-третьих, - панов русского закона и, главным образом, - митрополита и русских владык, которые с дозволения короля могли бы составить свой сеймик и пригласить на него ученых латинских богословов.

Итак, 1590-й год стал годом критическим, переломным. Епископы русские в порядке заговора тайно подписались под обещанием стать униатами. В том же году П. Скарга, публикуя вторым изданием свою книгу "О Едносци," открыто в ней призывает короля сделать повелительный жест и толчок к унии с высоты трона. Но Сигизмунд III почти два года официально не откликался на эти приятные для него обращения. Главной причиной сдержанности Сигизмунда было колебание его собственного королевского престижа. Латинская шляхта была недовольна политикой короля и его предполагавшимся браком с австрийской принцессой. Протестанты были недовольны ограничениями религиозной свободы. Начались противоправительственные съезды. Сигизмунду невыгодно было сверх этого раздражать еще и православное дворянство, и потому он медлил с ответом до 18 мая 1592 г. Но и этот благоприятный отклик короля епископы-интриганы до времени скрыли у себя.

Примечательно, что в то самое время, когда заговорщики-епископы скрывали от своей церкви свою измену, правящие сферы, опираясь на известную им уже униатскую волю епископата, сами начали делать опыт проведения унии не генеральной, а частичной по местам, где патронатская воля отдельных русских панов или даже отдельных групп мирян уже соблазнялась приобрести вечный мир путем принятия как бы ничего не меняющей в практике церковной жизни, формально неотмененной Флорентийской унии. Вот что приоткрывает нам письмо Львовского братства к патриарху от 1592 г.: "Многие у нас согласились предаться римскому едино начальному архиерейству, совершая в церкви все свое по закону греческой веры. А папа Римский прислал своего иерея и распорядился совершать во всех здешних костелах службу на квасном хлебе и таким общением соединяться с нашими церквами." Итак, первым шагом завлечения в унию элементов обывательских, народных, был привоз из Гротта-Ферратского центра священников униатов-греков для демонстрирования полноты православного культа унии. Об эффекте этой демонстрации братчики сообщают патриарху: "Народ наш рассуждает, что вера Христова может правоверно исповедываться и под римской властью, как было изначала. В многоначалии нашем оказывается безначалие. Отечественные законы попраны и ложь лицемерных православных учителей покрыла церковь. Молим твое святейшество, не прими всего этого за клевету от нас, но внимай рассудительно и осведомь весь честный собор. А мы, переносящие во Львове столько затруднений от нынешнего епископа Болобана, как раньше имели их от отца его, тоже епископа Львовского, печемся теперь не о себе, а о своей церкви. У нас есть спокойное жилище и здесь и в окрестных городах. Попы епископу уже дважды изменяли, отдавая папской администрации ключи от церквей. Если они и в третий раз учинят такую же измену, то, конечно, мы не защитим своей церкви, ибо прежде в вашем городе не было иезуитов, которые завладели многими русскими церквами. Ныне они живут в нашем городе и, не имея своей церкви, выжидают случая, как бы захватить ее у нас." Таким образом, не только верхи иерархии, но и некоторые обывательские слои из православных были неустойчивы. Они подверглись эксперименту демонстрируемой наглядно Флорентийской унии.

Сигизмунд III, ради укрепления своего трона, не мог рисковать слишком раздражать общественное мнение православных и, в полном противоречии со своими сердечными вожделениями, должен был по-прежнему утверждать, ради популярности среди православных, различные православные братские учреждения. Так, по ходатайству Киевского воеводы К. К. Острожского и Новогрудского воеводы Федора Скумина-Тышкевича, король 15.X.1592 г. издал два акта в пользу Львовского братства: 1) утвердил все привилегии, данные раньше духовными авторитетами (патриархами) на школьное и типографское дело; 2) утвердил за Львовским братством владение Онуфриевским монастырем. В том же году были утверждены королем и уставы братств: Минского, Кричевского, Оршанского. И еще пред тем, в 1591 г. - братства Брестского с его школой и

больницей. Виленское Троицкое братство король в 1592 г. освободил от повинности военного постоя и других городских повинностей, а также разрешил братству постройку каменной церкви.

Кн. К. К. Острожский, от которого удалось сохранить в тайне заговор четырех епископов, в этом же 1592 г. имел разговор с королем об унии в ее идеалистическом широком плане, унии всевосточной. И король по-иезуитски спешил привлечь сердце князя милостями по адресу православных, чтобы использовать это для унии в иезуитском понимании. Острожский в 1593 г., по смерти епископа Мелетия Хрептовича, сам просил за Адама Потея, и тот стал епископом Владимирским. Зная об униатских настроениях Потея и отожествляя их со своей ревностью о достоинстве православной церкви, кн. Острожский написал Потею интересное интимное письмо, не предвидя, конечно, что тот впоследствии опубликует его в подрыв авторитета князя. Вот это письмо, написанное за несколько дней пред Брестским собором в 1593 г.:

"С древнего времени, видя крайний упадок и оскудение матери нашей, св. Восточной церкви, всех церквей начальнейшей, я размышлял и заботился о том, каким бы способом возвратить ее в прежнее благоустроенное состояние. Сетуя об ее падении и поругании, какому она подвергается от еретиков и от самих оторвавшихся от нее римлян, бывших некогда нашими братьями, я осмелился через своих старших духовных советоваться с папским легатом Антонием Поссевином, когда он был здесь, но ничего не вышло. Ныне все занятый той же мыслью и заботой о церкви Божией и отправляясь, для поправления моего здоровья, в края, соседние с местопребыванием папы, я мог бы кое-что сделать, если бы на то была воля Божия и дозволение наших архипастырей. Если бы вы все одинаково на предстоящем вашем духовном соборе порадели и порассудили, как бы положить начало к примирению церквей, тогда и я, находясь в тех краях, употребил бы, с Божией помощью и при инициативе и благословении Вашем, все мои усилия, чтобы повести дело к вожделенному соединению.

Да, хорошо было бы, мне кажется, если бы ты, милостивый отче сам, своей особой, переговорив с митрополитом и епископами, поехал к московскому великому князю. Порассказал бы там, какое гонение, поругание и уничижение терпит здешний народ русский в церковных порядках и церемониях и попросил бы великого князя и тамошних духовных, чтобы они вместе с нами позаботились, как бы прекратить такое разделение церквей и уничижение русского народа. Усердно прошу тебя, как многомилостивого господина и приятеля, а в особенности, как горячего ревнителя веры Христовой - принять в этом искреннее участие и со всей силой и властью постараться на предстоящем соборе, вместе с прочими владыками, чтобы положить начало, если не соединению церквей (что было бы всего желательнее), то по крайней мере к улучшению положения православных. Все вы знаете, что люди нашей религии сделались до того равнодушными, ленивыми, невнимательными, что не только не заступаются за церковь Божию и за веру свою старожитную, но многие сами насмехаются над ней и убегают в разные секты. А все это умножилось, главным образом, от того, что у нас не стало учителей, не стало проповеди слова Божия, не стало науки. Дошло у нас, наконец, до того, что нечем нам утешиться в нашем законе. Надлежит нам сказать словами пророка: кто даст главе нашей воду и очам нашим источник слез, чтобы мы могли оплакивать день и ночь упадок и обнищание нашей веры и закона? Все ниспроверглось и упало, со всех сторон скорбь, сетование и беда. И если еще не будем заботиться, Бог весть, что с нами будет. Я, с своей стороны в другой и третий раз прошу: Бога ради, и по вашей пастырской обязанности и из страха наказания Божия, постарайтесь постановить что-либо доброе и положить какой-нибудь добрый начаток."

К данному письму своему князь приложил и собственной рукой написанную записку об условиях мыслимой им нормальной унии. Вот его дезидераты: "1) чтобы прежде всего нам - православным всецело оставаться при всех своих обрядах, какие содержит восточная церковь; 2) чтобы паны-римляне наших церквей и их имений на свои костелы не отбирали; 3) чтобы при заключении унии они не принимали тех из наших, которые захотели бы перейти в латинство, а, особенно, не принуждали к тому при заключении браков, как обыкновенно делают; 4) чтобы духовные наши были в таком же почете, как и ихние, а особенно, чтобы наш митрополит и владыки имели место в раде и на сеймах, хотя бы и не все; 5) нужно обослаться с патриархами, чтобы и они склонились к унии и мы единым сердцем и едиными устами хвалили бы Господа Бога; 6) нужно послать к московскому и к волохам, чтобы и они вместе с нами согласились на унию. Всего лучше, по его мнению, в Москву послать о. епископа Владимирского, а к Волохам Львовского; 7) нужны также исправления некоторых вещей в церквах наших, особенно касающихся людских вымыслов; 8) очень нужно позаботиться о школах и свободных науках, особенно для образования духовенства, чтобы мы могли иметь ученых пресвитеров и хороших проповедников, ибо от того, что нет наук, в нашем духовенстве великая грубость умножилась."

Таким образом, идеалист-патриот князь мыслил унию в подлинном ее виде и как возрождение духовных сил своей церкви, а не как сумму выгод для епископского сословия. Ипатий Потей, как житейский скептик, признавал этот проект чистой утопией и никому на соборе его не показал. А посланцу князя, очевидно, человеку очень доверенному, устно сказал: "Дал бы Бог, чтобы когда-нибудь исполнилось то, чего желает его княжеская милость. Но на нашем веку того не случится. И если князь не написал об этом митрополиту, то я не смею и слова молвить о таких вещах, ибо митрополит не расположен к римлянам." Слова эти - типичное дипломатическое лганье. Что касается предложения Ипатию лично приехать в Москву, то он и мысли не допускал об этом и решительно отказывался. Он говорил, что Москва не только арестовала бы и задержала его, но и подвергла бы истязаниям в своих застенках.

На соборе поэтому об унии не было ни слова. У епископов была в головах уния, только "казенная," чуждая идеализма, признаться в чем им было стыдно и опасно пред православным народом.

Замечательна после 1590 г. серия фактов, по наружности резко противоречивших обязательству четырех епископов принять унию. А именно. На них чья-то невидимая рука направляет поток огорчений и испытаний, как будто подгонявших их перестать таиться и, наконец, открыто изменить православию. Обычное дело - разные придирки к православным русским со стороны латинских властей. Теперь они возрастают до издевательств, до унижений русского имени и клонятся к тому, чтобы запугать этих архиереев открытием их грехов и грешков и загнать этим террором в тупик, из которого не было бы отступления.

Особенно досталось Луцкому епископу Кириллу Терлецкому. Луцкий войский затеял против него дело с очными ставками и свидетелями, жалуясь на Кирилла Киевскому воеводе кн. К. К. Острожскому: "уловил его (Кирилла) диавол сребролюбием, невоздержанием, чужеложством, убийством и иными сим подобными поступками, о которых его выступках мало не весь свет ведал.... Сведки (сведения) стали и признали о двоеженстве его, о забитью Филиппа маляра, о мешканью (пребыванию) в чужеложстве с братовою женою, о кованью фальшивых червонных злотых" и проч. Враги Кирилла множились. Луцкий староста Александр Семашко, русский православный, недавно принявший латинство, приставил к воротам архиерейского замка гайдуков, которые

должны были собирать по грошу и по два от каждого входящего. Когда 11 апреля 1591 г. въезжал в свой замок епископ Кирилл, его одного лишь туда пропустили, как бы в камеру его ареста и не пропустили туда никого из сопровождавших его слуг. Наступила страстная суббота и Пасха, 20-21 апреля. Никто решительно в замок не пропускался. В нем не могло состояться никаких богослужений. Сам епископ не имел не только розговенья, но и простой еды. Он оголодал и озяб. Семашко, командовавший над высокопоставленным арестантом, подчеркивал свою власть над ним особыми издевательствами. В притворе церкви военная стража учинила праздник с танцами и музыкой. Веселящиеся солдаты потешались стрельбой в крест и купол храма, отбили цепь у креста и повредили стенной образ евангелиста Иоанна. Кирилл томился под арестом. Попытка подвезти строительные материалы для починки причиненных разрушений не была допущена. В начале июня Кирилл был вызван на суд Семашкой и покаран штрафом за незаконный ввоз в замок оружия. Но обвинительное следствие продолжалось. По жалобе священника Соколовского, лишенного Кириллом права на служение за порочную жизнь, епископ вновь вызван на суд. Напрасно адвокат Кирилла доказывал, что дело это, как чисто церковное и каноническое, не подлежит гражданскому суду. Семашко заявил, что Соколовскому точно известно порочное поведение самого епископа. Когда адвокат Кирилла стал протестовать против незаконной постановки такого обвинения, Семашко просто обругал его "презренным псом-русином" и приказал своим гайдукам избить его. Таково было фактическое кривосудие.

Тот же А. Семашко напал на владения Львовского епископа Гедеона Болобана. А именно, на доходный Жидиченский монастырь. Луцкий подстароста просто занял полицейскими силами монастырь во время ярмарки и все торговые пошлины, обычно поступавшие в монастырь, отобрал в пользу гражданской казны.

Литовский маршалок кн. Альбрехт Радзивилл напал и разграбил имение Радзивилловичей, принадлежавшее кафедре Пинского епископа Леонтия. Никакого правосудия епископ не добился.

Люди, подосланные Луцким старостой А. Семашкой, ограбили православную церковь села Крупного, принадлежавшего даже к имениям кн. Острожского, осквернили при этом св. Тайны, топтали ногами Тело Христово.

Школьники Львовской иезуитской школы хватали учеников православной братской школы, отнимали от них сборную милостыню, арестовывали их у себя, садили в оковы и избивали. Власти от суда уклонялись. Гедеону Львовскому горько было это унижение. Оно отягчалось еще для Гедеона его борьбой с Львовским братством. Тут даже сам митрополит Михаил Рогоза вынужден был встать против Гедеона. В виду явных беззаконий Гедеона, дело его выдвинулось на арену суда ежегодных Брестских соборов. В 1593 г. митрополит даже вынужден был запретить Гедеона в его епископском служении. Но Гедеон не покорился этому строгому суду. И на соборе 1594 г. в том же Бресте митрополит вынужден был ради престижа власти снова отлучить Гедеона за непослушание с торжественным объявлением сего с церковного амвона: "Отлучается от всех справ святительских до того часу, аж ся церкви Божий справит." На этом соборе среди прочих были представители братств: виленского, львовского, брестского и других, до сих пор неизвестных: красноставского, гольшанского, городецкого, галицкого, бельского и (так сказано) "многих" других. Следовательно, братства стали широким бытовым явлением. Кстати, к вопросу о положении иерархических лиц в братствах. Сохранился список лиц, вписавшихся на текущий 1594 г. в виленское братство. На первом месте стоит митр. Михаил Рогоза. Всего членов 368 лиц. Так как епископ Гедеон продолжал не слушаться митрополичьего запрещения, то митрополит на соборе у себя в

Новогрудке в сентябре того же года низложил Гедеона "со стану епископского и от всего сану святительского."

* * *

Эта цепь личных терзаний и опасность потерять сан на путях канонической или общей криминальности, конечно, ускоряла решимость группы епископов перебежать в унию и сразу достичь всех благ личной безопасности и привилегированности.

