



А.В. Крамер

*Раскол Русской Церкви
в середине XVII века.
Причины, начало и последствия*

IV издание, исправленное и дополненное

12+

Александр Крамер

**Раскол Русской Церкви
в середине XVII века**

«ЛитРес: Самиздат»

2018

Крамер А. В.

Раскол Русской Церкви в середине XVII века / А. В. Крамер —
«ЛитРес: Самиздат», 2018

ISBN 978-5-532-11560-6

Предмет исследования в настоящей книге - раскол русской Церкви середины XVII века. Основные темы: военно-экспансионистские замыслы царя Алексея Михайловича, подкрепленные плотски, материально понятой идеей Третьего Рима; обоснованная ложью и проведенная с необычной даже для того времени жестокостью кощунственная ломка церковного обряда ради плотских целей; оценка роли в этой драме царя, патриарха, духовенства, греков и основателей старообрядчества.

ISBN 978-5-532-11560-6

© Крамер А. В., 2018
© ЛитРес: Самиздат, 2018

Содержание

Об очерке-исследовании А. В. Крамера о расколе Русской Церкви и его последствиях	6
Церковная реформа и раскол Русской Церкви	8
От автора. К IV-му изданию	10
Раскол Русской Церкви в середине XVII века. Причины, начало и последствия	11
Патриаршество Иосифа	11
Греческие иерархи – учителя и милостынесбиратели	24
Конец ознакомительного фрагмента.	42

А. В. Крамер

Раскол Русской Церкви в середине XVII века

А. В. Крамер известен петербуржцам по прочитанным им циклам радиопередач на Радио «Мария»: «Римские катакомбы», «Иконоборчество и иконопочитание», «Начало раскола Русской Церкви в середине XVII в.», «Храмы Петрограда в 1917 г.». Его книга «Раскол Русской Церкви в середине XVII в. Причины, начало и последствия», предлагаемая читателю в IV издании (I издание вышло в 2005 г.), – переработка соответствующего цикла радиопередач.

Содержание книги точно отражено в ее названии и легко разделяется на три части:

1) Начало раскола Русской Церкви при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне – драматичнейший эпизод русской истории – описано во множестве научных, научно-популярных и художественных сочинений; не забыл о нем и кинематограф. В предлагаемой книге автор ставил себе задачу описать эти события вполне объективно, а разнообсуждаемый образ патр. Никона – максимально всесторонне, без черной и розовой краски.

2) По важному и острому вопросу о причинах раскола тоже существует литература и полемика. В книге убедительно показана военно-политическая экспансионистская подоплека «Никоновых» реформ, приведших к расколу Церкви, и выяснены роли их участников.

3) Последствия раскола никто до А. В. Крамера ясно не назвал, не систематизировал и не обсудил. Эти последствия, не исчезнувшие и в наши дни, – тема отдельной главы книги, ради которой вся книга и написана. Не обсуждавшееся ранее всерьез влияние этих последствий на ход русской истории и на современную русскую жизнь – значительно; поэтому книга о них интересна каждому русскому человеку.

Вопрос, естественно и неизбежно встающий перед каждым читателем этой книги: возможно ли, и если да, то как, если не ликвидировать, то уменьшить важные для русской жизни негативные последствия этого раскола? Этот вопрос автор не изучает и даже не ставит, как бы его не замечая; можно счесть это недостатком книги. Но не следует забывать, что его обсуждение вышло бы очень далеко за рамки, очерченные ее названием, и потребовало бы привлечения многих разнообразных сведений о положении дел в России в начале XXI в. и, в свою очередь, обсуждения этого положения. Все это совершенно лишило бы книгу единства и цельности. К тому же и ответы на него могут быть разные, и их может быть много. Будет лучше и, вероятно, плодотворнее, если читатель обдумает этот вопрос самостоятельно. Следует, однако, отметить, что Московская патриархия задумывалась над этим вопросом и пыталась, видимо, его разрешить, сделала шаг в правильном направлении: признала старые и новые русские богослужебные обряды «равночестными». Добрых результатов этот шаг, однако, не дал, так как ни одно старообрядческое согласие не сделало встречного шага и не признало такое «равночестие» старых и новых обрядов. Это психологически естественно и вполне ожидаемо, так как если бы хоть одно старообрядческое согласие признало такое «равночестие», то тем самым оно признало бы своих сожженных и запятанных предков не страдальцами за веру, а бессмысленными упрямыми, страдальцами не за что, за пустое место. Такое непризнание «равночестия» старых и новых обрядов не только естественно психологически, но и оправдано фактами: в книге А. Крамера ясно показано, что старое и новое перстосложения и способы написания имени Христа далеко не «равночестны». Таким образом, одна спорящая сторона объявила, что спорить не о чем, другая не согласилась, и конфликт зашел в тупик, в котором русские верующие люди поныне и пребывают. Чтобы разобраться в этом вопросе и сделать дальнейшие попытки выйти из тупика, книга А. В. Крамера необходима.

Об очерке-исследовании А. В. Крамера о расколе Русской Церкви и его последствиях

Предлагаемая вниманию читателя – уже в третьем издании (первое – 2005 г., второе – 2011 г.) – умная и хорошо написанная работа Александра Владимировича Крамера посвящена одному из самых трагических из время от времени осуществляемых властями Руси-России крутых поворотов ее истории.

Возмечтавшись создать на основе Московского царства многонациональную Православную империю, царь Алексей Михайлович вместе с патриархом Никоном решили всю страну к этому подготовить, «исправив» ее церковную жизнь по образцу тогдашней греческой, претерпевшей, надо сказать, значительные перемены после падения Византии, за время жизни под турками. И для этого уже в имперском – в карикатурно-имперском, конечно, – духе жесточайшим образом они осуществили реформу Русской Церкви, стиль и последствия которой сравнимы разве лишь со стилем и результатами деятельности в нашей стране большевиков.

Разруб, нанесенный стране реформаторами XVII в., только углублялся с веками под Романовыми и не исцелен до сих пор. Удивительны их остервенение в репрессиях, их бессовестность в подделках, их решимость, как пишет А. В. Крамер, идти «до победного конца, сколько бы русских людей ни сложило из-за них свои головы», их «ненависть к противникам и жесткость, доходящая до патологии». Что-то, видимо, всегда при мечтательном обращении к «светлому будущему» – имперскому ли, коммунистическому ли – из этого «светлого будущего» в настоящее веет – какая-то озверевшая ненасытимая кровожадная жестокость. «Как уродовала и старообрядцев, и государство, и государственную Церковь, и ее каноны эта безумная сама по себе и безумно вторгшаяся в Церковь политика!» – восклицает А. В. Крамер. С ним нельзя не согласиться. То, что цель реформы политическая, в его очерке-исследовании показано со всей очевидностью.

Раскол Русской Церкви исковеркал внутреннюю жизнь страны и выплеснул на ее глухие окраины и за ее пределы неисчислимое количество ее лучших верующих, лучших хранителей ее отеческой культуры, лучших тружеников. Прожив столетия в иноплеменном окружении, они – в отличие от эмигрантов-«никониан» и Смердяковых наших дней – остаются русскими, замечательными, внутренне крепкими и инициативными русскими, каких здесь, в России, уже нелегко сыскать. Эта «распыленная Древняя Русь», воссоединившись с нынешней Россией – при условии, конечно, просьбы прощения от «никониан» – очень способствовала бы новому духовному расцвету и хозяйственному укреплению стран, а также резкому увеличению в ней рождаемости (по четырнадцать-пятнадцать детей в их семьях не редкость).

Теперь ведь и «никониане» прошли через те же гонения и муки от ревнителей «светлого будущего», что прежде них староверы. Можно ли надеяться, что общее для тех и других духовное стремление в вечное Царствие Небесное и принятые за это страдания сблизят их еще здесь, на земле? На российской земле. Заростив этот разруб, Россия стала бы, несомненно, гораздо более здоровой и крепкой страной. Работа А. В. Крамера, показывающая, как произошел Раскол и каковы его трагические последствия, заставляет этого сильно желать. О последствиях Раскола, заметим, он единственный, кажется, кто всерьез задумывается и пишет. Хорошо знакомый и с источниками наших знаний того, о чем он пишет, и с соответствующей научной литературой, А. В. Крамер написал эту работу, однако же, не только для историков-специалистов, но и для всех, кто небезучастно думает о истории и настоящем России. Им всем я и рекомендую ее прочесть.

*Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института
русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, заслуженный деятель науки
Г. М. Прохоров(†)*

Церковная реформа и раскол Русской Церкви

Церковная реформа 1653–1667 годов, получившая название «Никоновской», открыла в России эпоху преобразований, направленных на модернизацию общественного и государственного устройства страны. Как справедливо показал автор настоящей монографии А. В. Крамер, проведение реформы диктовалась, в первую очередь, политическими соображениями: необходимостью унификации церковных книг и обрядов восточно-европейского христианства с целью сплотить православные народы и содействовать возрождению освободительных идей в славянских землях. Это давало возможность Москве и ее боярской элите возглавить борьбу с Османской империей для достижения далеко идущей цели – возрождения под скипетром православного царя Восточно-Римской (Византийской) империи.

Бесспорно, церковная реформа была нужна и необходимость ее проведения ощущалась в русском обществе, в котором церковная сфера охватывала многие области культурной, государственной и общественной жизни. Деятельность кружка «ревнителей благочестия», идеи которого, отстаивающие нравственные и культурные ценности, первоначально разделяли и протопоп Аввакум, и будущий патриарх Никон, объективно была направлена на усиление теократического начала в управлении страной. Вместе с тем, в правящем классе росло понимание необходимости освобождения культуры от излишнего церковного влияния, развития секуляризаторских, светских тенденций, либерализации общественной жизни. Эти радикально противоположные парадигмы тянули развитие страны в противоположные стороны. Ясного понимания того, в каком направлении проводить реформы, не существовало. При «христолобивом» царе Алексее Михайловиче в Россию стали часто приезжать «за милостыней» греческие церковные иерархи. Как ярко показано А. В. Крамером, эти люди преследовали преимущественно свои личные цели и к тому же плохо разбирались в реалиях российской жизни. Поддерживая великодержавные вселенские амбиции молодого царя, они убеждали его в необходимости унификации церковных книг и обрядов, имея при этом в виду принять за эталон книги и обряды современной им греческой церкви, ошибочно признавая их каноническую «непогрешимость». Однако, как оказалось впоследствии, эта непогрешимость оказалась мнимой, и реформа свелась к изменению церковных обрядов, изначально принятых российской церковью у греков и прочно укоренившихся в народном сознании.

К середине XVII в. в России сложился уникальный, достаточно многочисленный образованный класс интеллигентов-книжников, воспитанных в восточно-христианской духовной традиции. Уже около столетия в Москве действовала государственная типография Печатный двор, имевшая долгосрочный план изданий как богослужебных, так и четких и «учительных» книг. При типографии работали высокообразованные «справщики», готовившие новые издания и делавшие переводы с иностранных языков.

В 1654 г. на Афон и в Палестину для приобретения старых греческих книг был послан образованный монах Арсений Суханов. Наряду с привезенными им книгами, ученый инок дал резко отрицательный отзыв о современном ему греческом православии, призвав не следовать советам греков в делах церковной реформы. Однако, в силу политических соображений, возобладало мнение противной партии реформ и к мнению ученого монаха не прислушались.

В своей монографии А. В. Крамер много внимания уделяет личности непосредственного организатора церковной реформы патриарха Никона. Автор справедливо полагает, что патриарх Никон не был инициатором и убежденным сторонником реформы, о чем он сам неоднократно заявлял после своего отстранения от власти. Бывший сельский священник Никита, в монашестве Никон, не получил систематического образования и плохо представлял себе работу по книжной «справе». Будучи хорошим администратором, твердым в принятии решений, он был, как принято теперь выражаться, «интеллектуально недостаточен» и не мог воз-

главить сложную текстологическую и исследовательскую работу. Вместе с тем, выполняя заказ царя, он торопил реформаторов, а возражавших ему жестоко преследовал. Были и личные причины, ввиду близко ожидаемого воссоединения с Киевской митрополией, уже давно принявшей новогреческие обряды. Не смог предвидеть патриарх и последствий реформы, затронувшей «цивилизационный код» России и приведшей к многолетнему расколу российского общества. Под «цивилизационным кодом» следует понимать «совокупность средств биологического и социокультурного характера, посредством которых смысл жизни (идеалы) цивилизации воспроизводятся в преемственности поколений». Современный писатель М. Е. Устинов написал: «Никоновы новины вольно или невольно внедряли мысль об относительности истины». Развивая эту тему, А. В. Крамер отмечает, что к концу XX в. мысль об относительности истины была внедрена в сознание большинству интеллигентных русских людей. «В наше время – пишет он – подавляющее большинство русских вполне искренне скажет: «Не все ли равно, как пальцы складывать? Не все ли равно, какие класть поклоны? Не все ли равно, что есть в пост? Не все ли равно, как одеваться? Не все ли равно, стричь или не стричь бороду? Не все ли равно, 5 часов молиться или 2? И за такие пустяки люди в костер шли? Сегодня относительность истины торжествует уже не только в вопросах обрядовых, но и “на всех фронтах”. В середине XVII в. Аввакум, Федор и иже с ними, защищая старый обряд, вместе с ним защищали и абсолютность истины». Видимо уже тогда, чувствуя угрозу, которая несет церковная реформа цивилизационному коду нации, Аввакум написал: «До нас положено: лежи оно так во веки веком».

В монографии А. В. Крамера подробно рассмотрена как сама церковная реформа, так и ее последствия для русского общества и государства. Плачевным итогом реформы автор считает «убийство» древнерусской культуры. Вместе с тем, наблюдения автора ярко показывают, что благодаря стойкости и таланту многих поколений старообрядцев, живших и творивших в сложнейших условиях существования как в императорский, так и в советский периоды гонений и преследований, древнерусская культура не умерла и получила развитие по многим важным направлениям.

Представленная монография, выходящая уже четвертым изданием, исправленным и дополненным, опирается на широкий круг разнообразных источников. Однако следует отметить, что в последние десятилетия появилось много специальных научных работ по темам, затронутым в книге. В этих работах впервые введены в научный оборот новые факты о жизни и деятельности патриархов Иосифа и Никона, протопопа Аввакума, о деятельности Печатного двора и выдающихся справщиков того времени, новые исследования по вопросам государственной, общественной и церковной жизни XVII–XVIII вв. Опубликованы новые работы, касающиеся зарождения идеологии старообрядчества, обусловленной теми реформами, которые были задуманы и уже осуществлялись без глубоких общественных потрясений до патриаршества Никона. По-видимому, ввиду обширности избранной автором темы, далеко не все эти работы использованы в книге. Можно поспорить и с некоторыми спорными авторскими мнениями и выводами, хотя общая идея книги и оценка автором места старообрядческого движения на историческом пути России безусловно справедливы. Особая и важная заслуга автора – последовательная систематизация деструктивных последствий Никоновой реформы, донесенных в небытие потоком времени, и отягощающих Россию даже в XXI в.

*Н. Ю. Бубнов, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Библиотеки Российской Академии наук*

От автора. К IV-му изданию

Предлежащая читателю книга – переработка цикла лекций, прочитанных мной в 2001–2002 гг. на радио «Мария» и в 2003 г. в РХГИ, у которых я прошу прощения за то, что из-за спешки не упомянул об этом в I издании. Из-за той же спешки я не составил к I изданию именной указатель, за что прошу прощения у всех читателей. Способ отсылки цитат к библиографии я употребляю встречающийся в современной научной литературе не часто (например, в [114]). Мне он представляется наиболее естественным и удобным; если же кому-то он покажется непривычным и (возможно, поэтому) затруднительным, тоже прошу прощения. И прошу прощения за обилие и объем цитат; думаю, что в книге, претендующей на то, чтобы дать необычные и для многих неожиданные ответы на столь важные и щекотливые вопросы, как те, которые здесь обсуждаются, такое цитирование наиболее убедительно и, поэтому, обоснованно. Большие цитаты мне многократно пришлось прерывать пропусками или своими пояснениями, которые я заключаю в скобки <>; ссылки на источники я заключаю в скобки []. Особо прошу прощения за обсуждение царствования Петра I (определившего, в значительной степени, последующую историю России), которое может показаться слишком обширным отступлением от основной темы книги. Но я уверен, что он не царствовал бы, если бы не «Никоновы» реформы и, таким образом, это обсуждение укладывается в тему «последствия раскола», заявленную на обложке книги; собственно его царствование и есть, я думаю, главное последствие раскола. Имя Христа я пишу: Исус; такое написание лучше других передает звучание греческого имени. IV издание иллюстрировано; иллюстрации помещены в книгу, чтобы подтверждать и доказывать отдельные места текста, которые могут показаться спорными. О фото на обложке см. с. 204. Благодарю Г. М. Прохорова(†) и Н. Ю. Бубнова за помощь.

Раскол Русской Церкви в середине XVII века. Причины, начало и последствия IV издание, исправленное и дополненное

Патриаршество Иосифа

Патр. Иоасаф умер 28.11.1640. Перед правительством царя Михаила Федоровича стояла диктуемая «экономической необходимостью задача – сократить землевладение и хозяйственное могущество высшей церковной иерархии» [2, с. 112], отчасти разрешенная в 1649 г. изданием так называемого «Уложения царя Алексея Михайловича». Для подготовки к ее разрешению нужно было в конце 1640 г. безошибочно избрать нового патриарха – такого, который не стал бы или не смог бы энергично защищать имущественные интересы епископата и крупных монастырей от посягательств государства; в том же, что епископы и богатые монастыри стараются сохранить и, по возможности, приумножить свои земли, крестьян, права и доходы, у бояр – советников царя Михаила Федоровича – сомнений, вероятно, не было. Поэтому, вероятно, так долго подбирали 6 кандидатур на патриаршую кафедру, и только 20.3.1642 из них жребием был избран Иосиф, архимандрит подмосковного Симонова монастыря. Сама необычная процедура этой жеребьевки была скопирована с той, при помощи которой в начале XVI в. был удачно для Москвы определен первый (после крушения новгородской независимости) угодный Москве новгородский архиепископ Сергей; распечатал жребий и прочел и огласил имя Иосифа сам царь Михаил Федорович. Замечательно, что в летописи было отмечено как нечто немаловажное, что на обеде у Государя 27.11 (после посвящения нового патриарха), когда Иосиф благословил царя, тот «в руку и в клубок патриарха не целова», и сидел Иосиф не рядом с царем, а на расстоянии сажени «или мало больше» [2, с. 113]. Такими, всем тогда понятными жестами, новому патриарху давали знать его скромное место и предостерегали от попыток подражать в своих отношениях с царем покойному патр. Филарету – отцу по плоти царя Михаила Федоровича – и от претензий на такое же значение в управлении государством, какое имел Филарет. Выбор был сделан правильно; патр. Иосиф был мнителен и самолюбив, но стар, неинициативен и не способен решительно защищать права и материальные интересы духовенства (в частности, противостоять составлению и принятию в 1649 г. «Уложения»), большая часть которого, к тому же, не любила его за сребролюбие. Все это не значит, что сам царь Михаил Федорович и многие русские люди его времени не жертвовали земли и деревни монастырям; жертвовали, конечно; но личное благочестие – это одно, а государственная политика – совсем другое.