Среди епископов шла внутренняя агитация. К концу 1594 года были уговорены вступить в заговор и Перемышльский епископ Михаил Копыстенский и сам митрополит Михаил. Оставался только Полоцкий Нафанаил. Но он был стар, ждали его смерти, которая и случилась в начале 1595 г. К концу 1594 г. сговор охватил почти всех. В глазах католической власти, презиравшей мнение церковного народа, уния была принята церковью (=епископами) и, видимо, заговорщиков торопили быть готовыми к выявлению. 2-го декабря 1594 т. был составлен акт и подписан сначала только двумя главными вождями: Кириллом Терлецким и Ипатием Потеем, а затем и другими.

"Мы, нижеподписавшиеся, глубоко чувствуем лежащую на нас обязанность вести словесных овец Христовых к тому единству в вере, которому научил нас Христос. И особенно в настоящее несчастное время, когда между людьми так умножились ереси, и многие отступают от нашей православной веры, главным образом потому, что мы разъединены с римлянами, детьми одной и той же матери - кафолической церкви, и не можем помогать друг другу. По уставу мы всегда просим Бога в молитвах наших о соединении веры, на деле же никогда о том не старались, а смотрели только на наших старших (патриархов) ожидая, что они постараются. Но надежда на них все более и более слабеет, потому что они находятся в поганской неволе и ничего не могут сделать, даже если бы и хотели.

От времен Христа Спасителя и апостолов предки наши всегда признавали одного старшего первопрестольника и пастыря в церкви Божией - святейшего папу римского. И до тех пор, пока это было, в церкви был порядок и ересям трудно было распространяться. Но когда стало много старших и первопрестольников, которые начали приписывать себе ту власть, мы теперь видим, до какого разделения дошла церковь Божия и какую силу приобретают еретические секты. Посему не желая, чтобы и впредь гибли человеческие души от такого разделения, мы умыслили, с Божией помощью, соединиться, как было и прежде с братиею нашею - римлянами под одним видимым верховным пастырем. И даем себе пред Господом Богом обет, что мы всем сердцем и со всею ревностью будем стараться каждый порознь о приведении и остального нашего духовенства и всего народа к тому же соединению. А для большего возбуждения себя к тому, мы составили совместно настоящий письменный акт, которым и свидетельствуем нашу полную и неизменную волю к соединению с римской церковью."

В других современных списках этого акта, кроме Кирилла и Ипатия, мы находим почти полный список русских епископов: Михаил, митр. Киевский и Галицкий и всея Руси; Григорий архиепископ, владыка Полоцкий и Витебский; Леонтий Пельчицкий, епископ Пинский и Туровский; Дионисий Збируйский, епископ Холмский и Бельский; Иона Гоголь, архимандрит Кобринский; и тот же Иона Гоголь, как нареченный епископ Пинский и Туровский." Судя по подписям, они собраны только во второй половине 1595 г., и потому этот акт, как формальность, не сыграл активной ускоряющей роли в деле

унии. Гораздо более продвинул это дело другой акт тоже конца 1594 г., а именно - по инициативе Кирилла Терлецкого съехались в Сокале: Гедеон Львовский, Михаил Перемышльский и Дионисий Холмский. Тут они должны были договориться и подписать так называемые "артикулы," т.е. деловые условия унии для представления их сначала митрополиту, через Кирилла Терлецкого, а затем королю. Мотивы измены вере придуманы, как и в предыдущем документе, весьма слабо и искусственно. И очень уже идеалистично для данных, совсем не идеалистичных персон: "Видим мы в наших старших (патриархах) великое нестроение и небрежение о церкви Божией. Сами они в неволе, и вместо четырех патриархов теперь появилось их уже восемь, чего прежде никогда не бывало." (Очевидно, кроме четырех греческих здесь имеются в виду все другие автокефальные церкви: Синайская, Кипрская, Сербская, Московская). "Видим как они живут там, на своих кафедрах и подкупаются друг под другом, как утратили свои соборные церкви. А приезжая к нам, они не ведут никаких диспутов с иноверными и не хотят давать ответов от священного писания, хотя бы кто и требовал, а лишь собирают с нас свои дани больше, чем следовало бы. И набрав откуда ни попало денег, подкупают друг друга там, в земле поганской. Поэтому мы, не желая далее оставаться под таким их пастырством, единодушно согласились и желаем приступить к соединению веры и признать святейшего папу римского единым верховным пастырем.

Только просим: чтобы король обеспечил нас с нашими епископиями своим декретом и навсегда утвердил нижеследующие артикулы: 1) чтобы обряды и церемонии в наших церквах не нарушались ни в чем до скончания века; 2) чтобы русские епископские церкви, монастыри и их имущества оставались в целости; и все духовенство, по стародавнему обычаю - под властью, благословением и подаванием епископов; 3) чтобы все церковные дела и служба Божия не нарушались никем, ни из духовных, ни из светских и отправлялись по старому календарю; 4) чтобы король благоволил дать нам почет на сейме и место в раде (сенате); 5) чтобы проклятия, какие могут быть на нас от патриарха, не причинили никакого вреда ни нам, ни нашему духовенству; 6) чтобы монахи из Греции, которые приезжают сюда грабить нас и которых мы смело можем назвать шпионами, никакой власти над нами больше не имели; 7) чтобы листы и привилегии, какие роздали у нас патриархи, ради прибытков своих, братствам и на разные дела в народе, отчего размножились секты и ереси, были уничтожены; 8) чтобы каждый новоизбранный епископ посвящался митрополитом Киевским, а самого митрополита посвящали бы все епископы, с благословения папы римского и без всякой платы; 9) чтобы все эти артикулы король утвердил нам своими указами, одним на латинском, а другим на русском языке; 10) чтобы король постарался об утверждении тех же артикулов и актами святейшего папы и чтобы мы удостоены были таких же вольностей, какими пользуются в короне польской и великом княжестве литовском арцибискупы, бискупы, прелаты и весь римский клир."

Кирилл поехал к митрополиту и убедил его подписать этот текст. К тексту, с которым Кирилл ехал к королю, Михаил Рогоза добавил и свои пункты. "Прежде всего, - писал Рогоза, - по несогласию самих наших старших (патриархов), я хочу с некоторыми епископами признать верховную власть святейшего папы римского, сохранив в целости все обычаи и обряды нашей восточной церкви. А его милость пана гетмана (канцлера Яна Замойского) просить, да обеспечит нас король своим универсалом, чтобы я - митрополит оставался на своей митрополии до конца жизни, во всякой чести, уважении и покое. Чтобы я, по примеру моих предместников, имел место в раде и все вольности наравне с римскими клириками; чтобы не благословенные листы против нас от патриархов, буде такие принесены, не имели никакой силы и значения; чтобы монахи из Греции больше у нас не бывали и в неприятельскую Московскую землю не пропускались. Особенно просить гетмана, чтобы не пускали к нам от патриархов с листами людей перехожих и проезжих; мы справедливо признаем их шпионами." При этом митрополит упрашивал

Кирилла никому из духовенства, даже самому Потею, не говорить об этой его решимости и подписях. Это не только крайняя осторожность, но и просто трусость. Кирилл был корректен и на этот раз утаил волю Рогозы в секрете. Поэтому в начале 1595 г. Потей от себя писал письмо к митрополиту, убеждая его идти на унию и тоже просил его скрыть эту мысль Потея решительно от всех. Скрытничали так епископы, зная настроения своих знатных мирян.

Характерно лживое и малодушное письмо митр. Михаила к одному из столпов русского православия, Новогрудскому воеводе Федору Скумину-Тышкевичу, написанное уже после соглашения с Кириллом Терлецким: "Православный, вельможный и милостивый пан воевода! Стараясь дать знать вашей милости, как столпу церкви нашей, обо всех новостях, касающихся церкви и меня лично, извещаю вас о новой новинке, никогда неслыханной предками нашими и вашей милостью. Посылаю вам в копии лист, писанный ко мне отцами епископами о намерении их подчиниться римскому костелу. Посмотри сам, ваша милость, как пан мудрый и осмотрительный, и что тебе покажется, поскорее ответь мне. А я без воли Божией и вашей милости и не думаю на то соглашаться, опасаясь какого-либо вреда и прелести для нашей церкви и утешаюсь мыслью: "Если весь мир приобрету, а душу свою потеряю, чем выкуплю?" (Матф. 16:26).

Тем временем Кирилл Терлецкий, по полномочию епископов, съезжавшихся в Сокале, вел тайно переговоры с латинской иерархией об условиях унии. В начале 1595 г. Кирилл отправился для этого вторично в Краков. Там был как раз генеральный сейм. На сейм мог ехать всякий. И дела там решались всякие. Поездка Кирилла ни в ком не могла возбудить сама по себе никаких подозрений. Кирилл в Кракове встречался с папским нунцием и другими латинскими епископами. В результате сформулировано нижеследующее соглашение: "Соглашение духовенства латинского и русского при посредстве Кирилла Терлецкого, епископа Луцкого, с ведома его королевской милости и панов сенаторов." Очевидно, это был кружок панов католиков. Тут уже Кирилл пошел на тайные уступки против епископского соглашения в Сокале: 1) о желательности принятия нового календаря; 2) "об исхождении св. Духа имеет быть декларация, что греки и римляне правильно (добже) об исхождении веруют, но только не могли до сих пор столковаться. Православные впредь могут выражаться иначе, но мыслить должны одинаково с католиками"; 3) "иные предметы, о которых между церквами шел спор, оставляются на усмотрение папы."

Гедеон Болобан у себя во Львове в январе 1695 г. собрал группу обработанных им игуменов, в том числе Киево-Печерского архим. Никифора Тура и некоторых архимандритов из Молдавии и с Афона, и заставил их подписать ручательство - принять унию и "под утратой вечного спасения не отступать от святейших первопрестольников римских." С таким актом в кармане Гедеон чувствовал себя храбрее. Духовно маленькие люди, движимые интересами житейского благоустройства, так цинично играли словами о своих догматических и канонических убеждениях!

Больше всех малодушествовал митр. Михаил Рогоза, таился от всех и вызывал даже опасение у самых затейщиков унии, что он изменит. Ипатий Потей писал митрополиту 11.II.1595 г., как к коллеге по заговору, но с явным опасением, что в потемках конспирации он будет в чем-то обойден и оставлен в стороне. Потей пишет: "Ваша милость на мое письмо ничего мне не отписали, и я теперь сам не знаю, что будет дальше. А Вашей милости не подобало бы считать это дело маловажным. Ради Бога прошу, дай мне знать в точности о твоем умысле. Я и доброе и злое за Вашу милость готов терпеть, и ни в чем не уступлю. Там Вашей милости легче среди своих, а мы тут в зубах: если захотят, могут нас съесть. Не знаю, доложил ли я в прежнем письме Вашей милости, что я

видел у Луцкого владыки бумагу коронного канцлера, где он пишет, что король желает с Вами видеться. Когда поедешь к королю, заезжай ко мне: очень нужно. Спрашивал я владыку Луцкого, зачем он едет к королю и тот с клятвой отвечал: сам не знаю. У меня ни своего, ни чужого дела до короля нет. А теперь, по-видимому, на основании какого-то другого письма, без меня был у канцлера и поехал в Краков. Бог знает, что делается! Лишь то ведаю, что при Дворе обо мне говорят: "на кого мы надеялись, тот теперь хуже всех." Оттого мимо меня идут и королевские и канцлеровы письма и сеймиковых бумаг мне не прислано, а у Луцкого все это есть. Ради Бога подумай, как бы нам не остаться в последних. Если нельзя нам видеться с тобой теперь, то, ради Бога, постарайся разослать пригласительные повестки на собор ко дню св. Иоанна (24-го июня), потому что теперь особенно нужно нам съехаться всем. Ради Бога прошу, отвечай мне обо всем на письме: ничего не опасайся, ты как камень в море бросишь." Кирилл побывал у короля, получил у него подтвердительный документ на официальное пользование титулом экзарха. Великодушно указал на заслуги в деле унии Ипатия Потея. И король написал Ипатию благодарственное, ласковое и ободряющее письмо, обещая все блага.

Усердие Гедеона Болобана было оценено митрополитом-заговорщиком. Митрополит дал Гедеону знать, что формально простит его и отвергнет претензии братства. Назначено было свидание в Слуцком монастыре, где митрополит вручил Г. Болобану разрешительную и благословенную грамоту. Итак, пред нами документально засвидетельствованы уже соглашения на унию трех этих иерархов. За ними во втором концентрическом круге располагаются и прочие архиереи. Заговорщики от внешнего мира прикрываются грубейшим лицемерием. Митрополит в письме к К. К. Острожскому выставляет себя и Гедеона врагами унии и защитниками православия: "когда я старался обнаружить тот скрытый обман, случилось кстати, что я застал в Слуцком монастыре о. владыку Львовского, от которого надеюсь не возникнет тот вредный для нашей восточной церкви и всего православного народа пожар. Он ничего не знает о том предприятии других епископов, весьма противится их злым умыслам и дал клятву на евангелии, что как о том не знает, так не желает даже и сообщаться с ними. И обещался, разведывая об этом всякими путями в дворцовых сферах, извещать меня и вашу княжескую милость обо всем, что услышит. А так как он был осужден определением нашего духовного собора, то, во внимание к обещанию его - тщательно наблюдать за проступками прочих епископов при Дворе и у себя - заблагорассудилось мне освободить его от осуждения. Вот почему мы и дали ему грамоту нашего благословения для утверждения его в том обещании. Об этом особенно вашей княжеской милости, как оку православной церкви, следует заботиться и осведомляться, дабы заслужить приносимую за вас всеми христианами молитву. Больше всего благоволите беречься того райского змия и коварной лисицы (разумеется - Кирилла Терлецкого), о котором я говорил вашей милости." И в то же самое время митрополит писал совсем другое о Гедеоне пану воеводе, Федору Скумину-Тышкевичу. Это была если не вся правда, то полуправда. Скумин 10.V.1595 г. отвечал митрополиту: "И слепому ясно, что причина всему - несогласие Братства с владыкой Гедеоном. Без сомнения не меньше вины и на нашем КПльском патриархе, который своими письмами, присылаемыми сюда, произвел всю эту смуту и до того довел дух и воспалил противников, что владыка Львовский, томимый братством, не только должен был броситься в такое отщепенство, но - думаю - рад был бы взять в помощь себе и душевного врага, что и доказал и других увлек за собой. Если это произошло по воле Божией, то будет твердо, а если нет, то скоро отменится. О том я теперь мудрствовать не хочу.

Что же теперь делать? - спрашиваете меня, Ваша милость. Но сердцеведец Бог ведает, что я не могу дать тут никакого совета. Одно только скажу: если бы мы захотели противиться всем, то как бы мы не напрасно трудились! Причин тому вижу много, но бумаге поверить

не хочу. Желал бы видеться с Вашей милостью и наговориться о том." Таким образом, Скумин-Тышкевич сначала к идее отнесся без вражды.