Такие выборы патр. Иосифа не были исключением: «Патриарха мог избирать не собор, а только государь, притом из лиц, которые ему были нужны и которые ему нравились. <...> Не только патриархи, но и все епархиальные архиереи <...> тоже избирались не собором, не патриархом, не папством, а государем. <...> Государь, единолично избирая епископов, хорошо знали тех лиц, которых они назначали на кафедры. <...> Соборы <...>, которые, предполагается, должны бы были избирать патриархов и всех епархиальных архиереев, в действительности их вовсе не избирали, а собирались они только для того, чтобы торжественно признать царский выбор и торжественно посвятить в патриархи или епископы лиц, избранных государем» [9, с. 336–341]. Это знали все в России и даже иностранцы; Маржерет писал в 1606 г.: «Патриарх, епископы и аббаты назначаются по воле императора. <...> Тайный совет для дел особой важности состоит обычно из самых близких родственников императора. Спрашивают для вида мнение церковнослужителей, приглашая в думу патриарха с несколькими еписко-

пами, хотя, если говорить начистоту, нет ни закона, ни думы, кроме воли императора <...>». Олеарий: «О <... кандидатах на патриаршество> докладывают его царскому величеству, и один из них его царским величеством <...> избирается» [42, с. 236, 240, 405]. Итак, в XVII в. все русские архиерейские кафедры были заняты лицами, удобными и послушными царям; то же можно, конечно, сказать и о важнейших игуменских и архимандритских местах. Этот несомненный факт неизменно играл важную роль в нижеописанных событиях.

Он не был, конечно, новацией в христианской истории. В назначении епископов такую же решающую роль, как цари в России, играли императоры в Византии; русские прекрасно это знали и, отчасти поэтому, в царской России, во многом ориентирующейся на «Империю ромеев», такая ситуация никого не удивляла и не возмущала, как возмущает многих в новое время. Византийский «император являлся по существу главой Церкви» [125, с. 12]. «Канонический запрет применяться духовенству к светской власти в Византии <...> не исключал <...> утверждения императором кандидатов патриаршего синода. Это лицемерие особенно бросалось в глаза в период могущества империи, когда императоры оказывали решающее влияние на все церковные дела, включая выборы патриарха» [59, с. 108].

(Отмечу от себя, что термины «светская власть» и «лицемерие» здесь неуместны. Само понятие «светская власть» неприложимо и не прикладывалось подавляющим большинством византийцев и русских к византийским и русским автократорам – «помазанникам Божиим». Нерушимая преданность, несмотря ни на что, царю и, позднее, императору – помазаннику Божию, то есть, христу – важнейший мировоззренческий фактор старообрядческой психологии, бывший, как я попытаюсь показать ниже, весьма важным в развитии событий в России. И не только старообрядческой; 95 % русских до начала XX в. не согласились бы, что русский царь – это светская власть. Да он даже и формально, как «глава Церкви» (начиная с XVIII в.), не был «светской властью». «Народ относился к царю религиозно. Царь не был для него живой личностью или политической идеей. Он был помазанником Божиим, земным Богом, носителем божественной силы и правды. По отношению к нему не могло быть и речи о каком-либо своем праве или своей чести. Перед царем, как перед Богом, нет унижения» [131, с. 128]. Поэтому подчинение русских, как и византийских, иерархов царям и императорам не было подчинением «светской власти» и не было каким-то «лицемерием». Только в редких случаях, которые можно пересчитать по пальцам, когда это подчинение слишком резко не совпадало с голосом совести или христианских убеждений, русские епископы (как и византийские) осмеливались на протест против действий русского монарха: митр. Исидор, митр. Филипп II, еп. Павел Коломенский, митр. Арсений Мациевич и еще несколько менее известных архиереев. И все они потерпели поражение. Возглавить этот список должен, конечно, патр. «Никон, писавший патр. Дионисию Константинопольскому: “Ныне бывает вся царским хотением: егда повелит царь быти собору, тогда бывает, и кого велит избирати и поставити архиереем, избирают и ставят, и кого велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают”. Эта характеристика Никона вполне соответствовала действительному положению вещей» [111, с. 127]. Споря с Лигаридом, Никон писал: «Царское величество расширился над Церковью, вопреки божественным законам. <...> Приближается тиранское разорение Церкви» [230, с. 187, 178]. Как слова Никона, так и их тон ясно показывают, каким было его собственное отношение к такому положению вещей – резко отрицательным. Пророчество Никона о Русской Церкви оправдалось очень скоро.

Отмечу, что византийские протестующие иерархи могли пытаться получить (и пытались, и получали) одобрение, помощь и защиту из Рима, официально остававшегося верховным авторитетом для всех ромеев; яркий, но не единственный пример – конфликт между императорами-иконоборцами и монахами-иконопочитателями, возглавленными прп. Феодором Студитом.

У русских «протестантов» такой возможности, и вообще надежды на какую-либо помощь из-за рубежа, не было.

Я потому не упомянул епископов, пострадавших за свои убеждения в Смутное время, что тогда не было ясности в вопросе: кто есть истинный богопомазанный русский царь; это и есть, собственно, Смута. У названных мной архиереев каких-либо сомнений на этот счет не могло быть и не было).

«Инвеститура патриарха, как и назначение митрополитов, епископов и даже главных архимандритов, игуменов и протопопов, зависела исключительно от доброй воли государя. Да иначе и быть не могло, так как в древней России епископы были не только пастырями душ, но также и агентами правительства с очень обширными полномочиями административного характера. Владея огромными поместьями, они выполняли там все функции власти и начальствовали иногда над войсками, представлявшими из себя автономные военные единицы, но при этом они являлись всегда лишь делегатами своего государя, единственного источника всякой власти. <...> Государь сделался истинным главою церкви. Идеи и чувства Алексея делали его особенно способным для выполнения подобной функции» [89, с. 86], то есть его благочестие и вполне искренняя любовь к богослужению. То же можно сказать и о его сыне и преемнике – тоже персонаже предлежащей читателю книги – царе Федоре Алексеевиче. Однако, при всем своем благочестии, цари в России были не менее властны, чем императоры в Византии, в том числе и в «церковных делах, включая выборы патриарха». «Период могущества» русского царства – это, как раз, правление Алексея Михайловича, когда объединенная и оправившаяся после Смуты Россия впервые (в 1673 г.) после двухсот двадцати лет воинственных заявлений, не сопровождавшихся какими-либо действиями, осмелилась поднять руку на Османов.

Полная власть русского царя в церковных (как и во всех прочих) делах, его полное и в этом «самодержавие», конечно, имело фундаментом не закон, не парламентский акт, не лист бумаги с печатью, не богатство царской казны, не полицию и даже не войско, но безграничную любовь всего русского народа к царю и безграничную же преданность народа как идее самодержавия, так и лично самодержцу. Эту любовь и эту преданность (сломанные только 1-й мировой войной, что стало величайшей трагедией России) отметили с XV по XX вв., как несомненный факт, сотни иностранных наблюдателей, которым он бросался в глаза благодаря своей несхожести с положением на их родине – на Западе. Из сотен соответствующих цитат приведу одну: имп. Елизавета Алексеевна 28.12.1809/9.1.1810 писала из Петербурга своей матери Амалии маркграфине Баденской в Карлсруэ: «<Император Александр I> очень доволен своей поездкой, в Москве его принимали со всеми проявлениями чувств, которые русский народ всегда высказывает своим государям. Мне кажется, что в этом смысле нет лучше нации, которая проявляла бы такую привязанность и безотчетную преданность монарху, титул которого для нее священен...» [137, с. 264–265].

Царскому правительству предстояла и другая, не менее важная, трудная и актуальная задача: ослабить культурную изоляцию России. Важнейшим шагом в этом направлении должно было стать замужество царевны Ирины Михайловны, которую отец решил в 1643 г. выдать за «датского принца Вальдемара».

Это была четвертая в XVII в. попытка породнить русский царский дом с правящими фамилиями лютеранской Европы. Первую совершил Годунов в самом начале века (пытался выдать свою дочь Ксению за принца Иоганна Датского), и две – царь Михаил Федорович в 1621 и 1632 гг. Все три были отвергнуты монархами Дании и Швеции. В противоположность этому, еще до Смуты, «в 1573 году состоялся брак дочери князя Владимира Андреевича Старицкого <...> Марьи Владимировны с датским принцем Магнусом» [236,

с. 689] – лютеранином, конечно. Отношение русских к католикам было совсем иным; после Смуты недоверие и неприязнь всех русских и, в частности, руководителя, фактически, русской политики патриарха Филарета, к католикам были очень велики. Так, в 1630 г. царь Михаил Федорович приказал нанимать в русскую службу солдат за границей: «наймовать ратных людей, добрых и верных, а французан и иных папешские веры не наймovati» цит. по [332, с. 127]. Кроме того, русское правительство, несомненно, знало, что католические принцы и принцессы – как и православные – не меняют при браке свое вероисповедание, а иметь царицу-католичку и, тем более, великого князя-наследника престола – католика, русские не хотели. Это нежелание российских государей родниться с католическими династиями Европы сохранялось до 1917 г.! Начиная с имп. Петра I, женившегося на лютеранке Катерине Рабе (по другим источникам – Марте Скавронской), русские великие князья и княжны вступали в браки с лютеранскими владетельными Домами много десятков раз; а за католических принцев вышли замуж всего две наследницы русского престола: Александра Павловна и Мария Николаевна.

«Датский принц Вальдемар» – так обычно называется этот молодой член датской королевской семьи в исторической литературе; однако тут требуется небольшое, но важное для понимания русских событий уточнение. Когда читаешь: «принц», как бы само собой разумеется, что он – наследник королевства. Фактически же «принц» Вальдемар не имел права наследовать датский трон в обозримых ситуациях, так как был всего лишь сыном датского короля Христиана IV «от мorganатического брака с графиней Кристиной Мунк» [87, с. 245]; он и не стал королем после смерти отца. Таким образом, выдавая за него дочь, русский царь выигрывал очень мало в настоящем и в будущем (и знал, конечно, об этом), а расходы, вероятно, предполагал понести немалые на обзаведение хозяйства дочери при очень небогатом зяте. «Вальдемару обещали в приданое Суздальское и Ярославское княжества и свободу в деле религии. <...> Он получил самые формальные уверения в уважении к его вере, так же, как и обещание соорудить храм, в котором он мог бы свободно исполнять предписания протестантизма» [89, с. 37]. А также «требовалось, чтоб королевичу не было никакого принуждения в вере, чтобы он зависел от одного только царя, чтобы удел, назначенный ему тестем, был наследственным, чтобы государь дополнял ему содержание денежным пособием, если доходов с удела будет мало. Царь на все дал согласие, уступал на вечные времена зятю Суздаль и Ярославль и вдобавок обещал дочери приданого 300 000 рублей» [113, кн.2, с. 52] – сумму колоссальную. Именно в XVII в. Ярославское княжество испытывало небывалый ранее торгово-экономический расцвет; отдав его зятю и его потомкам, царь Михаил Федорович, его потомки-преемники и русская казна лишились бы больших доходов. Несмотря на это, он, как кажется, в высшей степени желал этого брака (см. ниже) и употребил все усилия, какие мог, чтобы он совершился. Вероятно, он рассматривал его, как действительно необходимый России именно для прорыва международной изоляции. Царь столь сильно желал этого брака, что пренебрег отлично ему, конечно, известным пунктом исповеди из «Чина исповеданию православным царем и великим князем Московским», где духовник, в ряду прочих грехов, спрашивает исповедующегося и о таком: «не отдал ли замуж за иноверца свою сестру или дочь» [139, с. 49]. Этот «Чин» был напечатан в Москве приблизительно в 1630 г. Навряд ли значительную роль в создании такой «напористости» царя могли сыграть просьбы дочери, даже самые усиленные. Сам же королевич, вероятно, не сильно желал этого брака, это, вероятно, было известно царю, чем и объясняется столь интенсивное «заманивание». Возможно, не сильно желали этого брака и родители королевича.

Царь обещал, что «принуждения в вере королевичу не будет», тот прибыл со свитой (в ее состав были предусмотрительно включены его богословски образованные придворные) в

Москву 21.01.1644 г. за невестой и «был принят с чрезвычайным почетом» [113, кн.2, с. 52]. Ему было оказано небывалое в Москве внимание. После совершенно исключительных жестов уважения со стороны царя, счастливого жениха, так сказать, ожидала полная неожиданность – предложение патр. Иосифа «верою соединиться», то есть принять православие, то есть креститься полным погружением, ибо «иначе законному браку быти никак нельзя». Вальдемар, крещеный, конечно, в младенчестве, как и все датчане – лютеране, обливанием (как это называли русские) и не желавший совершать над собой то, что русские называли крещением, а он считал перекрещиванием, решительно отказался и засобиравшись домой. Но его не отпустили и вынудили к длительной богословской дискуссии, в основном, по вопросу о действительности обливательного крещения. «Потеряв, наконец, терпение, он в мае пытался бежать, пробивая себе дорогу со шпагой в руке, но был только избит, убив одного стрельца. Христиан IV снарядил после этого два последовательных посольства, чтобы добиться совершения брака соответственно уговору или возвращения принца, но и они не имели лучшего успеха. В дело вмешалась и Польша» [89, с. 38]. Несмотря на все это, прения (в которых обширную начитанность продемонстрировали сам королевич, его пастор Матвей Фельгабер и помогавшие ему литовцы: посол Гавриил Стемпковский и маршалок Адам Индрик Пенц) продолжились до смерти царя Михаила Федоровича 16.7.1645. (Интереснейшие подробности этого дела см. в [113, кн.2, с. 51–56]).

Прервавшая прения смерть 49-летнего царя была ускорена или даже вызвана огорчением от неудачи столь важного семейного и политического дела, ради успеха которого он, вызывая неудовольствие Дании и, вероятно, недоброжелательное внимание всей Европы, так долго задерживал просившегося домой королевича. Горе царя Михаила Федоровича было велико и непритворно; это подтверждается косвенно и тем фактом, что через месяц после его смерти умерла (18.8.) и его жена – мать царевны Ирины – царица Евдокия Лукьяновна (Стрешнева). Многочисленные, вероятно, русские противники предполагаемого брака царевны с еретиком – обливанцем, понимали смерть царя и царицы, как трагедию и указание свыше. Так, в «Повести о кончине царя Михаила Федоровича» ее автор писал: «Тот окаянный королевич жив и здоров остался и никакой тщеты не сотворилось ему, а нам, православным христианом, не благо явилось – царя и царицы лишились. Точно по смерть самодержца и самодержицы приходил окаянный»; цит. по [63, ч. 3, с. 139]. У этого брака были и влиятельные сторонники, среди них даже и «предполагавшие избрать Вальдемара новым царем» [139, с. 108–109], что странно при здоровом молодом царевиче Алексее Михайловиче. Некоторые из них отправились в ссылку.

В богословско-историческом споре стороны остались при своих убеждениях; русские не успели использовать наиболее убедительные аргументы, которые слишком поздно подготовил самый, вероятно, всесторонне начитанный богослов из православных участников дискуссии – Исаакий, строитель Костромской Геннадиевой пустыни, родом киевлянин. Не помогло и обязательство принца Вальдемара крестить будущих детей (своих и царевны Ирины) по православному обычаю, то есть полным троекратным погружением, – немалая уступка. Не убедил русских и приведенный им неотразимый, казалось бы, пример царевны Елены, отданной ее отцом – царем Иваном III – замуж за Польско-Литовского короля Александра. То было до Смуты, а в 1645 г., после патриаршества Филарета, отношение русских к «обливанцам» и «обливанию» (то есть ко всем западным исповеданиям) стало совершенно нетерпимым. Русские не уступили ни в чем, и, сразу же после 40-дневного траурного перерыва во всех делах, воцарившийся 16-летний сын царя Михаила Алексей отпустил датчан восвояси с богатыми подарками. Быстрота отпуска и богатство подарков были, с одной стороны, жестами извинения за не вполне «европейское» поведение русского правительства в деле сватовства и демонстрировали намерение молодого царя сообразоваться с общепринятыми нормами ведения межгосударственных дел. С другой стороны, юный царь, вероятно, не очень-то и хотел впустить в царскую семью «лютора-обливанца», да еще столь убежденного и квалифицированного защит-

ника своей «ереси»; вероятно, он решил поскорее отпустить принца Вальдемара восвояси без совета со своим духовником – протопопом Благовещенского собора Стефаном Вонифатьевым. Вероятно, крещения принца в православную веру очень желала и сама царевна Ирина Михайловна, всю свою жизнь остававшаяся самой набожной в царской семье молитвенницей, ставшая крестной матерью своих племянников и племянниц, в том числе царевичей (затем царей) Федора и Петра Алексеевичей, сторонница старого обряда и защитница Морозовой и Аввакума. Она, конечно, категорически не хотела стать женой обливанца, то есть, по представлению русских того времени, попросту некрещеного.

Алексей Михайлович – необычайно образованный для своего возраста монарх – внимательно наблюдал за ходом прений с лютеранами, и неудача этих прений, столь важных для России и для него лично (при том, что он, как и многие его подданные, был уверен в правоте русских в этом споре по существу дела), показала ему (как, вероятно, показывало и многое другое в окружающей его действительности): Россия должна учиться и должна начать учиться немедленно. Сам Алексей Михайлович, воспитанный под руководством боярина Б. Морозова (одного из удачнейших в России промышленников и богатейших хозяев; к концу его жизни его ежегодный доход превосходил 100 000 р.), ознакомленный им (в том числе и с помощью западных гравюр, что было новым методом обучения) с жизнью Европы и даже нашивавший «немецкий» костюм, понимал важность хозяйственного и технического прогресса, любил и умел работать и учиться, уважал и «ценил» (и буквально ценил, что выражалось в очень больших цифрах годового жалованья) знающих и работоспособных людей, в том числе иностранцев-иноверцев. При этом царь был воспитан в православии и любви и уважении к Церкви и богослужению, которое прекрасно знал. О его моральных качествах, сыгравших, как я считаю, решающую роль в нижеописанных событиях, см. с. 107.