Ипатий Потей обманывает Острожского. Когда князь услыхал о поездке Кирилла в Краков, то письмом от 9.III из Турова запросил Потея: "где находится и что чудачит сейчас владыка Луцкий?" Потей, уже получивший от короля приветствие за унию, пишет 17.III князю из Владимира: "О бытности в Кракове о. Владыки Луцкого я узнал уже здесь, по приезде моем. Но чтобы он от кого-то посылался туда - Богом свидетельствуюсь - о том я и не слыхал и не думаю, чтобы он ездил туда от кого-нибудь послом. А чтобы мы хотели что-нибудь подобное постановить между собой, о том нам и не снилось. Разве мы не видим, что хотя бы и все мы - епископы согласились на ту унию, а христианство все не соизволяло бы на нее, то это было бы только напрасным трудом и бесчестием нам пред нашими овцами. Да нам и невозможно было заключать или начинать такое дело столь тайно, без собора и без ведома всех братий и наших меньших, но равных нам слуг церкви Божией, и прочих христиан, а особенно без Ваших милостей, панов христианских: - не дай Бог о сем и подумать!.."

Но до Острожского уже дошла горькая правда. Осведомленный о секретных шагах архиереев-изменников, князь резко написал лжецу. Потей увидел, что скрываться уже поздно и 25-го марта откликнулся на вызов князя, представляясь как бы только идейно допускающим унию, но неповинным в ее практическом осуществлении. Он пишет князю: "Покорно благодарю за предостережение. И признаюсь, я считал бы унию полезной не столько для своей корысти и дальнейшего возвышения, как для умножения славы Божией. Разумею не такую унию, чтобы нам совсем принять другой образ, а такую, чтобы мы, оставаясь в целости, исправили только некоторые вещи, которых держимся больше по упорству, чем ради истины. Много мог бы я написать Вашей Милости, что делается в моей Брестской епископии, какое притеснение терпят христиане в некоторых местах. Я бы утешался еще тем, если бы крест этот несли с покорностью. А то ведь отпадают не по одному, а громадами, видя наше бессилие. И Бог весть, с чем мы останемся? Что касается новостей краковских, то думаю, они не верны. А если бы даже и были верны, то не думайте здесь о моей особе, ибо не только о кардинальстве или митрополии не помышляю, но часто плачусь на себя и за тот сан, который ношу, и на того, кто меня к нему направил. Особенно видя, что делается на свете. О бланкетах ни о каких не ведаю, никому их ни на что не давал. Но и я кое-что ведаю и самое верное... Если кто сам себя за святого выдает, а нас порочит, то нет ничего тайного, что не сделалось бы явным (кивок в сторону митрополита). Одно знаю, что я ничего не начинал. Но если все пойдут за чем-нибудь добрым, то я не хотел бы остаться позади."

Но время ускоряло события. Трусливый митрополит открылся перед Ипатием. Началась ускоренная коллаборация митрополита с Кириллом и Ипатием. У Кирилла и Ипатия было больше связей с власть имущими. Михаил Рогоза именно к ним обратился за протекцией в защите своих интересов. Ему надо было захватить Печерскую Лавру, и король охотно купил этим "задатком" митрополита, издав указ о передаче Лавры в непосредственное ведение митрополита с отставкой архимандрита Никифора Тура, в свое время тоже давшего Гедеону Болобану подпись под унией. Король свою милость митрополиту-изменнику довел до конца и добыл у папы Климента VIII подписанный указ на владение Лаврой Михаилу в случае принятия им унии. Папская бумага была датирована 4-м марта 1595 г., а 1-го июня 1595 г. мы видим уже коллективный акт с подписями митрополита, епископов Луцкого, Пинского и Кобринского архимандрита Ионы Гоголя. Это уже условия унии, а 12-го июня и сопровождающее их "Соборное Послание к папе."

Вот извлечение из артикулов: "1) о Св. Духе исповедуем, что он исходит не от двух начал, не двояким исхождением, но исходит из одного начала, как источника - от Отца через Сына; 2) все наши литургии - Василия Великого, Златоуста и Епифания (?) или преждеосвященных даров, все наши молитвы и все вообще обряды и церемонии Восточной церкви желаем сохранить в совершенной неизменности и совершать на нашем языке; 3) таинство Евхаристии, как было у нас всегда, да преподается под двумя видами, равно и таинство крещения и его форма да остаются у нас, как было до сих пор без всякой перемены и прибавления; 4) о чистилище не возбуждаем спора, но желаем следовать учению церкви (?). И новый календарь, если нельзя удержать старого, примем, но с условием, чтобы порядок и образ празднования нами Пасхи и все прочие наши праздники, в том числе и праздник Богоявления 6-го января, несуществующий в римской церкви, остались неприкосновенными и неизменными; 5) не принуждать нас к крестному ходу в праздник Тела Христова, у нас несуществующий, и ко всем другим римским праздникам и церемониям, каких нет в нашей церкви; 6) супружество священников наших должно оставаться неизменным; 7) митрополия, епископии и другие духовные должности у нас отдаются людям не иной нации и веры, как только русской и греческой. И мы просим короля, чтобы он по нашим канонам оставил за нами - духовными - право избирать на вакантные кафедры, митрополитанскую и епископские, по четыре кандидата, из которых одного он будет утверждать сам; 8) епископы нашего обряда не должны ездить в Рим за получением хиротонии и ставленных грамот, а по прежнему пусть посвящаются нашим митрополитом. И сам митрополит, хотя и будет обязан ездить в Рим за ставленой грамотой, но должен посвящаться по возвращении из Рима нашими епископами здесь на месте; 9) просим, чтобы митрополиты и епископы нашего обряда имели место в сенате наравне с римскими епископами; 10) указы об открытии генеральных сеймов и провинциальных сеймиков должны быть адресуемы и к нам; 11) просим, чтобы распоряжения из Греции с прещениями против нас не допускались сюда и не имели никакой силы; чтобы духовные лица нашего обряда, которые не захотят нам повиноваться, лишались бы права священнодействовать; чтобы епископы и монахи из Греции не совершали в наших епархиях никаких треб в подрыв унии; 12) если бы впоследствии кто-нибудь из людей нашего обряда захотел принять обряд римский, это не должно допускаться, ибо мы будем в одной церкви под властью одного папы... 19) да не возбраняется нам звонить в колокола в наши праздники, носить к больным св. Тайны открыто по нашему обычаю и совершать торжественные крестные ходы; 20) монастыри и храмы нашего обряда да не обращаются в римские церкви; а если кто из католиков опустошит их, то должен исправить и вновь выстроить; 21) коллегии или духовные братства, недавно учрежденные патриархами и утвержденные королем в Вильне, Львове, Бресте и др. местах, если они согласятся принять унию, пусть останутся в целости, но только в подчинении митрополиту или епископу той епархии, в которой находятся; 22) да позволено будет нам иметь семинарии и школы греческого и славянского языка, также типографии для печатания книг, под надзором митрополита и епископов, без разрешения которых ничего не должно издаваться... 26) так как некоторые из наших, по слухам, отправились в Грецию, чтобы воспринять на себя церковные должности и по возвращении властвовать в клире и судить нас, то мы просим, чтобы король приказал не пропускать таких лиц в пределы своих владений, в предотвращение смуты между пастырями и народом."

"Поручаем эти артикулы нашим уважаемым собратьям - епископам: Владимирскому Ипатию Потею и Луцкому Кириллу Терлецкому, чтобы они испросили на них, от нашего и своего имени, утверждение у верховного первосвященника и короля. И тогда мы, успокоенные касательно нашей веры, таинств и обрядов, тем смелее и без всякого стеснения совести приступим к соединению с римской церковью, чтобы и другие видя, как все наше остается в целости, охотно следовали за нами."

Снова перед нами картина небрежного отношения к главному: к содержанию веры. Тут епископы капитулируют пред римской церковью. Главные их заботы о второстепенном: о своих удобствах и об удобном обмане народа. Так называемое "Соборное послание к папе Клименту VIII" звучало так: "Святейший отец, Верховнейший пастырь церкви Христовой и Государь наш милостивый! Вспоминая прежнее единство и согласие церкви Божией, восточной и западной, какое предки наши имели под управлением св. апостольского римского престола, и видя ее нынешнее разделение, мы всегда поражались великой жалостью и скорбью сердца и всегда молились Богу о соединении веры, ожидая, не помыслят ли и не постараются ли об этом соединении верховные пастыри восточной церкви, под властью которых мы доныне находимся. Но теперь видим, что надежда на них напрасна, что они ничего не могут сделать. Не столько по нежеланию, сколько по тяжкой неволе, в какой находятся у свирепого тирана магометанского. Поэтому мы сами, обитая в здешних краях под властью христианского государя, яснейшего короля польского и великого князя литовского в свободе и вольности и не желая оставаться виновными и перед собой и перед вверенными овцами стада Христова и носить на своей совести гибель стольких человеческих душ от разделения церкви, решились, с Божьей помощью, приступить к тому соединению, какое прежде имела церковь восточная с западной и которое предки наши восстановили на Флорентийском соборе, чтобы в этой св. унии под верховной властью Вашей Святыни мы могли едиными устами и единым сердцем славить и хвалить пречестное и великое имя Отца и Сына и Св. Духа.

В виду всего этого, мы, с ведома и соизволения нашего господаря Сигизмунда III, приложившего также свое старание к этому святому делу, посылаем к Вашей Святыне, святейший отец, братий наших, велебных в Бозе, Ипатия Потея, прототрония, епископа Владимирского и Брестского, и Кирилла Терлецкого, экзарха, епископа Луцкого и Острожского. Им мы поручили бить челом Вашей Святыне и предложить, чтобы Ваша Святыня согласился оставить нас всех при вере, таинствах и всех церемониях и обрядах восточной церкви, ни в чем их не нарушая, и утвердил бы то для нас за себя и за своих преемников. В таком случае мы уполномочили названных братьев наших принести от имени всех нас, архиепископа, епископов, всего духовенства и всех наших словесных овец, покорность седалищу св. Петра и Вашей Святыне и поклониться Вашей Святыне, как нашему верховнейшему пастырю. Когда все, о чем просим, мы получим от Вашей Святыни, тогда и сами с нашими потомками станем послушными тебе и твоим преемникам и будем всегда под управлением Вашей Святыни.

А для большего подтверждения наших слов мы, подписав этот наш лист нашими руками, припечатали его и своими печатями. Дано в царствование господаря нашего Сигизмунда III в лето от РХ 1595, месяца июня 12 дня по старому календарю."

Под этим псевдособорным письмом, кроме митрополита и двух вышеуказанных депутатов, стоят еще подписи нареченного епископа Полоцкого Григория и епископов: Перемышльского Михаила Копыстенского, Львовского Гедеона Болобана, Холмского Дионисия Збируйского, Пинского Леонтия Пельчицкого, а также Кобринского архимандрита, нареченного епископа Пинского, Ионы Гоголя. Униатские писатели придумывают для этого акта будто бы собор в Бресте, но этого ничем подтвердить нельзя. Подписи собраны отдельно у каждого епископа. Так русский епископат, проникшийся латинским духом иерархизма и клерикализма, через грубый обман паствы, методом властной интриги наладил унию и гарантировал ее защитой верховной государственной власти.

Но тут и начала вскрываться глубокая ошибка. В православной церкви такой клерикализм неуместен. Народная мирянская стихия подняла бурный протест. И как ни старалась

преуспевать уния на протяжении всей ее истории, народ не давал ей полного торжества. Протесты начались сразу же по обнаружении секрета. И от клерикально-интригантского характера унии отвратились даже и те миряне, которые имели сами идею унии, но в ее честном подлинном виде.

Прослыша в какой-то мере об иерархическом заговоре, передовое русско-православное сословие, "шляхта земель киевской, русской (т.е. галицкой), волынской и подольской," в числе 90 человек, собравшаяся в Люблине на трибунальские суды, составила протест: "некоторые духовные лица... почти отложившись от восточной греческой церкви, на каких-то приватных съездах, из-за угла и вдали от всех, на съездах не объявленных, скрытно и тайно, делают постановления против нас и нашей религии, нарушая этим наши права и вольности." Подписавшиеся заявляют, что они за этими епископами не пойдут, будут им противодействовать всеми средствами и выражают уверенность, что король не станет нарушать их прав и вольностей, охранять которые он дал присягу и потому не должен волновать государство. Люблинский протест был сигналом для других. Раздались подобные же протесты с разных сторон. В столице Вильне протестовали духовенство, братства, граждане. Раздался голос воевод: Феодора Скумина-Тышкевича и кн. К. К. Острожского. Малодушный митрополит Михаил Рогоза 12-го июня подписал вышеприведенное письмо папе, а 14-го июня писал Скумину-Тышкевичу: "звали и меня для этого на днях в Брест, о чем и королевский лист был ко мне прислан. Но я без воли и совета вашей милости и собратии моей и без позволения посполитых людей на это не решился. Но взял себе на размышление шесть недель. И дав знать об этом вашей милости, послал также и к воеводе Киевскому, и какой совет оттуда будет, тотчас извещу вашу милость. Если бы я согласился на унию, то от короля обещана большая ласка, а за несогласие немилость и притеснение всему христианству. Не оставить ли митрополию? Уже есть наготове митрополит - владыка Луцкий, которому обещано и владычество за ним оставить и дать ему митрополию. Нужен мне совет вашей милости. Хотел бы я оставить матку нашу церковь при всяких вольностях, а не под ярмом; только бы условия были обеспечены грамотами." Столь безмерная лживость Михаила возмутила Скумина. 29-го июня он ответил митрополиту: "изволил уведомить меня, ваша милость, что от владык началось дело об унии без вашего соизволения. Но я получил известие от королевского двора, что после Краковского сейма были в Кракове у короля послы от всего нашего духовенства и предъявили королю письменное разрешение от вашей милости и верительные от вас грамоты... Теперь вы спрашиваете у меня совета, что тут делать? Но трудно советовать о том, на что уже согласились и что королю подали и утвердили. Совет мой тут был бы напрасен - только на смех."

Малодушный Михаил Рогоза безвольно прикрывался ложью во всех направлениях. В июне 1595 г. проезжали Литвой в Австрию послы Московского царя Федора Ивановича. Митрополит, соблюдая приличие, прислал к ним своего архидиакона Григория с таким устным заявлением: "Хотел было митрополит видеться с вами, да боится поляков, так как теперь он и все люди греческой веры в гонении от поляков. Один за него стоял воевода Новогрудский Федор Скумин, да и тот ныне ему отказал и не хочет за него стоять (!). Ибо все паны-рады польские и литовские восстали на воеводу за то, что он держит митрополита греческой веры, а не римской. Хочет митр. Михайло оставить митрополию и отойти в монастырь. А на его место папа тотчас пришлет своего бискупа. И ныне митрополит прислал бить вам челом: прежде ему бывала царская милость, присылаема была милостыня ради его убожества. Пожаловали бы ему на милостыню и теперь, а он будет Бога молить за государя и государыню и за все христианство." Выслушав эту виртуозную ложь, московские послы передали митрополиту их просьбу: - "стоять крепко и пострадать, хотя бы и до смерти, но веры греческой и своего стола не оставлять. Недавно милостыня была послана митрополиту со Степаном Котовым, а с ними не

послано ничего. Но от себя они за молитвы митрополита о здравии государя и государыни жертвуют 5 золотых угорских"!