Для решения царя Алексея Михайловича без промедления организовать обучение своего духовенства (как настоящего, уже служащего, так и будущего, подрастающего), успех прений с королевичем-лютеранином стал «последней каплей». И до этого «от случая к случаю довольно ярко вскрывалась перед руководителями Руси после Смуты недостаточность ее просветительных средств и необходимость перевооружиться не только политически, военно, социально-экономически, но и культурно, духовно, школьно. <...> Вопиющая отсталость Москвы от взволнованного реформацией Запада и даже от гонимого в Польше русского православия состояла в полном отсутствии систематической общей и богословской школы. <...> Самые избранные и умные начетчики Москвы не в силах были разобраться в выдвинутых временем и неизбежных вопросах» [2, с. 106].

При молодом царе обновилось и омолодилось царское окружение, появились и новые идеи и замыслы, которые поддерживал царский духовник – протопоп Благовещенского собора Стефан Вонифатьев. Он и его друг, протопоп Казанского собора на Красной площади Иван Неронов (переведенный в Москву из Нижнего Новгорода в 1647 г. по инициативе Стефана и боярина Ф. М. Ртищева), поддержали (в их совещаниях участвовал и патриарх) мысль молодого царя (вероятно, родившуюся под впечатлением, произведенным на него учеными советниками принца Вальдемара, всем неудачным диспутам вообще и его затянутостью – полтора года! – в частности) вызвать в Москву лучших проповедников-протопопов из провинциальных русских городов. Можно думать, что с другой стороны это был 1-й шаг в осуществлении грандиозной программы всей жизни царя Алексея Михайловича – создать всеправославное царство с центром в Москве; если так, то эта программа, следовательно, уже тогда, в самом начале его царствования, была осознана, или, скорее, лишь интуитивно прочувствована и им, и, что очень важно, его советниками – Ртищевым, Нероновым и Вонифатьевым. Последующими

шагами, для совершения которых был необходим этот 1-й, вероятно, должны были стать: 2) вызов в Москву большого количества высококвалифицированных переводчиков с греческого, 3) ускорение и завершение в Москве под наблюдением собравшихся туда лучших духовных лиц России и при помощи переводчиков правки устава богослужения и богослужебных книг, 4) тиражирование выправленных текстов и замена ими (по всей России, начиная с Москвы) старых, невыправленных, 5) единообразие и благочиние богослужения, 6) заведение в Москве школы и 7) распространение всего этого (через школу) на провинцию. Царь Алексей Михайлович, чувствуя необходимость Москве учиться, сделал 1-ю попытку найти хороших учителей – своих же великороссов – протопопов; несогласия с ними заставят впоследствии его же совершить 2-ю – учиться у малороссов, 3-ю – у греков, а затем его разочаровавшегося в православном духовенстве сына – 4-ю – у немцев. Собрание в Москве лучших духовных сил России было, с третьей стороны, продолжением деятельности Неронова по обновлению и улучшению приходской жизни и богослужения. Эту деятельность он самоотверженно вел уже давно, и, вероятно, это собрание было им и Стефаном подсказано царю. С другой стороны, самые ревностные и тщательные в богослужении провинциальные священники, вероятно, испытывали в своих городах немало огорчений от нерадивой и неблагоговейной паствы, а иногда и от местных властей (достоверно это известно о прот. Аввакуме из его «Жития»). Вероятно, они были рады перебраться, по указу благочестивого царя, в благочестивую Москву.

Были вызваны в Москву протопопы: Аввакум из Юрьевца (под Нижним Новгородом), Лазарь из Романова-Борисоглебска (под Костромой), Даниил из Костромы, Лонгин из Муром; с ними сблизился и архимандрит Никон, задержанный в Москве волей царя. Эти влиятельные духовные лица и Неронов, связанные дружбой и общностью идеалов и стремлений, называются обычно в исторической литературе «кружком боголюбцев»; их деятельность стала ориентиром для широкого движения среди русской церковной иерархии. Они продолжили дело нижегородских священников, которые, стремясь к очищению Русской Церкви от застарелых пороков и недостатков, подали (во главе с Нероновым) в 1636 г. «память» об этих недостатках патр. Иоасафу и просили его принять срочные меры для поднятия благочестия в России. В частности, запретить многогласие (одновременное пение и чтение в церкви разных текстов для ускорения утомительно длинного богослужения, которое при таком пении и чтении становилось коротким, но неразборчивым и непонятным), о чем в их «памяти» говорилось: «говорят голосов в пять-шесть и более, со всем небрежением, поскору», и принять меры к улучшению нравов духовенства и народа. С тех пор положение с многогласием улучшилось (пели и читали только в 2–3 голоса), но оставалось все же неудовлетворительным; прочие вопиющие церковные проблемы беспокоили царя Алексея Михайловича, его духовника и их друзей – протопопов по-прежнему, как и лучших духовных лиц во многих городах России. Собравшиеся в Москве боголюбцы, от всей души стремившиеся очистить Русскую Церковь от губительных для Нее и народа пороков, имели (при сочувствующем им молодом и деятельном царе) для выполнения своей программы больше возможностей, чем кто-либо иной в другие эпохи русской истории; имели они и достаточное количество последователей по всей России. (О пороках и недостатках русской церковной жизни, к середине XVII в. уже застарелых, см. [75, с. 240–256]). «В самой констатации непорядков в Церкви не было ничего нового; <...> новое заключалось в источнике этого движения – низовая самоорганизация священников» [136, с. 109]. Действительно, впервые не епископы и не игумены, а простые белые священники – содружество боголюбцев – организовали и начали широкое движение за возрождение христианских жизненных норм в России. Они ни в коем случае не стремились к каким-либо социальным или политическим переменам; напротив, «боголюбцами при всем их новаторстве двигала именно идея теократического государства святой Руси, которая была неотделима от веры в руководящее положение церковного, религиозного начала в государстве» [136, с. 133]. Зеньковский писал: «Они (боголюбцы) осмысливали церковь как соединение всего духовенства и мирян под

благословением Христа, смотрели на нее, как на работу, как на общее молитвенное стремление к правде и Богу. Они хотели торжества веры в сердцах русских людей и этим надеялись привести в жизнь свой теократический идеал государства, руководимого церковью» – цит. по [136, с. 164]. (Т. е. их цели были, по мнению Зеньковского, очень близки, как будет видно из нижеизложенного, к программе патр. Никона). «Основная цель их – подчинить русскую жизнь строгим религиозно-нравственным требованиям путем царских указов, проповеди и реформы богослужения. Под их влиянием развилось законодательство царя Алексея против народных празднеств, игрищ и скоморошества как остатков языческой старины, опасных для нравственности и религии» [189, с. 118].

Они влияли на подбор кандидатов для замещения игуменских и епископских вакансий и приняли участие в книгоиздательской работе в Москве. Печатный Двор был взят в ведение царя, и патриарх не управлял изданием книг; он никак не влиял и на школьное дело, и даже на составление в 1649 г. «Уложения», ограничившего экономическую, административную и судебную власть всего духовенства, в том числе его самого. Враг и критик старообрядчества и старообрядцев, митр. Сибирский и Тобольский Игнатий писал в 1696 г.: «Святейший патриарх московский Иосиф, муж престарелый, все оно исправление книг возложи на совет вышепомянутых протопопов и попов и ничтоже о сем печашеся, вверившася убо ему...»; цит. по [60, с. 17].

Необходимо отметить, что движение среди духовенства и мирян за поднятие благочестия и исправление нравов в России, возглавленное Нероновым и боголюбцами, охватило, в основном, север России, Поволжье и Заволжье, то есть территории, ставшие позже питательной средой старообрядчества. Это, конечно, не случайно, и обнаруживает преемственность этих духовных движений. Именно области, обнаружившие наибольшее усердие в деле литургического и нравственного возрождения Церкви и народа в русле русской церковной традиции, сильнее других воспротивились несколько лет спустя кровавым анти-русским «Никоновым» реформам с их катастрофическими последствиями.

При патр. Иосифе было напечатано 92 книги – больше, чем при любом его предшественнике, в том числе многие впервые. При нем были напечатаны первые русские полемические (против латинян, кальвинистов и лютеран) книги, первая русская грамматика, Кормчая, несколько святоотеческих книг. Большое значение для последующих событий имело издание «Кирилловой книги» (1644) и «Книги о вере» (1648), на которые часто ссылались впоследствии старообрядцы в полемике с апологетами господствующей «Великороссийской» Церкви. Эти полемические (против латинян) сборники были составлены, в основном, из статей малороссийских писателей начала XVII в. и сыграли немалую роль в создании у многих старообрядческих авторов представления о Римско-католической Церкви, как источнике всякого зла в христианстве, учительнице и идеале Никона, ориентире его реформ, а о Папе – как об антихристе или предтече антихриста. В Кирилловой Книге киевлянин Стефан Зизаний предостерегал читателей, что отступление от Христа, подобное уклонению в латинство или в унию, грозит России в приближающемся 1666 г. С самого начала раскола старообрядцы понимали это предостережение как пророчество. Так, в 1654 или 1655 гг. в послании своему духовному отцу – Иоанну Неронову – боярин Андрей Плещеев «видит в “новшествах” исполнение пророчества “Книги о вере” об отпадении церкви к Римскому костелу, чего он ожидает в 1666 году» [133, с. 207]. После собора 1666–1667 гг. это предостережение читалось, переписывалось и перепечатывалось старообрядцами, как исполнившееся пророчество.

Необходимо в связи с этим заметить, что прямо и непосредственно Римско-католическая Церковь никак не участвовала в русской церковной реформе, так как старый и новый русские обряды были Ей равно чужими, а различие между ними было, на Ее взгляд, вероятно, ничтожно малым, незначительным и даже не совсем Ей (как, например, Ее во всех отношениях лучшему и доброжелательнейшему по отношению к России представителю тех времен

– Ю. Крижаничу, даже лично знакомому в сибирской ссылке с Аввакумом и Лазарем) понятным, и полностью невиновна в проиствах, приписанных Ей авторами-старообрядцами. (Отмечу здесь книгу, пропагандирующую прямо противоположную точку зрения – [161]). И все же доля правды в их обвинениях есть, а именно: сама идея допустимости, и даже более того, нормальности изменения, развития богослужебных обрядов – естественна, очевидна для католиков любых сана, должности, образованности и эпохи; и она совершенно неприемлема для русских XVI–XVII вв., которые представляли себе «правильные» (то есть свои) обряды, как данные и полученные раз и навсегда, и потому безусловно сохраненные и сохраняемые. Греки же в этом отношении занимали позицию среднюю. Противоположность мнений католиков и русских в этом вопросе, ставшем в середине XVII в. жизненно-важным, русские знали или интуитивно чувствовали хотя бы потому, что они знали о продолжающихся в католическом мире «вселенских» соборах, имевших, естественно, власть изменить любой обряд. Знали они и о сильном влиянии вероучения Римско-католической Церкви на греческих иерархов во многих вопросах, следовательно, могли подозревать таковое и в этом.

С другой стороны, русские старообрядцы должны быть благодарны Римско-католической Церкви за Ее, в общем, объективное и даже благожелательное к ним отношение. (Так, больше половины (по авторитетному мнению Н. Ю. Бубнова; я с ним согласен) всех имеющих у старообрядцев в конце XX в. богослужебных и четких книг напечатаны в униатских западно-русских монастырях – Супрасльском, Почаевском, Виленском и др. – в конце XVIII в., конечно, с разрешения местных униатских епископов и властей базилианского ордена. Этих книг не только было издано много (и названий, и экземпляров), но они и превосходного качества, лучше, чем напечатанные старообрядцами где-либо и когда-либо еще – и по точности воспроизведения до-никоновского текста, и по всем типографским показателям, в том числе и по прочности переплета. Поэтому и их сохранность высока; благодаря отличной сохранности, их процент среди наличных старообрядческих книг в конце XX в. еще больше). Благодарность эта, однако, ни разу, насколько мне известно, не была как-либо выражена. Чтобы читатель не подумал, что римско-католическая Церковь как-то особенно симпатизировала старообрядчеству, я отмечу, что в униатских типографиях в то время печатались и православные (в смысле: синодальные), и даже кальвинистские книги – то есть все те, за которые исправно платили заказчики; но, конечно, все с разрешения, хотя бы формального, униатского епархиального начальства.

Я написал, что униаты печатали старообрядческие книги; это следует подтвердить: «Расцвет книгопечатания для староверов наступил во второй половине XVIII в. Среди крупнейших издателей книг для старообрядцев были типографии Виленского Свято-Троицкого и Супрасльского Благовещенского монастырей, Гродненская королевская типография. <...> Считается, что в Гродно было напечатано <...> около 50 изданий для старообрядцев. <...> С 1778 по 1809 г. в Вильно было издано более 60 кириллических книг, из них только девять униатских, остальные – старообрядческие. <...> В Национальной Библиотеке Беларуси хранится 57 кириллических изданий (102 экз.), напечатанных в типографии Супрасльского Благовещенского базилианского монастыря. <...Эта> типография начала издавать со второй половины XVIII в. старообрядческие книги. <...> После 1772 г. в Супрасле практически не выпускалось никакой иной литературы, кроме старообрядческой. <...> Всего же в Супрасльской Благовещенской типографии было напечатано 72 книги для старообрядцев <в смысле: 72 наименования>» [164, с. 119–124]. Служба всем российским Святым с похвальным им Словом была напечатана в Кракове. Базилианские, то есть устава свт. Василия Великого, монастыри – униатские.

Вопрос об отношении Римско-католической Церкви к старому обряду, старообрядчеству и старообрядческому (белокриницкому) духовенству можно считать закрытым после того, как «получивший в старообрядчестве рукоположение во священники Евстафий Сусалев перешел в римско-католическую церковь <...он> там был принят “в сущем сане” т. е. в качестве действительного священника». Об этом Львовский униатский архиепископ гр. Андрей Шептицкий писал А. И. Морозову: «Г-н Сусалев принят в сущем сане. Наша церковь признает за рукоположениями старообрядцев полную каноническую силу <...> Все, посвященные митр. Амвросием являются действительными епископами и священниками» [44, с. 97–98].

Всего за 20 лет с 1631 по 1650 гг. (то есть в годы движения боголюбцев, возглавленных Нероновым) было напечатано 145 книг, то есть значительно больше, чем в России от начала книгопечатания до 1631 г. (84 книги) и чем за 20 лет после «Никоновых» реформ с 1653 по 1673 гг. (менее 100 книг). См. об этом также [95, с. 36, 37], [318, с. 363]. Напряженная книгопечатная деятельность боголюбцев несомненна, а интерес читающих русских людей к книге (в том числе и особенно, к книге, требующей размышления) был очень велик. Так, Книга о Вере разошлась за 3 месяца в количестве 850 экз., второе издание «Азбуки» (1649 г.) все (6.000 экз.) было раскуплено за 3 месяца, ее третье издание (1651 г.) было все (2.400 экз.) раскуплено за 1 день! [64, с. 154]. Эти цифры свидетельствуют, что движение боголюбцев было лишь надводной частью айсберга – начинающегося русского религиозно-нравственного возрождения – повторю – в русле русской церковной традиции. Это возрождение было 10 лет спустя сломлено, прервано и почти раздавлено «Никоновыми» реформами, а затем загнано в старообрядческое подполье, где оно в отчасти изуродованных (что неизбежно в тесноте подполья) формах дожило до начала XX в. Падение книгоиздательской деятельности русского государства в первые 20 лет после «Никоновых» реформ имело, вероятно, еще две важные причины; о них см. с. 195.

Правка издаваемых книг при патр. Иосифе велась по-прежнему по русским спискам, которые правщики считали лучшими, то есть по спискам очень древним (многие из которых были, в сущности, разными переводами разных веков с разных греческих списков, тоже, несомненно, между собой различавшихся), без сличения с греческими оригиналами. Разночтения (грамматические и немногочисленные смысловые) в печатных книгах (как и при прежних патриархах – в рукописных и печатных) очень огорчали русских середины XVII в., и должны были быть ликвидированы путем долгой, тщательной и очень трудоемкой выработки и последующего строго контролируемого тиражирования исправленных текстов и изъятия из обращения текстов неисправленных. Правка могла быть успешной только при величайшем благоговении, с которым относились к книге и тексту (вплоть до точек, запятых и ударений) правщики, переписчики, наборщики и печатники, что решительно исключало что-либо похожее на спешку на всех этапах работы. Вероятно, я не сильно ошибусь, если предположу, что, если бы не решение царя изменить всю систему книжной правки и не последовавшая катастрофа «Никоновых» реформ, эта правка, продолжаясь привычным порядком, привела бы к желаемому результату – единому (без расхождений, неясностей и явных ошибок) русскому богослужебному тексту – через 30–40 лет. Лучше многих понимал трудность и продолжительность этого дела сам царь Алексей Михайлович (и при этом желал, вероятно, видеть его успех своими глазами), почему и решил ускорить всю книжную справу, переориентировав ее на единый эталонный греческий текст. Мысль эта, в принципе, была бы верной, если бы такой текст (и при том авторитетный по понятиям того времени, то есть древний) реально существовал. Решение царя срочно ускорить правку имело и еще одну важную причину; о ней см. с. 152. Работу правщиков контролировали протопопы Стефан Вонифатьев, Иван Неронов и Аввакум Петров – авторитетнейшие в

Москве люди – сами, конечно, не зная в достаточной степени греческого языка, не вмешивавшиеся в правку.

Правка книг не была в России новостью; еще в 1518 г. именно ради нее был приглашен в Москву прп. Максим Грек, и о ней заботился в 1551 г. Стоглавый Собор (см. главы 27, 28 его постановлений); после него тиражирование разночтений печатным станком яснее, чем прежде, обнаружило срочную необходимость ускорения правки. Участие в книжной правке протопопов Неронова и Аввакума ясно показывает, что они не были противниками исправления книг вообще (в том числе и по древним греческим подлинникам); не были таковыми и другие вожди раннего старообрядчества. Так, одобрил это дело своей подписью: «достойно и праведно исправить против старых харатейных и греческих» под постановлением о правке книг собора 1654 г. еп. Павел Коломенский. Одобрял в принципе правку книг и дьякон Федор. Не боялись московские правщики и будущие вожди старообрядчества и отдельных нововведений, например, в требнике 1639 г. ([2, с. 112]); писались и печатались и новые службы. Существенно, что все книгопечатание, руководимое боголюбцами, в том числе и правка текстов, велось, при всех новациях, – повторю – на основе и в рамках русской богослужебной традиции, для них священной и ненарушимой.