Ипатий Потей вел себя неизмеримо достойнее. Еще 16-го мая, тотчас по подписании "соборного послания папе," он решил откровенно известить князя Острожского, объясняя, что он не извещал Его Милости пока все еще было неопределенно. Но теперь Ипатий принял решение и, посылая князю подписанные епископами-заговорщиками документы, просил его не увлекаться гневом по первому впечатлению, "но с спокойным и умиленным смыслом прочитать наши артикулы." Ипатий выражает желание лично увидеться с князем в Люблине. Возмущенный всей этой закулисностью кн. Константин Константинович сурово ответил Ипатию, "не признавая его за пастыря" и со всей силой восставая против такой унии. Вскоре, 25-го июня 1595 г., князь Острожский с открытым забралом начал войну с унией, публикуя свое окружное послание ко всем православным людям Литвы и Польши:

"С молодости моей я воспитан моими преименитыми благочестивыми родителями в истинной вере, в которой с Божией помощью и до сих пор пребываю и надеюсь непоколебимо пребывать до конца жизни. Я научен и убежден благодатью Божиею, что кроме единой истинной веры, насажденной в Иерусалиме, нет другой веры истинной. Но в нынешние времена злохитрыми кознями вселукавого дьявола, сами главные начальники нашей истинной веры, прельстившись славой света сего и помрачившись тьмой сластолюбия, наши мнимые пастыри, митрополит с епископами претворились в волков. Отвергшись единой истинной веры святой восточной церкви, отступили от наших вселенских пастырей и учителей и, приложившись к западным, прикрывая только в себе внутреннего волка кожей своего лицемерия, как овчиной, они тайно согласились между собой, окаянные, как христопродавец Иуда с жидами, отторгнуть благочестивых христиан здешней области, без их ведома, и ввергнуть вместе с собой в погибель, как и самые секретные писания их выдают.

Но человеколюбец Бог не попустит лукавому их умыслу совершиться в конец, если только, Ваша Милость, постараетесь пребыть в христианской любви и повиновении. Дело идет не о тленном имуществе и погибающем богатстве, но о вечной жизни, о бессмертной душе, дороже которой ничего быть не может. Очень многие из жителей нашей страны, особенно православные, считают меня за начальника православия в здешнем крае, хотя сам я признаю себя не большим, но ровным каждому, стоящему в правоверии. Поэтому опасаясь, как бы не остаться виновным перед Богом и перед Вами и узнав достоверно о таких отступниках и явных предателях церкви Христовой, извещаю о них всех вас, как возлюбленную мою во Христе братию. И хочу вместе с Вами стоять заодно против врагов нашего спасения, чтобы, с Божией помощью и с вашим ревностным старанием, они сами впали в те сети, которые скрытно нам готовили...

Что может быть бесстыднее и беззаконнее?! Шесть или семь злонравных человек злодейски согласились между собой и, отвергшись пастырей своих, святейших патриархов, которыми они поставлены, осмеливаются властно по своей воле отторгнуть всех нас - правоверных, будто бессловесных, и низвергнуть с собой в пагубу. Какая нам может быть от них польза? Вместо того, чтобы быть светом миру, они сделались тьмой и соблазном для всех... Если татарам, жидам, армянам и другим в нашем государстве сохраняются, без всякого нарушения, их законы, не тем ли более нам - истинным христианам будет сохранен наш закон, если только все мы соединимся вместе и будем усердно стоять заодно. А я, как до сих пор во все время моей жизни служил трудом и имением моим непорочному закону св. восточной церкви, в размножении св. писаний и книг и в прочих благочестивых вещах, так и до конца, при помощи Божией, обещаюсь

служить всеми силами на пользу моих братий - правоверных христиан, и хочу, вместе со всеми вами - правоверными, стоять в благочестии, пока хватит сил."

Можно себе представить огромный эффект этого властного, честного, боевого слова, на фоне до отвратительности лукавого и лживого поведения развратившихся архиереев! Во Львове мирская братская стихия так заволновалась, что Гедеон Болобан, человек вообще неустойчивый, первый из епископов струсил и решил отступить. Немедленно, в том же июне месяце Гедеон поехал к князю в Острог и просил его помочь ему помириться с братством. Но князь обязал его начать действовать открыто. Гедеон условился с князем, что он демонстративно откажется от унии, очевидно, за некоторые компенсации от князя. Решено составить открытый юридический акт, на подобие нотариальных контрактов. 1-го июля Гедеон явился в городе Владимире в городской уряд, где ждал его кн. Острожский с тремя свидетелями. При свидетелях Гедеон вписал в актовую книгу нижеследующий протест:

"В 1590 г. 24-го июня, находясь на соборе в Бресте, мы - епископы: Луцкий Кирилл, Пинский Леонтий, Холмский Дионисий и Львовский - Гедеон, определили принести королю жалобу на обиды, претерпеваемые православными от латинян и просить его милости. Для представления нашей жалобы и просьбы мы избрали о. Кирилла Терлецкого, а для написания той или другой дали ему четыре мембрана (бланковых листа) с нашими подписями и печатями. Потом в 1594 г., 27-го июня, находясь на съезде в Сокале, мы - епископы Луцкий Кирилл, Перемышльский Михаил, Холмский Дионисий и Львовский я - Гедеон опять избрали о. Кирилла и дали ему четыре наших бланкета, с нашими подписями и печатями для принесения королю такой же точно жалобы и просьбы от нас. Но теперь дошла до меня весть, что о. владыка Луцкий написал на тех листах, что-то иное, представил королю какие-то предложения от нас, какое-то постановление, противное нашей вере, правам и вольностям, чего я ему никогда не поручал. Против такого постановления, написанного владыкой Луцким или другими лицами, я протестую: потому что оно составлено в противность правилам и обычаям нашей веры православной, нашим правам и вольностям, без ведома и дозволения патриархов, наших духовных начальников, без совещаний духовного собора, а также без воли мирских сословий, как знатных старожитных фамилий, так и простых людей православной веры, без которых мы ничего делать и решать не можем."

Князь Острожский знал, что Гедеон тут закрепляет формально чистую фикцию. Но он сознательно подавал эту руку помощи утопающему. Гедеон, конечно, лжет, будто он не ведал, что будет написано на бланках. Если в 1590 г. вопрос шел только о притеснениях, то почему же не подписались тут все епископы и особенно сам митрополит? А куда же девать ответ короля 1592 г. об унии 4-м епископам? Почему Гедеон тогда не протестовал? Если Кирилл Терлецкий уже раз их обманул, то почему же в 1594 г. в Сокале Гедеон дал ему вновь доверенность? А униатский сговор во Львове в 1595 г. у самого Гедеона? Кн. Острожский все это понимал, но Гедеону не было другого выхода, кроме этой формально-юридической лжи. А князю было важно оторвать Гедеона от унии во что бы то ни стало и связать его этим актом. Князь написал Львовскому братству о примирении с ним Гедеона. А Кирилл Терлецкий подал на Гедеона иск в королевский суд, обвиняя его в клевете. Так, с усилием, был оторван от заговора епископов-изменников не без болезненности пока единственный Гедеон Львовский.

Открытая борьба за унию и против нее.

Последствия манифеста Острожского и обнаружения архиерейской измены вызвало серию открытых протестов православных мирян. В Вильне все православное мирское общество и братство отправило послов к воеводе князю Крыштофу Радзивиллу, чтобы он был им "помощью и оборонцем" против пастырей-изменников вере. Дидаскал братской школы, Стефан Зизаний, с церковного амвона возвестил, как обжую волю народа, всеобщее отлучение от православной церкви пастырей заговорщиков, равно и всех других изменников. Митр. Михаил Рогоза, продолжая отныне уже бессмысленное лицемерное укрывательство, прислал братчикам и школе своего уполномоченного, угрожая устно и церковным отлучением и судом за клевету. Но справедливого негодования мирян, пред которыми открылся лукавый обман иерархов, продолжением новых обманов уже нельзя было остановить. Виленское священство внесло формальный протест в городские книги о беззаконных действиях своих иерархов, "безо всякого синода и соглашения с народом христианским" предавших веру. Русская лавица магистрата заявила также официальную жалобу по линии своей субординации: - Виленскому воеводе кн. Христофору (Крыштофу) Радзивиллу и одновременно известила о том же Новогрудского воеводу Ф. Скумина и Киевского воеводу кн. Острожского. Ф. Скумин немедленно снесся с кн. Острожским, приглашая его заявить общее ходатайство о большом соборе, на котором православные миряне и священники могли бы свести счеты "с блудными и подступными (т.е. подкупными) пастырями нашими."

Сами затейщики унии, Кирилл и особенно Ипатий, не знали, как теперь обойтись без согласия с низами церкви и сами считали собор неизбежным, но собор так сказать "подстроенный." Они опять пришли к мысли, что следовало бы заручиться согласием кн. Острожского - начать проводить унию менее уступчивую, более близкую к идеальной мечте князя. По дороге в Краков Потей явился в Люблине к князю и хотел снискать его благоволение, откровенно показав ему подлинный акт русских иерархов согласия на унию с подписями и печатями и театрально заявил ему: "пусть князь даже сожжет этот акт, но начнет снова это святое дело" по своему плану. Потей пал со слезами к ногам князя и умолял его взять все это дело в свои руки. Кн. Острожский выслушал это ходатайство будто бы благосклонно. Он сказал Ипатию, чтобы тот от лица владык ходатайствовал перед королем о соборе. А на соборе он, князь, обязательно будет, ибо надо решать этот вопрос, по его выражению, "с согласия всего христианства." Епископы действительно ухватились за этот поворот дела и просили короля собрать собор особенно потому, что "крепчайший столб и украшение православной церкви в Литве еще не согласился на унию и требовал собора." Король было уже соглашался разрешить собор. Но... дошедшие до Кракова сведения подтверждали, что народ русско-православный уже так разошелся со своими пастырями, что запоздалый собор не обещает унии никакой выгоды. И еще хуже: православные миряне уже сговариваются на единый фронт с протестантами. Близкие королю советники отсоветовали рисковать собором. Надумали, чтобы Сигизмунд не выпускал дела из круга своего верховного королевского авторитета. Сигизмунд пошел этим путем. 28.VII Сигизмунд III одновременно публикует три свои обращения или указа: 1) кн. Острожскому, 2) митрополиту и 3) старостам пограничных замков в Польше.

I. Король уведомляет князя, что все епископы уже бесповоротно решили подчиниться папе. Король надеется, что и князь придет к тому же решению. "Что касается собора, о котором нас просили сами ваши епископы, то он нам неугоден." Судить о вере это дело пастырей. "Соборы обычно более затрудняют дела, чем устрояют что-нибудь доброе..." Вместе с письмом король отправил к князю двух сановников для личного воздействия.

II. Письмо к митрополиту начиналось похвалой за принятие плана унии, ободряло митрополита властной защитой его положения всеми средствами верховной власти и приглашало не смущаться никакими угрозами, идущими с низов. В заключение король

обещал ходатайствовать перед папой - исполнить решительно все просьбы, изложенные в епископских артикулах, и оставить русским неприкосновенными все их обряды.

III. Указ к пограничникам повелевал не допускать никаких посланцев церковных с Востока.

IV. Через два дня, 30-го июля, король издает универсал ко всем православным своим подданным, чтобы связать и укрепить этим робкую волю владык. Король объявляет пред народом свою признательность епископам за их принятие плана унии. Он берет за себя и за своих преемников королевское обязательство охранять все условия унии. Приглашает народ не смущаться и не придавать никакой силы проклятиям патриархов. Обещает не отнимать у настоящих владык до их смерти никаких церковных имений и их кафедр. Обещает уравнять восточное духовенство в правах и вольностях с западным.

V. Во избежание недоразумений, того же 2-го августа подписывается еще разъяснительный универсал. Обещается исполнение всех пожеланий артикулов, но в двух пунктах подчеркнуты ограничения: "О месте в сенате" (разумеется для русских митрополита и епископов), оговаривается король - "мы обещаем рассудить с панами радами нашими и с чинами Речи Посполитой, так как это дело подлежит власти сейма. А чтобы монастыри и церкви русские не были обращаемы в костелы - это в наших королевских имениях мы запретим, но в имениях шляхетских сделать этого не можем."

Кириллу и Ипатию король дал приказ готовиться к поездке в Рим. Но смуту в лагере унии продолжал еще сам митрополит. Как человек безвольный и малодушный, он продолжал прикрываться "страусовой политикой." Разыгрывая роль законного пастыря над непокорной паствой, он объявил на все Виленские церкви интердикт на шесть недель. Иногда даже кажется, что малодушный Михаил Рогоза искренне хотел, чтобы бремя ответственности и власти было облегчено ему собором, на котором воля народа открылась бы ему ярко, и он наверняка мог бы сделать ставку даже и на твердое православие. Так, 12-го августа Михаил писал кн. Острожскому: "Я не в силах достаточно оплакать, доколе жив, нынешнего горестного состояния, в которое попал по несчастию за грехи мои. Что делать мне вперед, знает только Бог - сердцеведец. Подлинно приходится мне положить жезл и поблагодарить за него королевскую милость, чтоб прожить спокойно, а не как теперь. Я оклеветан пред вашею княжескою милостью, будто бы забыл долг и призвание свое и отважился попрать богослужение и веру восточной церкви, увлекаясь жадностью или гоняясь за Киево-Печерским монастырем, о котором и не думаю. Хотя его королевская милость и разрешил мне взять до времени этот монастырь в управление, но я на это не покушаюсь... Что же касается до веры и закона греческого, то мог бы ли я отважиться нарушить такое великое и важное дело, за которое готов лишиться не только имения, но и жизни, особенно имея подпорой вашу княжескую милость, без которого всякое дело шатко?.. Бога ради благоволите нам, духовным и мирским, созвать собор, в котором настоит великая и необходимая нужда. Здесь в Литве желают его все православные. Если будет воля вашей княжеской милости, то легко можете исходатайствовать это у короля. А собор должен быть не в ином месте, как только в Новогрудке."

В том же двусмысленном духе митрополит писал 19-го августа и своему Новогрудскому воеводе Ф. Скумину-Тышкевичу, уверяя его, что не отдавался в послушание римскому костелу: "Не зная ничего по-латыни, я не умел бы и служить с капеланом римским у одного алтаря. Пусть тот, кто старается об этом, и ищет себе места в Раде и ласки у короля. А я грешный человек желал бы лучше быть с сынами Заведеевыми, чем среди прегордых и суемудренных. О новом календаре мы предполагали переговорить, но только

на соборе и со всеми вами, нашими верными христианами... Узнав, что владыки Владимирский и Луцкий на днях были у короля и собираются пуститься в Рим, я послал к ним своего посланца, напоминая, чтобы они оставили свое предприятие, которое может произвести в нашем христианском народе великое смятение, если не кровопролитие." Может быть, последнее сообщение внешне, фактически и не есть чистая ложь, ибо пред нами психология до карикатурности трусливая. Михаил безвольно запутывался и не знал, как выпутаться. Он все более приходил в ужас от приближения срока расплаты по векселям своего малодушия и двоедушия.

1-го сентября он опубликовал послание ко всему православному народу и духовенству: "Знаю, что вы имеете предубеждение против меня, будто я с некоторыми владыками ввожу какие-то новые обычаи в нашу кафолическую восточную церковь, вопреки уставам и правилам свв. апостолов и свв. отцов. Уведомляю вас настоящим моим посланием: я не думал и думать не хочу, чтобы отдать свои права и веру на поругание, быть отступником своего исповедания и ни во что вменить рукоположение святейшего патриарха. Не помышляйте же так обо мне. Но, пребывая твердо и неподвижно в страхе Божием, в нашей вере христианской и в св. Божией церкви восточной, не позволяйте колебать себя на подобие трости бурным ветрам. А я обещаюсь защищать все это вместе с вашими милостями до пожертвования моей жизнью." По букве это открытое письмо недвусмысленно. Оно отражает минуту православной искренности малодушного митр. Михаила. Оно не могло не напугать других участников униатского заговора, и они, может быть, испугавшись возможной измены им митрополита, решили повести открытую политику. Внезапной открытостью они, может быть, желали изобличить трусливого своего возглавителя и тем вновь связать его. Осведомленные о бомбе, заготовленной им митр. Михаилом, они спешно съехались в Луцке и 27-го августа составили и подписали такое заявление: "Мы приняли унию с любовью и не только исповедали ее сердцем и устами вместе с митрополитом нашим Михаилом Рогозою, но и подтвердили нашими подписями. Ныне утверждая ее снова, мы добровольно постановили, что не отступим от нее до смерти. А если кто из нас захочет разорвать унию или препятствовать ей, того мы отвергаем. И будем просить, чтобы он был лишен всех прав. Постановляем также, чтобы в наших епархиях, Луцкой, Перемышльской, Львовской и Холмской, никто из мирян не вступался в наши духовные дела и не смел противиться этому нашему постановлению под анафемой. А каждый противящийся будет отлучен от св. Христовых Таин и не будет допускаться в храм Божий." Подпись Гедеона Болобана под этим заявлением подложна в том смысле, что оно сделано на бланке, заранее подписанном участниками Сокальского акта. Тут нет даже и имени Потея, который не был в Сокале. Но в эту минуту он уже действовал в первом ряду творцов унии.

Предстоял еще ряд временных задержек, но униатская воля вождей русского епископата сложилась уже бесповоротно. Железо было раскалено, и молот его уже ковал. Заготовлено и печатное предрешение и мотивировка унии. В Вильне напечатана книжка под прямым титулом "Уния." Безымянный автор книги посвящает ее Новогрудскому воеводе Ф. Скумину, именуя себя по отношению к последнему "издавна знаемым слугою, а теперь и уставичным богомольцем" воеводы. Эта само рекомендация единственно прилична Ипатию Потею. В предисловии к читателю автор жалуется на ненависть и угрозы зачинателям унии от своего собственного народа. Автор убеждает свой народ "возвратиться к прежнему давнему соединению с римской церковью," в каком якобы состояли его предки. В этой книжке даны разъяснения по следующим вопросам: 1) об исхождении Св. Духа; 2) о чистилище; 3) о верховной власти папы; 4) о новом календаре, и 5) об антихристе, именно о том, что папа - не антихрист. Экземпляры этой книжки были щедро распространены по всей Литве.

Политический союз православных с протестантами.

Итак, православный русский народ в Литве был поставлен "его панами-владыками" пред совершившимся фактом - сдачи его родной церкви во власть Рима. Брошенные своими пастырями и лишенные правительственного покровительства, православные попытались найти опору в своих же соотечественниках, боровшихся конституционно за свободу веры - в протестантах. У кн. Острожского дочь была замужем за Виленским воеводой, главой литовских протестантов, кн. Христофором Радзивиллом. К этому Х. Радзивиллу и обратились в первую же минуту и граждане виленцы и братства. Кн. Христофор списался с другим протестантом, минским воеводой Яном Абрамовичем, женатым на православной русской - Анне Дорофеевне Волович. За ее обрядовое благочестие муж шутливо называл свою жену: "моя русская просфорница - proskurnica moja ruska." Радзивилл спрашивал Абрамовича: как им быть с замешательством, происходящим у "панов русаков"? Ян Абрамович дал совет связать воедино свою очередную протестантскую защиту прав с защитой православных русских на предстоящем Торуньском сейме. Кн. Острожский, раздраженный отказом короля - разрешить православным собор, не мог для дальнейшей борьбы не вступить в деловой союз с протестантским фронтом на сеймах. Он отправил в Торн своего личного делегата, Каспера Лушковского, и дал ему на письме, но секретную инструкцию. Инструкция была написана очень эмоционально, в волнительном тоне. Князь интимно писал своим союзникам: "Ведь не только христианские, но даже и языческие государи обязаны исполнять данную присягу. За клятвопреступление король может поплатиться и престолом. Когда он был наследным королевичем в Швеции, он ничего не мог достичь ни давлением, ни насилием. И корону на него надел не ксендз, а пастор. Он - кн. Острожский, как был прежде благорасположен к протестантам, так остается и теперь. И обиды протестантам принимает за общие обиды и себе. Князь приглашал протестантов формально соединиться с православными для защиты церковной свободы. Князь не останавливался пред перспективой даже гражданской войны. Он сообщал, что к нему примкнет, если не 20, то уже наверное 10 тысяч войска. Жаловался на владык, что они втайне от пасомых перешли "от Христа к антихристу." Это был язык, приятный протестантам. В предвидении своего неизбежного оппозиционного православного собора, кн. К. Острожский заранее просит протестантов прислать на этот собор своих делегатов.

Одновременно кн. Острожский отправил к Литовскому канцлеру Льву Сапеге письмо, чтобы тот ходатайствовал пред королем - не торопиться с унией, но собрать синод или съезд с согласия всех православных панов. Но... ответ Сапеги был горьким. Интимная и слишком откровенная инструкция князя, врученная Касперу Лушковскому для протестантов, была польской полицией перехвачена. А между тем, на основании этой инструкции, протестанты со съезда направили королю свое ходатайство с общей ссылкой на жалобы и православной стороны. Лев Сапега ядовито отвечал кн. Острожскому, что после тайной "инструкции" последнего, о соборе не может быть и речи. Для короля ясно, что собором Острожский воспользовался бы во вред унии. Король сказал Сапеге, что он никогда не ожидал такой неблагодарности от кн. Острожского, видевшего от короля Сигизмунда столько милостей к себе, к его семье, к друзьям и к его подчиненным. Об инструкции король сказал, что она написана неразумно, дышит возмущением, недостойна самого последнего мужика, тем более - сенатора. "Nie chce tego Wielka Mosc cierpiec," Сапега от себя прибавляет опасение, как бы князю Острожскому не пришлось пожалеть о таком его поступке. Сапега советовал не угрожать епископу Луцкому и Владимирскому, ибо они взяты под великомощную защиту короля. Сапега советовал не доводить дела до открытого столкновения с королем.

Ликовский (Unija Brzeska) нашел в Ватиканском архиве данные о бывших в ту минуту опасениях в Кракове, что Острожский в самом деле подымет восстание. В половине сентября 1595 г. король созвал совещание министров, нескольких польских и литовских сенаторов с соучастием папского нунция Маласпины. Поставлен вопрос: доводить ли дело унии в том виде, как оно двинуто, теперь же до конца, или еще отложить пока поездку епископов в Рим? И вынесено осторожное решение - временно задержать поездку Ипатия и Кирилла, пока князь Острожский несколько поостынет и свыкнется с неизбежностью унии. Были немедленно написаны в этом смысле и письма к Ипатию и Кириллу. Но не успели письма дойти до них, как они оба явились в Краков. 22-го сентября собралось заново тоже верховное секретное совещание. Мнения на нем разделились. Одни голоса были против спешки и даже пока против самого предприятия унии во имя гражданского мира. Указывали: 1) на возросшее после утверждения патриархом Иеремией влияние Виленского братства; 2) на большое возбуждение народа; 3) на то, что по осведомлению русских патриарх в случае унии, низложит весь епископат и лишит его нужного авторитета в глазах народа; 4) передавали сведения, будто кн. Острожский организовал отряд конницы в 150 человек, который поедет вдогонку за Ипатием и Кириллом, и они будут убиты; 5) что осторожнее провести дело через собор и даже откровенно через совещательный собор из православного духовенства совместно с латинским.

Другая партия призывала к решительному действию. 1) Кн. Острожский не в силах поднять серьезное восстание. Авторитет королевской власти стоит достаточно твердо. 2) Неуместно поднимать шум о насилии совести, потому что сам епископат единогласно ходатайствует об унии. 3) Дожидаться широкого собора с участием всей восточной церкви, т.е. собора формально вселенского, это - чрезвычайно долгая история, которая может быть осуществлена лишь за пределами жизни настоящего короля. А тогда может перемениться и вся обстановка, и цель не будет достигнута.

Нунций Маласпина был скорее на стороне осторожных скептиков. Вызвали самих "героев" унии, Потея и Кирилла. Анкета была такова. Собрание уверено в твердости данных делегатов. Но что они думают о твердости митрополита и др. епископов? И смогут ли они покорить большинство духовенства и православных шляхтичей и народ? В покорности епископов и народа делегаты не сомневались. Характерен их шляхетский презрительный взгляд на так называемую волю народа. Труднее по их мнению справиться с духовенством. Но за свои епархии они и в этом смысле ручаются. Что касается православной шляхты, то она легко пойдет по дороге правительства и теперь не подписывается под унией открыто, чтобы только не оглашались преждевременно их имена.

Если теперь же не поехать в Рим, то позиция инициаторов будет самая невыгодная. Скажут, что латинская сторона сама их отвергла за неосновательность. а патриарх лишит их сана. Ссылаться на неудачу унии митр. Исидора нельзя. Тогда Исидор приносил сюда унию извне и был одинок. А теперь весь епископат сговорился, и многие авторитетные представители народа жаждут унии, а сам король, как ревнитель веры, поощряет ее. Роль короля в этом деле решающая. Если он возьмет и епископат и духовенство под свое особое покровительство и успокоит народ, что уния не есть отступление от восточной веры и исконных обрядов, и решительно уравняет в правах духовенство русское с латинским, то нет сомнения, что плоды унии будут совсем другие, чем были при Исидоре. Времена изменились. Допрошенные Ипатий и Кирилл удалились из залы совещания, и общее решение собрания склонилось к необходимости действовать безотлагательно. Делегатам русского епископата было приказано ехать в Рим, а король немедленно 24-го сентября издал универсал на польском языке ко всему населению королевства. В универсале король писал: "Считая за величайшее счастье, если бы нам со всеми верными

и любезными нашими подданными находиться в одной католической церкви, под властью одного верховного пастыря, римского папы, и вместе с ними славить Бога едиными устами и единым сердцем. И признавая такое соединение наших подданных по вере весьма полезным и необходимым для целости и прочности самой Речи Посполитой, мы старались и не перестаем стараться, чтобы и тех из наших любезных подданных, которые уклонились от единства католической церкви, отечески привести к этому единству ради их собственного блага.

И Господь по милости своей благословил наши старания. Пастыри греческой веры с немалым числом народа обратились к соединению с католической церковью под власть римского апостольского седалища. Объявляем об этом всем нашим подданным. Как тем, которые принадлежат к римскому костелу, чтобы они вместе с нами возрадовались обращению собратий и возблагодарили Бога, так и тем, которые еще не соединились с католической церковью, чтобы они последовали примеру своих пастырей и приняли унию, которую еще на Флорентийском соборе при наших прадедах приняли сами - греческий император и патриарх. И как тогда при соединении в вере, были дозволены апостольским престолом и сохранены в целости обряды и церемонии греческой церкви, так и теперь, приступая к той же унии, Киевский митрополит и иные владыки желают, чтобы им были сохранены все стародавние обряды и церемонии их церкви. Для этого и послали они в Рим к св. отцу братий своих, двух владык - Владимирского и Луцкого." Отъезд Ипатия и Кирилла в Рим для того, чтобы отдать под знамя унии русский народ без его согласия, не мог не поднять высокой волны возмущения. Но королевский универсал был авторитетом неприкосновенным. Православные избрали мишенью своих обвинений и упреков свой епископат. Кн. Острожский немедленно написал резкое письмо к митрополиту: "православие и вера теперь совсем преданы Вами под власть римскую." Одновременно Острожский напечатал за своей подписью у себя в Остроге листовку с укоризной на митрополита называя его "отступником и Иудой предателем." Оглушенный этим митрополит-трус едва мог придти в себя. Немедленно 27-го сентября он отвечал князю, что терпит напрасно, что он не переставал увещевать князя, с тех пор, как начала проектироваться уния: "как прежде я говорил, так и теперь говорю, что если бы ваша княжеская милость захотели быть причастником той унии, то и я не отказался бы идти за вашею милостью, как за вождем. А если иначе, то и готов за св. веру и закон свой пострадать до крови и вкусить смерть..." Князь потребовал собора. Митрополит предлагал самому князю созвать его, зная, конечно, что на такой не по законной форме созванный собор епископы не поедут.

В начале октября кн. Острожский действительно вновь напомнил канцлеру Льву Сапеге о соборе. Но тот не посоветовал королю уступать, и Острожский получил решительный отказ. Вдруг 28-9 октября сам митр. Михаил рассылает приглашения на собор в Новогрудке на 25-ое января 1596 г., заявляя, что наконец-то ожидаемый собор разрешен королем. Этот неожиданный жест явно был рассчитан на то, что к указанному сроку уния станет уже фактом оформленным. И на соборе придется уже не обсуждать унию, а только принимать или отказываться. Перемена королевской тактики получает освещение в одном документе, опубликованном румынским ученым Гурмуздаки. Это - Postulatum от 24-го февраля 1596 г. короля к папе. Король сам убеждает папу - легализовать собор для русских уже принявших унию с приглашением на него и схизматиков: не для общих с ними решений, а только для их увещаний и обличений. Это, конечно, не тот общий собор, какого добивались православные. В данном Postulatum е приводятся откровенно политические мотивы унии: 1) Патриарх греческий является предателем политических тайн туркам. 2) Введение митрополита в сенат это - vinculum для него в смысле ответственности за государственные интересы. 3) Важно всякими привилегиями отдалить сознание православных от церковной связи с Москвой. 4) Митрополиту следует дать

титул примаса и даже патриарха. Очень примечательна и характерна мотивировка этого пункта по терминологии. Термины "русский" и "Россия" здесь и ниже употребляются в духе монополии их для Руси Литовской и противополагаются Руси Московской. Здесь пишется: "под властью русского митрополита находятся обширнейшие и многолюднейшие области. В сравнении с Россией (RUSSIA) области примасов Галлии или Испании совсем не велики." 5) "Наконец, если вся Россия (Russia), т. е. Литовская Русь, соединится с апостольским престолом, это легко может привести к унии с ним и великое княжество Московское, в котором миллионы душ заражены греческой схизмой, потому что в богослужении москвитяне употребляют один язык с русскими, да и разговорный язык обеих этих народностей представляет различия только диалектические или в произношении слов." Так ревновали эти литовские русские о своем исконном имени, что даже несклонны были удостаивать им москвичей. Как дика и чужда показалась бы им замена их дорогого и потому священного для сердца имени Русь неведомым им именем какой-то "окраинной" провинции (Украины)!

Объявленный митрополитом собор на 25/1. 1596 г. (не тот, которого хотели православные) был однако хорошим прикрытием для М. Рогозы его вины. Но тревог православных он унять не мог. Виленское духовенство, город и братство в ноябре 1595 г. писали воеводе Ф. Скумину, упрекая владык в ряде тайных сборищ, упрекая митрополита в самоукрывательстве и отмалчивании на запросы. Теперь вся правда обнаружена: происходит отступление от святейших патриархов. "Мы протестовали пред Богом и всем христианским народом, как в книгах наших духовных, так и во всех урядах светских, что мы... обязуемся непоколебимо стоять при всем благочестии св. Восточной соборной церкви. Извещая об этом вашу милость, мы просим тебя быть вместе с иными многими православными защитником и поборником нашей благочестивой веры."