Итак, в конце патриаршества Иосифа для книжной sprawy стали привлекать и греческие тексты. Прибывший в Москву в 1645 г. митр. Палеопатрасский Феофан передал ходатайство Константинопольского патр. Парфения устроить в Москве греческую типографию и школу; это стало, вероятно, решающим фактором, заставившим царя радикально изменить принцип книжной правки. Православные греки (здесь и далее я употребляю слово «греки», как это принято в исторической литературе, в широком значении: народности, молящиеся по-гречески и в смысле языка, и в смысле богослужебного устава) нуждались в типографии, не имея ни одной своей, так как все они были закрыты турецкими властями; по мнению митр. Феофана, турок подкупили «немцы». (Это – убедительный, на мой взгляд, пример широко разлившейся по всей империи Османов подкупности властей, сыгравшей печальную роль в ее истории; об этом см. с. 83). Католические же, кальвинистские и, возможно, лютеранские типографии действовали, и издавали много греческих книг, в том числе святоотеческих (внося в них, по мнению митр. Феофана, «свои ереси») в турецких землях и в Европе. Так, в Венеции типография, заведенная византийцами-эмигрантами в 1484 г. (вскоре после падения Константинополя) выпускала греческие книги, а заведенная в 1715 г. – греческие и славянские [287, с. 333].

Фактически книги эти издавались в первую очередь для греков-униатов (с подходящих для этой цели рукописей), но пользоваться ими были вынуждены и православные греки (как подданные Османов, так и эмигранты); положение было неприятным, и просьба митр. Феофана – обоснованной. Царь Алексей Михайлович решил выполнить ее, рассчитывая, вероятно: 1) помочь православным грекам в их противостоянии униатам, 2) улучшить имидж России на греко-язычном Востоке, 3) привлечь к делу русской книжной sprawy греческие эталонные тексты, 4) вызвать в Москву православных и авторитетных учителей для русских. Митр. Феофана просили прислать в Москву учителей – греков. Он прислал архим. Венедикта (которого вскоре выслали из России за надменность, необоснованные требования, «жадность и плутовство» [7, с. 484]), затем митр. Гавриила; после них в Москве работали одновременно несколько греков – учителей, в том числе знаменитый Арсений; о нем см. с. 173.

Подобное участие иерархов-греков в решении русских книжно-богословских недоумений случилось в 1625 г.: находившийся тогда в Москве патр. Иерусалимский Феофан «прислал <патр. Московскому> Филарету грамоту, где подтверждал, что в греческих древних книгах прилога “и огнем” не было. В том же году из Москвы была послана грамота игумену Сийского монастыря, в которой говорилось, чтобы он в Служебниках и Потребниках “во всех то глаголение “о прилогу “огня” замазал бы чернилом кистью, а

сделать чернила нароком с комедью». Аналогичные грамоты были посланы и в другие города и монастыри. <...> Так в пылу политической борьбы был создан прецедент обращения к греческому духовенству за консультацией по вопросам “книжной sprawy”» [318, с. 366].

Кроме того, царь Алексей Михайлович решил почерпнуть знания из обширного, близкого и легко доступного кладязя учености – малороссийского монашества. Собственноручным письмом он в мае 1649 г. просил Киевского митр. Сильвестра Коссова прислать ученых монахов, знающих греческий и латынь, желательно Арсения Сатановского и Дамаскина Птицкого; предполагалось возложить на них переводческо-издательскую и учительскую деятельность. Митр. Сильвестр прислал Арсения, Дамаскина и знаменитого впоследствии в Москве Епифания Славинецкого. Епифаний составил греко-славянский лексикон и перевел «Географию», «Книгу врачевскую анатомию», «Гражданство» и «Обучение нравов детских»; Сатановский – «Книгу о граде царском» (энциклопедический сборник обо всем); кто-то перевел несколько лечебников; все это пользовалось спросом. Очень важным для последовавших вскоре событий оказалось окончательное закрепление в 1640-х гг. киевским митр. Петром Могилой в западно-Русской Церкви уже давно фактически проникшего в Малороссию современного ему греческого богослужебного устава; таким образом, духовные лица – малороссы (как и балканские славяне) во всех спорах о текстах и обрядах между великороссами и греками постоянно были на стороне последних.

В организации же школы первым помощником царя стал его ближний боярин и любимец Федор Михайлович Ртищев. Он – известный в Москве учредитель и устроитель больницы, богадельни и лазарета, искупитель пленных из татарской неволи, инициатор и организатор государственной помощи старикам и бедным и улучшения тюрем – устроил на свои средства в двух верстах от города по Киевской дороге, около церкви Андрея Стратилата, Преображенский, так называемый Андреевский, монастырь для 30 иноков, «изящных во учении грамматики словенской и греческой и даже до риторики и философии хотящих тому учению внимати», которых он же и вызвал на свой счет из Малороссии.

«Главным из этих приезжих ученых был иеромонах <Киевского> Братского монастыря Епифаний Славинецкий. <...Он> обладал большою, по своему веку, ученостью: отлично знал греческий и латинский языки, имел сведения в еврейском языке; он изучил писания св. отец и всю духовную, греческую и латинскую, литературу, знал хорошо историю и церковную археологию. Он был характера кроткого, сосредоточенного, предпочитал уединенную жизнь кабинетного ученого всяким искательствам почестей, не терпел никаких житейских дрязг, был всем сердцем предан науке <...> Славинецкому, главным образом, поручили важное дело исправления книг. В постоянных ученых занятиях, Епифаний пробыл в Москве 26 лет. <...> Под руководством Епифания были напечатаны богослужебные книги в исправленном виде <...> Богослужебная реформа обыкновенно считается делом Никона, как вообще приписываются важные перемены, учреждения, устроения, тем лицам, которые занимали правительственные должности, между тем, как собственно всю работу исполняли подначальные им труженики, иногда малоизвестные и незаметные. <...> Но если и справедливо принадлежит она патриарху Никону <...>, то еще с большим правом надобно признать эту реформу делом Славинецкого и работавших под его руководством тружеников, тем более, что Никон, человек хотя умный, но мало ученый, <...> во всем должен был полагаться на добросовестность и знания Епифания» [113, кн.2, с. 387–390].

В этом Андреевском монастыре вечерами, после окончания своей государственной службы, садился за ученическую парту и сам, достаточно для этого молодой, боярин Ртищев, старательно усваивая науку киевских старцев. Забегая вперед, отмечу здесь, что в церковном расколе Ф. М. Ртищев, как и его учителя – киевляне, решительно стал на сторону реформ. Он

говорил: «Велик и премудр учитель Никон патриарх...и вера, от него преданная, зело стройна и добра, и красно по новым книгам служить»; цит. по [37, с. 104].

Греческие иерархи – учителя и милостынесбиратели

Среди московской элиты боярин Ф. М. Ртищев был белой вороной; он не имел соучеников; никто из бояр не последовал его примеру и не сел за соседнюю парту; более того, очень многим в Москве все это не нравилось. Не нравилась сама мысль, что русским – единственному в мире православному свободному народу, сохранившему свою свободу и государственность благодаря безупречности своего православия, народу 3-го Рима – нужно учиться у кого-то благочестию, да к тому же у кого? – у греков и малороссов – рабов (за их погрешения в вере) султана «безбожных» турок и вероотступника польского короля – еретика-«папешника». И грекам и малороссам постоянно (и часто вполне основательно) русские не доверяли из-за их латинских мнений (не иметь которых они не могли, проучившись, почти все, в униатских или латинских школах, сведения о чем они скрывали от москвичей старательно, но не всегда успешно) и – главное – подозревая всех их в «обливанстве», в котором многие из них и были, действительно, «виновны». Все малороссы и греки, в том числе учителя, были и у московских властей, и у большинства москвичей, так сказать, в постоянном подозрении. Так, в 1627 г. всем было запрещено держать в церквях и домах любые книги литовской (то есть малорусской) печати, в том числе и православных авторов, и святоотеческие (подробно об этом см. [95]). А в 1653 г. архим. Иверского (на Афоне) монастыря Клим просил (обсудив и согласовав свою просьбу со всеми греческими иерархами, бывшими тогда в Москве) царя и патриарха дать грекам особый монастырь в Москве, так как греки русской службы не понимают, «а иные русские попы мирских торговых греков в церковь Божию божественного пения слушать не пускали, называли их неверными»; цит. по [7, с.385]. Замечательно в этом отношении собеседование Лаврентия Зизания (киевлянина) с московскими книжниками 18.2.1627: Зизаний: «Да у вас греческих правил нет». Москвичи: «Всех греческих старых переводов добрых правила у нас есть, а новых переводов греческого языка и всяких книг не приемлем, потому что греки ныне живут в теснотах великих между неверными, и по своим волям печатати им книг своих не уметь, и для того вводят иные веры в переводы греческого языка, что хотят. И нам таких новых переводов греческих не надобно». Зизаний: «Да откуда у вас взялись греческие правила?» Москвичи: «Киприян митр. Киевский и всея Росии, егда прииде из Константина града на русскую митрополию и тогда с собою привез правильные книги христианского закона греческого языка, и перевел их на славянский язык. Божиею милостию пребывают и донныне без всяких смутков и прикладов новых вводов, да и многие книги греческого языка есть у нас старых переводов, а ныне к нам которые книги выходят печатные греческого языка, и будет сойдутся со старыми переводы, и мы их приемлем и любим, а будет в них приложено ново, и мы тех не приемлем, хотя они и греческим языком тиснуты <то есть, отпечатаны в типографии>, потому что греки живут ныне в великих теснотах в неверных странах, и печатати им по своему обычаю невозможно»; цит. по [7, с.388]. 25 годами позже то же по смыслу, но подробнее и обоснованно, высказал грекам Арсений Суханов (см. с. 114–121).