В декабре 1595 г. виленские мещане протестовали в городских книгах против Михаила Рогозы, не признавая его архипастырем, пока он "не соберет собора и не очистит себя от обвинения в отщепенстве."

В декабре же 1595 г. внесло протест в городские книги и Пинское духовенство, "як и у инших в сих поветах."

Львовское братство, тотчас после универсала короля от 24-го сентября, внесло протест в городские книги: "митрополит отщепенец от православной церкви и потому не может быть судьей в споре братства с епископом Гедеоном." Митрополит зная, что с Братством ему ничего не поделать, решил извлечь пользу из этого конфликта, чтобы привлечь на свою сторону Гедеона, в тот момент под давлением кн. Острожского уже отрекшегося от унии. И - увы! - маневр еще раз удался. Таково было разложение нравов иерархии! На 15-ое января были позваны на суд митрополита Львовские братчики. Никто не явился. Тогда 20-го января все привилегии братства митрополит объявил ничтожными и управление всеми делами его указал передать епископу Гедеону. И Гедеон, после всех клятв, документальных обязательств и перелетов, опять заседает у митрополита в его соборике 27-го января и участвует на нем в осуждении Стефана Зизания! Но далее следует опять нечто неожиданное. Кн. Острожский - знаток психологии падших иерархов - не приходит в отчаяние. Он делает последние усилия примирить Гедеона с Братством и достигает своей цели. Гедеон опять - и на этот раз, слава Богу, уже окончательно примыкает к князю и становится против унии православным епископом № 1.

Действие в Риме.

Ипатий и Кирилл 15-го ноября прибыли в Рим и вскоре дважды были приняты папой Климентом VIII в частной аудиенции "с несказанной милостью н лаской." Они передали папе:

1) приговор их епископов от 2.XII.1594 г.; 2) артикулы от 1.VI.1595 г.; 3) соборное их послание к папе от 12.VI.1595 г. и 4) другие письма короля и латинских иерархов. Папа сам рассказывает, что при этом они "униженно просили принять их в лоно католической римской церкви, с сохранением их обрядов и церемоний при совершении божественных служб и таинств согласно с унией, постановленной на Флорентийском соборе между западной церковью и восточной, греческой." С своей стороны они выражали готовность осудить все ереси и расколы, отвергнуть все заблуждения, которые отвергает и осуждает св. церковь римо-католическая, особенно же те, из-за которых они до сих пор были отделены от нее, правильно произнести и содержать исповедание католической веры, оказать и всегда оказывать должное послушание и покорность папе, как истинному наместнику Христову и св. апостольской кафедре."

Привезенные делегатами документы переданы были папой на обсуждение в специальную комиссию, и все дело затянулось на целых 6 недель. Депутаты в это время помещались в папском дворце и осматривали достопримечательности Рима. При рассмотрении привезенных документов на так называемые "артикулы," т.е. на мелочные условия принятия унии, особо интересовавшие боявшихся народа епископов, здесь в Риме официально не обратили никакого внимания. Очевидно, по формуле: "снявши голову по волосам не плачут." Чин принятия в унию покрыл эти артикулы полным молчанием. Веру епископам предписали без всяких условий, по той обычной форме, как принимались все восточные "схизматики." На 23-е декабря назначена была торжественная аудиенция в Константиновской зале Ватикана. Папа восседал на троне в полном облачении, и его окружала коллегия кардиналов из 33 лиц. Позади кардиналов за решеткой стоя помещались многие архиепископы, епископы, прелаты (среди них известный церковный историк Цезарь Бароний), послы Франции и другие высшие сановники папского двора, иностранцы, в том числе и из Литвы и Польши, ученики греческой униатской коллегии и другие...

Два церемониймейстера ввели Ипатия и Кирилла. После 3-х ритуальных поклонов они приблизились к папе, поцеловали его туфлю и, стоя на коленях, кратко заявили устами Потея, говорившего по-латыни, о цели своего прихода и подали официально в руки папы привезенные ими документы. Затем они отошли назад ко входу в залу заседания, где их свита продолжала стоять на коленях. Папа приказал прочитать вслух все документы. Виленский каноник Евстафий Волович, русский, прочел документы в подлиннике по-русски, стоя с левой стороны папского трона. После этого, стоявший на правой стороне, папский секретарь Сильвий Антонин прочитал те же документы в латинском тексте. Во время чтения Ипатий и Кирилл то наклоняли головы, то даже вставали на колени. По окончании чтения папский секретарь обратился к Ипатию и Кириллу с латинской речью от лица папы такого содержания: "Наконец, после 150-ти лет (разумеется Флорентийская уния 1437 г.) возвращаетесь вы, русские епископы, к камню веры, на котором Христос основал церковь свою, к матери и учительнице всех церквей, к церкви римской. Никакое слово, самое красноречивое и сильное, не в состоянии выразить всей радости нашего святейшего отца. Дух его восторгается к Богу. И вы без сомнения признаете и не перестанете исповедывать величайшую благодать Господа, просветившего сердца ваши своим божественным светом и вразумившего вас, что не находятся в теле те члены, которые не соединены с главой. Не может приносить никакого плода ветвь, оторванная от лозы. Высыхают потоки, разъединенные с своим источником. Не может иметь Бога отцом тот, кому церковь не мать - церковь единая, католическая и апостольская под единой

видимой главой - римским первосвященником, отцом отцов, пастырем пастырей. Итак, разумно и благочестиво поступили ваш достопочтенный митрополит и вы с епископами, когда возжелали соединения с католической церковью, вне которой нет спасения. И из таких далеких стран пришли сюда, чтобы заявить покорность законному преемнику св. Петра, истинному наместнику Христову на земле, и, отвергнув старые заблуждения в вере, принять от него веру чистую, неповрежденную. Но как "сердцем веруется в правду, усты же исповедуется во спасение" (Рим. 10, 10), то восполните, досточтимые епископы, радость его святейшества и настоящей священной коллегии, произнесите теперь исповедание католической веры."

Бароний, описывая это событие, говорит, что русская церковь после Флорентийского собора увлечена была греческой церковью вновь в схизму. А теперь post centum et quiqvaginta annos она как бы пробудилась от сна и поспешила прислать в Рим свое посольство (Annales, VII p. 738). И сам папа Климент VIII в акте об унии русского народа с римской церковью также говорит, что это произошло после 150-летнего перерыва. Подчеркнуть это важно потому, что униатская литература тенденциозно все время утверждала, что уния со времени Флорентийского собора никогда не прекращалась в Киевской митрополии. Эту натянутую теорию старался утверждать и сам Ипатий Потей. Так, в письме к кн. Острожскому от 3.VI.1598 г. он выражался: "Благодатью Бога Вседержителя, без воли которого ничто человеку невозможно, сталось соединение межи церковью греческою и римскою в папстве его королевской милости, пана нашего милостивого, которое по столь долгом времени сцызмы проклятое, мало не полтораста лет, недбалостью старших церковных, по соборе Флорентийском отлогом лежало, а теперь часов наших обновлено, постановлено и утверждено есть" (А. Ю. З. Р. I, № 224. стр. 281). Ответная речь делегатов есть присяга на унию за весь епископат и народ. Она была выработана в течение тех 7-ми недель, которые протекли с момента приезда Ипатия и Кирилла, и при их, конечно, участии. По содержанию она является полным принятием латинства, как догматического и церковного учения. От тех условий и оговорок, с которыми делегатов направляла в Рим русская епископская группа, не осталось и следа. Это было подпиской под полнотой латинства. Вот ее текст:

"Святейший и блаженнейший отец! Я, смиренный Ипатий Потей (во втором экземпляре имя Кирилла Терлецкого), Божиею милостью прототроний, епископ Владимирский и Брестский (в др. экземпляре: экзарх, епископ Луцкий и Острожский), родом русский, один из послов досточтимых во Христе отцов прелатов той же нации, а именно: - Михаила Рогозы, архиепископа, митрополита Киевского и Галицкого и всея Руси, Григория, нареченного архиепископа Полоцкого и Витебского, Ионы Гоголя, избранного во епископа Пинского и Туровского, Михаила Копыстенского, епископа Перемышльского и Самборского, Гедеона Болобана, епископа Львовского (!), и Дионисия Збируйского, епископа Холмского, - нарочито избранный ими и посланный, вместе с досточтимым во Христе отцом Кириллом Терлецким, экзархом, епископом Луцким и Острожским (в др. экземпляре - Ипатием Потеем, прототронием, еп. Владимирским и Брестским), той же нации, другим послом тех же господ прелатов и товарищем моим, с той целью, чтобы заключить и принять унию с Вашим Святейшеством и св. церковью римской и от имени всех их, всего их духовенства и всех вверенных им овец, принести должное повиновение св. престолу блаженного Петра и Вашему Святейшеству, как верховному пастырю вселенской церкви.

Находясь у ног вашего святейшества и намереваясь произнести нижеследующее исповедание св. православной веры по форме, предписанной для греков, возвращающихся к единству римской церкви (тут опять подробные "артикулы" совершенно замолчаны), как от имени названных выше господ - архиепископа и епископов русских, так и от моего

собственного, вместе с товарищем моим, обещаюсь и ручаюсь, что сами господа архиепископ и епископы с готовностью одобрят это исповедание, примут его, утвердят и вновь изложат по данной форме от слова до слова и, подписав своими руками, с приложением своих печатей, пришлют к Вашему Святейшеству в следующем виде:

"Твердо верую и исповедую все, что содержится в символе веры, который употребляется в римской церкви." Далее приводится весь текст символа со вставкой "и Сына" - филиокве.

"Еще верую, принимаю и исповедую все то, что определил и объявил св. вселенский Флорентийский собор об унии западной и восточной церкви. А именно: Дух Святый имеет личное свое бытие от Отца вместе и от Сына, и от обоих вечно исходит, как от одного источника. Когда свв. отцы и учители говорят, что Дух Святый исходит от Отца чрез Сына. это значит, что и Сын, по выражению греков, есть причина αίτια, а по выражению латинян начало (principium) бытия Св. Духа, как и Отец. И если все, что имеет Отец, он дал и Своему Единородному Сыну, кроме отчества, то Сын вечно имеет от Отца и то, что от Него исходит Дух Святый. Выражение "и от Сына" внесено в символ законно и разумно для уяснения истины и по настоятельной нужде."

"Таинство Тела Христова истинно совершается как на пресном, так и на кислом пшеничном хлебе. И священники могут совершать это таинство на том и другом хлебе. каждый по обычаю своей церкви."

"Души тех, которые умерли с покаянием в любви Божией, но не успели удовлетворить за свои грехи плодами, достойными покаяния, очищаются по смерти наказаниями в чистилище. А для облегчения этих наказаний им полезны пособия еще живущих христиан, каковы: литургия, молитвы, милостыни и другие дела благочестия, какие обыкновенно совершают верующие за других верующих по установлению церкви."

"Души тех, которые после крещения не осквернились никаким грехом, а равно и тех, которые по осквернении себя грехом очистились еще в теле или по смерти, тотчас принимаются на небо и ясно видят Самого Бога, Единого в Трех Ипостасях, однако по различию своих заслуг один другого совершеннее. А души тех, которые умерли в смертном грехе или только в первородном, тотчас низводятся во ад и подвергаются, хотя и не одинаковым, наказаниям."

"Св. апостольский престол и римский первосвященник имеет первенство на всю вселенную. Римский папа есть преемник блаж. Петра, князя апостолов, истинный наместник Христов, глава всей церкви, отец и учитель всех христиан. И ему в лице блаж. Петра передана Господом нашим Иисусом Христом полная власть пасти всю церковь и управлять ею, как говорится в деяниях всел. соборов и в свящ. канонах.

"Кроме того, исповедую и принимаю все, что св. апостольская римская церковь предлагает исповедывать и принимать по определениям св. вселенского тридентского собора, сверх содержащегося в вышеизложенном символе веры.

В частности: вполне приемлю апостольские и церковные предания и прочие постановления той же церкви.

Приемлю также священное писание по тому смыслу, какой содержала и содержит св. мать церковь, которой одной принадлежит власть рассуждать об истинном смысле и толковании св. писания, и никогда не буду понимать и толковать его иначе, как только по единодушному согласию отцов.

И исповедую, что семь в истинном и собственном смысле таинств Нового Завета, которые установлены Господом нашим Иисусом Христом и необходимы для спасения рода человеческого, хотя не все необходимы каждому человеку, именно: крещение, миропомазание, евхаристия, покаяние, елеосвящение, священство и брак. Все они сообщают благодать; из них крещение, миропомазание и священство не могут быть повторяемы без святотатства. Приемлю и установленные католической церковью обряды при совершении всех названных таинств.

Приемлю все, что определено и обнародовано на с в. Тридентском соборе о первородном грехе и оправдании.

Исповедую, что в литургии приносится Богу истинная, действительная и умилостивительная жертва за живых и умерших, и что в святейшем таинстве евхаристии истинно, действительно и существенно находится тело и кровь вместе с душой и божеством Господа нашего Иисуса Христа, и бывает преложение всего существа хлеба в тело и всего существа вина в кровь, каковое преложение католическая церковь называет пресуществлением. Признаю, что и под одним только видом принимается весь Христос и истинное таинство.

Твердо содержу, что чистилище есть, и что находящиеся там души получают облегчение и от пособия верующих.

Равно и то, что святых, царствующих вместе со Христом, должно почитать и призывать, что они молятся за нас Богу, и что мощи их должны быть чтимы.

Непоколебимо признаю, что иконы Христа, Приснодевы Богородицы и др. святых должно содержать и воздавать им надлежащую честь и почитание.

Утверждаю, что власть индульгенций дана церкви Христом и что употребление их весьма полезно для христианского народа.

Признаю св. католическую и апостольскую церковь римскую матерью и учительницей всех церквей. А римскому папе, преемнику блаж. Петра, князя апостолов, и наместнику Иисуса Христа, обещаю и клятвой подтверждаю истинное повиновение.

Принимаю также и исповедую и все прочее, что предано, определено и обнародовано св. канонами и вселенскими соборами, в особенности же св. собором Тридентским. А все противное, всякие схизмы и ереси, осужденные, отвергнутые и анафематствованные церковью и я осуждаю, отвергаю и анафематствую.

А что сию истинную католическую веру, без которой никто не может спастись, и которую я здесь добровольно исповедую и истинно содержу, я буду стараться, при помощи Божией, всеми моими силами содержать и исповедывать целой и неповрежденной до последнего моего дыхания, а также проповедовать ее и моим подчиненным или тем, которые будут вверены моему пастырскому попечению. В этом я, тот же Ипатий Потей, прототроний, еп. Владимирский и Брестский (соответственно: Кирилл Терлецкий, экзарх, еп. Луцкий и Острожский), посол вышеуказанных господ - архиепископа и епископов русских, как от их имени, по их доверенности, так от моего собственного (о доверенности от народа нет упоминания), торжественно обещаюсь и клянусь. В том да поможет мне Бог и это св. Его евангелие."

По прочтении всего этого Кирилл и Ипатий приблизились к папе и со слезами облобызали его ноги. Папа тихо сказал им несколько ласковых слов: "я не хочу господствовать над вами. Хочу носить на себе ваши тяготы." Затем обнял и облобызал их. Объявил вслух всем, что принимает их и отсутствующих митрополита и епископов, все духовенство и весь народ. Затем папа обратился к кардиналу-пресвитеру, старшему духовнику и инквизитору, чтобы тот публично разрешил Ипатия и Кирилла от всех епитимий и благословил их оставаться в сане и продолжать служение церкви. А затем сам папа, обратясь к Ипатию и Кириллу, предоставил им, как посредникам от имени его - папы, также разрешить и благословить и прочих епископов русских, чтобы те в свою очередь разрешили и благословили все священство. Наконец, по просьбе Ипатия и Кирилла, к папе подведены были все их русские спутники, чтобы облобызать его ноги. Папа благословил всех и покинул зал.

В тот же день, 23.XII. 1595 г., составлен и подписан протокол о происшедшей церемонии.

Уже в январе 21-го 1596 г. сам папа утвердил особую "конституцию" на намять потомству, формулируя в ней весь процесс о приходе послов и о порядке заключения унии. Акт кончался словами: "Мы, настоящим нашим постановлением принимаем досточтимых братьев, Михаила архиепископа - митрополита и проч. епископов русских со всем их клиром и народом русским, живущим во владениях польского короля, в лоно католической церкви, как наших членов во Христе. И во свидетельство такой любви к ним, по апостолическому благоволению, дозволяем им и разрешаем все священные обряды и церемонии, какие употребляют они при совершении божественных служб и святейшей литургии, также при совершении прочих таинств и других священнодействий, если только эти обряды не противоречат истине и учению католической веры и не препятствуют общению с римской церковью, - позволяем и разрешаем, несмотря ни на какие другие противоположные постановления и распоряжения апостольского престола."

Из подчеркнутых мест вышеприведенных документов ясно, что римской стороне дано обязательство подчиниться доктринальной чистке и в догматической и в обрядовой областях. Вопрос лишь в тактике, наступит ли чистка резко, вызывающе, или будет отсрочена. Делегаты русского епископата подчинились этой программе принципиальной латинизации вопреки обещаниям и обязательствам пред своими наивными собратьями епископами, оставшимися на местах.

В память этого знаменательного события были выбиты из золота и серебра памятные медали с такими надписями и барельефными изображениями:

Таким образом, путь секретов и обмана народа доведен был до конца. Тайные делегаты тайной унии тайно от всех приняли не только Флорентийскую унию, но и Тридентскую веру, т.е. полную римо-католическую веру. Принципиально изменили своей вере, перешли догматически в латинство. У себя в Литве пропагандно вдалбливалось в сознание народа, что вся старая вера и все обряды сохранены полностью и лишь добавлено к ним одно признание главенства папы. Так унию в субъективной несознательности и приняли первые и последующие поколения народа, обращенного в униатов. Надо поставить в заслугу нашему историку, митр. Макарию, что он извлек из

архивных матерьялов и привел в систему ту связь событий, которая для любого беспристрастного читателя вскрывает во всем этом процессе удавшееся в довольно широком размере вовлечение народной массы в процесс романизации и латинизации.

Ипатий и Кирилл понимали, как далеко они зашли и немедленно из Рима уже начали затуманивать смысл происшедшей измены. Уже 30-го декабря Ипатий и Кирилл писали в Краков бискупу Юрию Радзивиллу, что "исповедание греческой веры сохранено нерушимо святейшим отцом" и чтобы Ю. Радзивилл упросил короля успокоить православных и объявить им с высоты трона, "что они все свое имеют в целости."

До своего отъезда домой Ипатий с Кириллом пробыли в Риме около месяца. На другой же день после принятия их в римскую веру, они были включены в праздничное предрождественское сослужение в храме св. Петра. На торжественной вечерне 24.XII Ипатий и Кирилл были поставлены выше всех епископов латинских. Папа выделил еще больше и приблизил к себе. И еще не раз наши епископы-униаты сослужили соборне в церкви св. Петра вместе с папой и включены были даже формально в чины папского двора с титулом "придворных прелатов и ассистентов" (praelatos nostros domesticos et assistentes fecimus). В начале февраля делегаты стали собираться обратно. С собой они повезли свыше десятка папских посланий, адресованных королю, к сенаторам, к митрополиту, к епископам. В письме к митрополиту писалось: "теперь остается только, чтобы и вы искренне приняли и утвердили то, что сделано в Риме вашими послами. Для этого мы желаем, чтобы ты, брат архиепископ, нашей властью назначил поместный собор и созвал своих епископов: пусть каждый из них исповедует в публичном собрании католическую веру по той самой формуле, по какой исповедали ее здесь два ваши посла епископы. И точно также пусть каждый даст торжественное обещание повиноваться нам и апостольскому престолу. И о всем, что будет совершено на вашем соборе, пришлите нам письменный документ, надлежащим образом утвержденный и засвидетельствованный, чтобы он навсегда сохранялся в наших архивах во свидетельство потомству о вашем обращении к католической церкви. Мы написали и к латинским епископам - Львовскому, Луцкому и Холмскому, чтобы они присутствовали на вашем соборе в знак братской любви и общения."

Письмо к королю содержало просьбу о содействии к созыву собора и об осуществлении пожеланий русского епископата в смысле его равноправия и введения в состав сената.

Брест-Литовская Уния 1596 г.

Собор. Начало борьбы с унией.

Бискуп Луцкий, Бернард Мациевский, истинный зачинатель унии, ликовал. Пел в церкви торжественное "Te Deum" и писал: "владыки Луцкий и Владимирский приехали из Рима в добром здравии, осчастливленные и радостные."

На Варшавском сейме (март-май 1596 г.) впервые вопрос об унии поставлен открыто. На сейм стали поступать после местных сеймиков формальные протестации земских послов (депутатов). Кн. Острожский от себя лично протестовал против законности самочинно учиненной унии. Во всех протестах единогласно формулировано ходатайство о низложении епископов-униатов. Ипатий и Кирилл обвинялись в том, что они тайно

отправились "в чужую землю и предались чужой власти," в нарушение присяги самого короля в 1573 г. на Варшавской конференции. Земские послы, за подписью кн. Друцкого-Горского, заявляли, что они и весь русский народ не признают за эту измену Ипатия и Кирилла епископами, а паны православные не допустят их в свои владения. Копии этого заявления разосланы во все воеводства. А там по всем городам письменно декларировались подобные же протесты. Особенно обстоятельный протест издали граждане Вильны. Кирилл Терлецкий перепугался. Во власти Виленского муниципалитета находилось на хранении движимое имущество К. Терлецкого. Реестр своего имущества Кирилл вписал в актовые книги Варшавы и просил короля новым декретом утвердить за ним его Луцкую епископию. 21.V.1586 г. король дал ему как бы вновь его кафедру "за заслуги государству и всему христианству полезные" с прибавкой еще материального вознаграждения натурой.

Свободному пользованию конституционным правом общественного и религиозного самоопределения приходил конец. Уния стала государственной программой. Борьба с ней превращалась в политический бунт. Виленское братство было наказано в этом порядке в первую очередь. Универсалом короля от 22-го мая митрополиту приказано судить виленских братчиков, как бунтовщиков, и изгнать их из Троицкого монастыря. А так как митрополит уведомил короля, что Стефан Зизаний и братские попы Василий и Герасим были им еще ранее анафематствованы, то от короля последовал приказ всех троих арестовать.

Хотя борьба, и в государственных формах в частности, за и против унии уже открылась, но еще не было прямого манифеста свыше об унии. Лишь 14-го июня опубликован с этой целью королевский универсал в таких выражениях: "Имея в виду древнее соединение церквей восточной и западной, всегда способствовавшие возвышению и процветанию государства и подражая примеру великих государей... среди других наших государственных забот мы обратили наше внимание на то, чтобы людей греческой религии в нашем государстве привести к прежнему единству с католической церковью римской, под властью одного верховного пастыря. С этой целью... отправлены были в Рим послами к папе владыки Владимирский и Луцкий. Побывав у св. отца, они уже вернулись назад и не принесли оттуда с собой ничего нового и противного вашему спасению, ничего отличного от ваших обычных церковных церемоний. Напротив, согласно с древним учением свв. отцов греческих и св. соборов, сохранили вам все в целости, о чем и имеют дать вам подробный отчет. И так как не мало знатных людей греческой веры, желающих св. унии, просили нас, чтобы мы для окончания этого дела велели собрать собор, то мы и позволили вашему митрополиту, кир Михаилу Рогозе созвать собор в Бресте, когда он с другими вашими старшими духовными признает то наиболее удобным. Мы уверены, что вы сами, когда хорошо подумаете, не найдете для себя ничего полезнее, важнее и утешительнее, как святое соединение с католической церковью, которая водворяет и умножает между народами согласие и взаимную любовь, охраняет целость государственного союза и прочие блага земные и небесные." Далее универсал поясняет, что на собор приглашаются "католики римского костела и греческой церкви, которые к этому единству принадлежат." Ясно, что православные не приглашаются. Но для стирания остроты положения поясняется, что "будет вольно и всякому православному явиться на собор, только со скромностью и не приводить с собой толпы." Затем поясняется, что ни в коем случае и ни в каком качестве не может на собор явиться никто другой иной веры: подразумевается исключение протестантов. Сверх сего поясняется, что повестка собора не допускает касания никаких других дел. С своей стороны митр. М. Рогоза опубликовал 21-го августа приглашение на собор на 6-ое октября "для прислуханья и обмышливанья" учрежденной унии. Откровенно соборяне приглашаются просто для заслушания и подписания fait accompli.

Тем временем шла бурная борьба митр. М. Рогозы с виленскими братчиками и Стефаном Зизанием. Митрополит добился "баннации" борцов, как наказания за политическое преступление. Но те защищались на конституционной почве пред виленским трибунальским судом. И конституционное право было в такой мере ясно на стороне православных борцов, что высылка их не состоялась. Но король отнял от братчиков данный им в свое время привилей и воспретил им - изгнанным строить свою церковь. В будущем, как известно, изгнанникам удалось построить поблизости, через дорогу, свой Святодуховский монастырь, который и стал центром полемики с унией на долгий период.

Православная сторона под водительством кн. Острожского, вместе с большинством православного дворянства Острожского и Виленского округов, не могла принять не только неравноправного униженного положения православия на соборе, объявленном в королевском универсале, но опасалась даже, чтобы самый этот собор, игнорируя православную сторону, не произошел совсем в секрете от нее. И потому поторопилась обратиться к королю с ходатайством об исправлении и расширении плана самого собора. Православная шляхта, во-первых, благодарила короля за принципиальное собирание собора. Во-вторых, просила, чтобы никто не приезжал на собор с вооружением и жолнерами для своей охраны. В-третьих, чтобы вольно было приехать на этот собор и каждому шляхтичу и других христианских исповеданий. В-четвертых, чтобы патриарший экзарх Никифор был приглашен на собор. В-пятых, чтобы собор не имел компетенции решать вопрос об унии окончательно и суверенно, а чтобы вопрос об унии мог быть перенесен в ревизионном порядке на коронный генеральный сейм. От королевской канцелярии последовал ответ, в котором принято было только первое ходатайство о приезде на собор без всякого вооружения. Другие пункты отклонены с мотивировкой. Подлежащий соборному суждению вопрос об унии касается только взаимоотношений римской и греческой церквей. Другим исповеданиям до этого нет дела. Никифор - враг Польши. Он настраивал против Польши венгерского воеводу Рогана и в войне в Молдавии (декабрь 1595 г.) был сторонником турок. Генеральному сейму нет дела до церковных вопросов.

Православные, в том числе и кн. Острожский, писали о ходе дел восточным патриархам. Александрийский патриарх Мелетий Пиг прислал письмо кн. Острожскому и в нем уполномочил своего протосинкела, знаменитого Кирилла Лукариса, который здесь учительствовал в Львовской братской школе с 1594 г., быть на соборе его представителем. Никифор, хотя по сану и архидиакон, но занимал пост протосинкелла вселенского патриарха и в течение трех лет поездки Иеремии II в Москву состоял в Царьграде местоблюстителем патриаршего престола. Теперь он был назначен с 1592 г. патриаршим экзархом на Молдавию и Польшу. Церковно-административные полномочия патриаршего протосинкелла, хотя бы в архидиаконском сане, аналогичны латинским достоинствам кардиналов - диаконов. В Молдавии в 1595 г. Никифор уже председательствовал на соборе против унии. По приезде в Польшу он сначала был арестован в пограничном Хотине. Но, по ходатайству православных, был освобожден. Проводя Никифора на собор, православные думали провести его в председатели, как старейшего по званию патриаршего экзарха над местным митрополитом М. Рогозой. Но собор был организован властью короля так, чтобы быть только парадом объявления (а не обсуждения) унии.

Однако православные, не обольщаясь надеждами на полную формальную победу, сделали все усилия, чтобы их соборное представительство могло быть канонически безупречным и максимально солидным. Под соборное право мирян постарались подвести прочную и широкую базу. Использовали процедуру сеймиковых выборов депутатов на генеральный сейм. Уездные сеймики для выборов на генеральный сейм 1597 г. происходили осенью 1596 г. Православные дворяне на этих съездах выбрали депутатов на церковный собор и

снабдили их надлежащими инструкциями. Мещане (депутаты от городов) явились представителями от магистратов. Таким образом, тут было правильное представительство от всех слоев организованного русского православного общества.

Однако, представительство православной стороны не удержалось от невыгодных для него крайностей. Возмущение православных пред системой изменнического со стороны епископата и насильственного со стороны короны способа введения унии было таково, что православные вдались в некоторые "военные" крайности (a la guerre comme a la guerre). В нарушение буквы королевского указа мобилизовались в качестве сочувствующих местные Брестские протестанты. Не претендуя входить в самый собор, они демонстрировали ему свою моральную охрану. К сожалению, и кн. Острожский, потеряв веру в рыцарское достоинство короля, приехал в Брест под вооруженной охраной отряда из татар и гайдуков с пушками. Сам Острожский просил у короля не допускать этого, а теперь он, очевидно, поддался панике православной церкви, которая опасалась, что королевская полиция применит к православным прямую силу и не допустит их не только на собор королевский, но и на свой собственный.

Что касается состава униатского собора, то под протекторатом верховной власти он формально был легален. На соборе были, кроме папских легатов и уполномоченных от короля, митр. Рогоза и с ним пять епископов. Двое из семи епископов, Гедеон Львовский и Михаил (Копыстенский) Перемышльский, "стались на стороне православных. Но под всеми почти документами, предрешившими унию, как мы видели, уже стояли и их грешные подписи, данные в кредит передовой двоице - Кириллу и Ипатию. Таким образом, формально под программой собора стояли подписи всего епископата. Если даже исключить двоих, все равно иерархическое большинство было на стороне униатского собора. Так и всегда в истории церкви. Формально - правильные права собора сами по себе еще не решают вопроса. Сила или бессилие собора еще проверяется опытом: - примет ли данный собор вся церковь? Это критерий "рецепции." В данном случае вся соборность русской церкви униатского собора не приняла. И формально-правильный Брестский собор стал "лжесобором."

Открытие собора.

Властям предержащим было известно настойчивое "упорство" православных. Для себя власть имущие, конечно, считали безумием допускать какую-либо оппозицию в процедуру налаженного официального собора. Решено было пройти мимо, замолчать оппозицию и создать из собора упрощенное, гладкое, официальное торжество. Поэтому митр. Михаил в назначенный, всем известный срок 6-го октября, никак об этом не извещая православных, а просто в своем узком составе епископского собора отправился в церковь св. Николая, служившую кафедральным собором города Бреста, и после литургии и молебна там же открыл и собор. Рассуждать на таком соборе ни о чем не приходилось: все было предрешено. Поэтому церемония открытия собора в этот день молебном и ограничилась. Параллельно и неофициально шли попытки привлечь хотя бы часть православной оппозиции на свою сторону. Все другие церкви Бреста были заперты для православных. В безысходности православные могли найти приют только у протестантов, не в храме, конечно, чтобы не давать повода к демагогической клевете об измене веры, а в частном доме протестанта пана Райского. Правда, и здесь большая зала, предоставленная хозяином православному собору, служила также протестантской молельней. В безиконной зале поставили на аналое посредине крест и евангелие. 6-го октября православные собрались здесь в предположении, что они могут получить приглашение от митрополита

на собор, но не дождались его до вечера. И тогда уже собравшиеся сочли себя в праве открыть свой собор независимо от собора "казенного," правительственного. Экзарх Никифор имел письменные полномочия от патриарха КПльского - председательствовать на местных соборах, хотя бы в них участвовал и сам митрополит. Таким образом, лицо Никифора - экзарха КПльского патриарха, придало формально-правильную организацию православному собору. Никифор был признан, как заместитель патриарха, председателем. По примеру практики КПльской патриархии, сложившейся под турецким владычеством, когда на место канонической власти басилевса встало представительство от православного народа в форме так называемого "Смешанного Собрания," Никифор предложил применить здесь канонический обычай КПльской церкви. А именно: сначала отделить более тесный круг иерархии и священства от более широкого круга мирян. Говоря новым техническим языком, предложить функционировать двум палатам: верхней и нижней. Эти два круга тут же названы были местными терминами, как два "кола": "коло" верхнее и "коло" нижнее.

Верхнее иерархическое коло открывшегося таким образом православного собора решило начать формальные отношения с митрополитом М. Рогозой. Патриаршие экзархи, Никифор и Кирилл Лукарис, отправили митрополиту письменное приветствие и приглашение придти к патриаршим экзархам для предварительного совещания и вместе с ними отправиться, куда укажет митрополит, на самый собор. Депутация из 6-ти духовных лиц не могла увидеть митрополита лично. Ее принял епископ Пинский Иона (Гоголь). Ответ митрополита, переданный через Иону, был таков: "Подумаем. Коли нужно будет явиться, то явимся." Параллельно попробовал прорвать эту блокаду около лица митрополита, прося свидания с ним, сам кн. Острожский. Но Михаил свидание отклонил. Стало ясным желание полного разрыва. Православные опять послали новую депутацию к папскому легату, епископу Львовскому Димитрию Соликовскому, выражая желание быть на соборе, так как сам митрополит в свое время открыто и письменно пригласил их на этот день, а теперь от них скрывается. Все было напрасно. Правительственный собор решил игнорировать православных.

Когда православные точно установили факт официального открытия собора митрополитом в церкви после молебна, то сочли, что они уже не имеют права бездействовать и должны сами также открыть собор. Начали с освящения залы молитвой. Был уже поздний час. Речь держал Гедеон Львовский. Осуждал митрополита в нежелании и боязни предстать пред патриаршими экзархами. В том же духе высказались и светские члены собрания. На другой день, 7-го октября, православные собравшись снова подождали: не будет ли каких вестей от митрополита? Чтобы проверить положение и иметь свободу действий в дальнейшем, снаряжено было новое посольство к митрополиту опять из 6-ти духовных лиц. Посланные встретились с только что прибывшими послами от короля. Те пожелали видеться прежде всего с князем Острожским, чтобы выяснить причину присутствия его вооруженных сил. Князь успокоил их и согласился отослать свою охрану на места. Делегация духовных послов добилась свидания с митрополитом и вернулась к собору с докладом. Митрополит принял их "с яростью и презрением" и сказал, что никакого ответа на их вопрос не будет. Этим был установлен факт разрыва и развязаны руки для действий православного собора. Наступила пятница 8-го октября. Председатели собора - экзархи предложили выполнить юридическую обрядность и отправить к митрополиту третье посольство из 9-ти лиц. Оно скоро вернулось с ответом от епископов изменников. Тон ответа был тон раздражения усталых и отчаявшихся людей. Епископы сказали: "что нами сделано, то сделано. Иначе переделывать мы не можем. Худо ли хорошо ли, но мы уже соединились с западной церковью."

Дорога к открытию православного собора была расчищена. Экзарх Никифор открыл его обширной речью. Но главное значение он придавал не своим полномочиям, а соборному голосу самого православного русского народа, который принесен сюда правильно избранными полномочными его депутатами. Поэтому председатель пригласил к выслушиванию целого ряда инструкций от православных, полученных ими "с мест," из разных провинций. Главные мысли депутатских докладов сводились к следующим положениям: 1) наличные русские епископы - самочинные изменники вере, отступники. За это они подлежат патриаршему и соборному наказанию лишением сана. 2) Без воли собора восточных патриархов один местный собор в Бресте не в праве решать вопроса об унии. Такое решение противозаконно, не канонично и необязательно. 3) Поднятый вопрос о перемене календаря также вопрос общецерковный и также недопустимо его изменение только местными силами.

Заседание было прервано в виду прихода послов от короля. В числе их был и сам Петр Скарга. Их принял в отдельной комнате кн. К. К. Острожский вместе с сыном своим Александром, и от каждого кола собора были командированы по 4 депутата. Сверх сего сюда же вошли и два епископа, Гедеон и Михаил, оставшиеся с православными. Королевские послы предъявили православным целый ряд обвинений: а) упрекали за нелояльность, за привод вооруженной охраны; б) за допущение в соборное дело еретиков протестантов и даже за собрание в их еретическом доме; в) экзарх Никифор, союзник турок и враг Польши; г) мирян - русских шляхтичей убеждали во имя Бога и отечества не вступать на путь измены и патриотически принять унию. Депутаты православной стороны условились не ввязываться в подобные споры и, терпеливо заслушав упреки и обвинения, сказали: что они все это доложат собору. Депутаты вернулись в собор, и в тот же день собор, обсудив положение дел, изготовил и послал королевским послам нижеследующий ответ: "Мы принимаем с великой признательностью и благодарностью отеческое попечение короля о водворении нерушимого согласия между его подданными и очень рады присоединиться к этому согласию, как по долгу христиан, так и по желанию исполнить волю его королевской милости.

Но мы видим из истории, что св. соединение церквей уже несколько раз было устанавливаемо и столько же раз расторгалось, потому что не устранялись все препятствия. Не желая впредь понапрасну воздвигать такое непрочное здание, мы желаем, чтобы к соединению церквей подошли с возможной осмотрительностью и избрали бы надлежащие пути и средства, так, чтобы уния, созданная на прочном основании, могла существовать долго и, дай Боже, вечно.

Не зная, какие люди в настоящее время дали повод к переговорам о соединении церквей, но хорошо зная, что нет на это согласия всей восточной церкви и особенно патриархов, что переговоры об унии поручено вести владыкам, большей частью подозрительным, и что разности в членах веры между обоими исповеданиями не могут быть примирены здесь, мы не видим сейчас прочного основания для соединения церквей.

А чтобы наше несогласие на унию не было истолковано королевскими послами в дурную сторону и не навлекло бы на нас королевской немилости, мы заявляем, что охотно приступим к соединению с римским костелом, когда согласится на то вся восточная церковь и особенно патриархи, когда для этого избраны будут законные пути и приняты надлежащие меры, когда соглашены будут основательно все разности в догматах и обрядах между восточной и западной церковью, когда, таким образом, проложен будет путь к прочному и неразрывному их соединению."

В этих последних дезидератах явно отражается идеалистическая мечта кн. Острожского, которую он и сам еще прежде искренне исповедывал и столь же добросовестно и теперь не мог исказить во имя унии карикатурной. Так безнадежно разошлись пути и устремления двух соборов, что собор православных перешел к своим злободневным делам. Нужно было успокоить бурю, поднятую прещениями митр. Рогозы против Виленского братства. Собор заслушал это дело и вынес оправдание братству и снял запрещение, наложенное на Стефана Зизания и священников Василия и Герасима.

9-го октября был последний 4-ый решающий день собора и на униатской и на православной стороне. Королевские послы сообщили униатскому собору, что надо поставить крест на переговорах с православными и закончить свое дело. Тогда архиереи и архимандриты облачились в богослужебные ризы и со звоном и пением пошли крестным ходом в храм св. Николая. Там Герман, епископ Полоцкий, прочел заранее заготовленный на пергаменте текст декларации унии "всем на вечную память." В декларации утверждалось, что русские епископы признали главенство папы, что они посылали своих братьев в Рим, и те от их имени дали клятву на верность римскому престолу. Теперь они собственноручно и за своими печатями вновь приемлют данное обязательство и вручают свою волю папским легатам.

Из этого вытекает, но в прикровенной форме, что собор принял все, что приняли в Риме Кирилл и Ипатий, т.е. всю латинскую догматику. Но для народа так и осталось неясным на долгое время: что именно было принято в области веры? Часть карпатороссов так и осталась при наивном убеждении что в унии сохранилась неприкосновенной вся русская киевская вера со дня св. Владимира.

По прочтении данного акта, латинские бискупы облобызали русских, ставших униатами, епископов, и уже вместе с ними отправились в латинский храм для пения Те Деум. После молебна было произнесено отлучение на возглавителей православной стороны: на Гедеона Болобана еп. Львовского, Михаила Копыстенского еп. Перемышльского, на Киево-Печерского архимандрита Никифора Тура, всего на 9 архимандритов к 16 протопопов поименно и в общей форме на все духовенство, не принявшее унии. На следующий день это отлучение было обнародовано с заключительной просьбой к королю: на место отлученных лиц назначить всюду лиц, принявших унию.

Православные 9-го октября заседали с раннего утра. Духовное коло под председательством Никифора открыло суд над митрополитом и епископами-отступниками за то, что: 1) они нарушили архиерейскую клятву верности патриарху и православной вере; 2) пренебрегли правами КПльского патриарха в его пределах по постановлению древних соборов; 3) самовольно, без участия и патриарха и вселенского собора, дерзнули решить вопрос о соединении церквей и, наконец, 4) пренебрегли троекратным вызовом их на объяснение пред патриаршими экзархами и собором. После признания всех этих вин доказанными, экзарх Никифор встал на возвышение и, держа в руках крест и евангелие, торжественно произнес от лица собора лишенными священного сана - епископов-отступников. Приговор этот члены духовного кола подписали. После этого коло мирян также торжественно дало "обет веры, совести, и чести": - не повиноваться этим неистинным пастырям. А затем от лица всех членов собора, т.е. от двух его палат, соединенных вместе, послано - объявить об этом решении собора православного собору униатскому. К королю собор обратился с просьбой: - лишить отвергнутых и отлученных епископов-униатов их "хлебов духовных" и открыть места их для новых, избранных православными, кандидатов. В тот же день собором подписаны две почти одинаковых резолюции, может быть, предложенные двумя колами собора и почти тожественные по содержанию. Как не вызывающие спора, обе резолюции подписаны

всеми и опубликованы, как резолюции всего собора. Первая гласила: "Мы даем обет веры, совести и чести за себя и наших потомков - не слушать этих, осужденных соборным приговором митрополита и владык, не повиноваться им, не допускать их власти над нами. Напротив, сколько возможно, противиться их определениям и распоряжениям, и стоять твердо в нашей святой вере и при истинных пастырях нашей св. церкви, особенно при наших патриархах, не оставляя старого календаря, тщательно сохраняя огражденное законами общее спокойствие и сопротивляясь всем притеснениям, насилиям и новизнам, которыми бы стали мешать целости и свободе нашего богослужения, совершаемого по древнему обычаю.

Объявляем об этом торжественно, прежде всего пред Господом Богом, потом и всему свету и, в особенности, всем обитателям Короны, областей великого княжества Литовского, к Короне принадлежащих."

Вторая резолюция звучала так: "Мы, сенаторы, сановники, чиновники и рыцарство, а также и духовные лица греческой веры, сыны восточной церкви, собравшиеся сюда в Брест на собор, достоверно узнали теперь от самих вельможных панов, посланных на собор Его Королевской Милостью, что они с митрополитом и несколькими владыками-отступниками от греческой церкви составили и обнародовали без нашего ведома и против нашей свободы и всякой справедливости какую-то унию между церквами восточной и западной. Мы протестуем против всех этих лиц и их неправильного деяния и обещаемся не только не подчиняться, но с Божией помощью всеми силами сопротивляться им. А наше постановление против них будем подкреплять и утверждать всеми возможными средствами и особенно нашими просьбами пред Его Королевской Милостью."

Конечно, православные не питали надежды на исполнение их обращения к королю. Поэтому постановили: в случае безуспешности их ходатайства перед королем, перенести дело об унии на Генеральный Сейм 1597 г. О происшествиях в Бресте собор издал окружное послание к православным.

После Брестского собора.

Как и следовало ожидать, послы от собора получили в королевской инстанции отказ во всем. Королевский универсал от 15-го октября 1596 г. санкционировал собор униатский и государственно утверждал его иерархическое отлучение на православную иерархию, т.е. на двух, оставшихся в православии епископов: Гедеона Львовского и Михаила Копыстенского Перемышльского. А это значило, что два православных архиерея будут лишены их "хлебов духовных" и на их место королевским указом будут назначены другие, униаты.

Православные в предвидении этого еще на сеймиках, выбиравших делегатов на Варшавский сейм 1597 г., дали им инструкцию выдвинуть, при поддержке протестантов, обратное требование о лишении мест архиереев, принявших унию. Так началась двухвековая сеймовая конституционная борьба православных, в союзе с другими диссидентами Польши, за свободу своего исповедания. Борьба эта была очень трудной и малоуспешной. Конституционный закон требовал единогласия от всего корпуса депутатов в 300 человек. Он назывался Посольской Избой. В вероисповедных вопросах этот корпус и не мог дать единогласия, ибо он отражал пропорционально всю вероисповедную пестроту Польши. Опыты голосовки всегда давали математически наперед известное разногласие, и потому все оставалось по-старому, но была и обратная сторона медали. На

том же основании единогласия диссиденты часто срывали и предложения партии католиков.

Правительство отомстило православным еще и тем, что обвинило экзарха Никифора в шпионаже в пользу Турции и в пользу Москвы, судило его политическим сенатским судом, заключило его в Мариенбургскую крепость, куда в недалеком будущем был заключен и митрополит Филарет Романов. Там Никифор и умер вскоре, как узник.

Начался новый мученический период православной церкви в Польском государстве, как гонимого меньшинства, с протекционным насаждением унии, с борьбой православного населения, переходившей часто в гражданскую войну, в виде казацких восстаний. А все это повело через полстолетия к отпадению русской Украины к Москве. А в дальнейшем эта близорукая борьба за покорение Руси под унию ускорила конец и самой Польши и ее детища - унии, исчезнувшей в XIX в. В пределах уже России.