Такое положение вещей не укрылось и от иностранцев. Так, Генрих Седерберг (шведский пастор, взятый в плен под Полтавой, много лет после этого проживший в России и оставивший описание русской жизни) писал: «Русские не только привержены к греческой вере и исповедывают ее еще поныне, но и считают себя вернейшими последователями ея, чем самые греки, от которых они ее получили, не взирая на то, что они во многих членах не согласны с ними»; цит. по [7, с. 24]. В середине XVII в. это высказывание было бы правильно вдвойне.

«Греки всегда смотрели на себя, как на особую привилегированную нацию, которой всецело принадлежит первенство и руководящая роль во всем православном мире, по крайней мере, в делах церковных. <...> Славянские нации, не исключая русских, в глазах греков были низшие, неспособные к самостоятельной церковной жизни; их должны были постоянно держать в своих руках и во всем руководить греки, их неизбежные опекуны и учителя» [7, с. 36]. Такая позиция греков естественно, вызывала неприязнь русских к заезжим наставникам; эта неприязнь, столь же естественно, встречала у многоученых греков и малороссов полную взаимность; они, вообще свысока смотря на недоучек-москалей, неизвестно откуда обзаведшихся странными для них обрядами вроде двуперстия, на все попытки критического к ним отношения отвечали (в описываемое время, то есть когда это не грозило испортить их карьеру в России) тем, что с удовольствием доказывали москвичам их невежество, и, поэтому, сугубую необходимость учиться, и учиться именно у них – греков.

Греческие иерархи в России с 989 г. до 1650-х гг., в том числе возглавлявшие русскую Церковь сделали очень мало, чтобы создать в России хоть малейшие начатки богословской или любой иной образованности. Привезенные ими и переведенные на русский язык книги, остались почти незамеченными. Единственным, кажется, значительным успехом в этом деле была присылка в Россию прп. Максима Грека. Кроме того, «спекулятивные богословские и философские достижения <...> эллинизма воспринимались <русскими> очень пассивно и в незначительном объеме. <...> Но русские быстро стали хорошими учениками в тех областях, которые требовали интуитивного постижения красоты и истины» [59, с. 32–33]. То есть, русские полюбили и усвоили богослужение и его чин. Внезапное и сильное желание учить русских возникло у иерархов-греков (сразу у многих) только в середине XVII в., когда русский царь захотел научить свое духовенство служить по греческому уставу и стал много платить за учебу. Если бы это было не так, то постепенное изменение богослужебных обрядов в греко-язычных странах вызвало бы конфликт с русскими гораздо раньше.

Что же касается неприязни русских к грекам, отмечу, немного отступая от своей темы, что в середине XVII в. она достигла максимума, но возникла она гораздо раньше. «Грек и плут всегда считались у нас синонимами: "был он лъстив, потому что был он грек", говорит наша летопись XII в. об одном епископе – греке. Такой взгляд составилсЯ очень рано и просто. Насаждать христианство в далекой и варварской митрополии константинопольского патриархата <т. е. в России> присылались в большинстве далеко не лучшие люди из греческой иерархии, <... которые> старательно пересылали на родину русские деньги <...> За иерархию цеплялось много всякого рядового грека, приходившего пожить у новопросвещенных. А потом греческая иерархия в XV в. страшно уронила себя в глазах Руси, приняв Флорентийскую унию 1439 г. <...> Митрополит Филипп I в 1471 г. <...> пишет замутившимся против Москвы новгородцам: "и о том, дети, подумайте: Царьград непоколебимо стоял, пока в нем, как солнце, сияло благочестие, а как скоро покинул он истину да соединился с латиной, так и попал в руки поганых"» [31, с. 375–376]. «В истории Пимена <Константинопольская> патриархия ясно показала, что принципиальные соображения ей чужды, что ее принцип – деньги. <...> Греки не только не сохранили своего прежнего авторитета в русских церковных делах, но и, несомненно, его подорвали своим поведением. Русские увидели воочию все нравственное разложение греческой патриархии, и патриаршая власть для них сделалась лишь юридической тягостной зависимостью, а не нравственно-церковным авторитетом. Что русские сильно были возмущены поведением греков во время вышеописанных смут и потеряли к ним всякое

уважение, это не только надо предполагать, но отчасти и положительно известно. Великий князь московский Василий Дмитриевич, видимо, не стеснялся открыто выражать свое пренебрежение к греческому церковному и гражданскому правительству. Слухи об этом дошли до Греции и в 1393 году патриарх <Константинопольский> между прочим писал князю: <следуют обиды патриарха на “пренебрежение” со стороны русских>. Патриарх, однако, напрасно сетовал и удивлялся; стоило ему вспомнить недавние события <историю Митяя и Пимена>, чтобы понять, за что русские потеряли уважение к патриархии. Таким образом была подготовлена почва для будущего отделения от Константинополя и ослабили вековые наши связи с ним» [75, с. 261].

Нужно оговориться: во 2-й половине XV и в XVI вв. в Новгороде и Твери, соперничающих и конкурирующих с Москвой, думали о Константинополе иначе и вовсе не желали церковного разрыва с ним из-за Флорентийской унии 1439 г. В 1453 г. в Твери было составлено «Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». Оно, «наряду с современным ему Летописцем княжения Тферскаго, является самым значительным источником для изучения времени княжения Бориса. Это не только памятник ярко панегирический, но исключительный по программе, отразивший местные идеи государственной централизации и объединения. Поскольку ретроспектива Царьград, “второй Рим”, – Тверь, “новый Рим”, есть центральный стержень сочинения, общественно-политическая платформа программы не вызывала и не вызывает сомнений. Тверской князь, “второй Константин” – единственный достойный наследник Византийской империи, ее роли в мировой истории. Эти идеи сочетаются с особым, отличным от московской реакции на события 1453 г., отношением к Царьграду как оплоту православия. За ним <...> скрыт политический смысл: нежелание признавать независимое от патриарха <Константинопольского> положение московского митрополита и тем самым прямую и окончательную зависимость Твери от Москвы в церковном отношении. Выступая защитниками христианства <...> тверские князья выступают именно за нерушимость подчинения константинопольской кафедре, т. е. за сохранение контактов с Константинополем. <...> В развитии тверского “грекофильства” как существенный этап вырисовывается период пребывания Исидора на митрополичьем престоле. Известна благоприятная оценка в Твери замыслов Исидора относительно унии <...> и его тесные контакты с местным двором. <...> Определенную роль в симпатиях к Исидору могло сыграть его положительное отношение к возобновившимся переговорам об устройстве самостоятельной литовской митрополии в составе с Тверью. Тем любопытнее представляется реакция в Твери на Флорентийскую унию и неудачу политики Исидора, отразившаяся в летописании <...> и Слове похвальном. <...> Характерно, что Летописец княжения Тферскаго не содержит оценки акта унии, но ограничивается пересказом событий по возвращении Исидора в Москву, завершая его явно благожелательным сообщением: “и он с Москвы убежал...и прибежал в Тверь к великому князю Борису Александровичу; <князь,> подержав его у себе, да отпустил, и он поехал в Литву...” <...> Рост грекофильских настроений в Твери на протяжении первой и, особенно, второй четверти XV в. объясняется ее общественно-политическим развитием» [77, с. 147–149]. Конечно, в середине XVII в. в московском царстве все эти разномыслия были давно забыты, и

все русские относились к грекам – виновным или подозреваемым в униатстве «рабам безбожного султана» – с общей неприязнью.

Решающим моментом на долгом пути подъема русского самосознания стала середина XVI в., когда на церковных соборах было канонизовано много новых обще-русских Святых и русские осознали себя не москвичами, тверичами, новгородцами, и т. д., а русскими. «По мысли царя, епархиальные архиереи после собора 1547 г. произвели в своих епархиях обыск о великих новых чудотворцах, собрали “жития, каноны и чудеса” их, пользуясь указаниями местных жителей. Явившись в Москву в 1549 г. с собранным церковно-историческим запасом, они соборно “свидетельствовали” его и ввели в состав церковного пения и чтения, установив правдновать по этим житиям и канонам новым чудотворцам. <...> Теперь канонизации придан характер собирательный, сделана попытка ввести в церковный календарь всех известных русских чудотворцев и притом сделать их достоянием всей Русской Церкви. <...> Это <...> можно признать одним из наиболее заметных проявлений централизации, которая развивалась в Русской Церкви об руку с государственной» [187, с. 223, 227]. Тогда же инок Григорий Суздальского Спасо-Евфимьевского монастыря составил службу неслыханного ранее типа – всем русским Святым; он же написал и «Слово похвальное всем новым российским чудотворцам», тоже не имевшее предшественников. Службу и похвальное слово неоднократно печатали старообрядцы. Вероятно, тогда же в России начали писать иконы всех русских Святых. Известно, что такая икона была в 1730-х гг. в Выговской пустыни.

Широко известна (и используется в нынешнем православном богослужении) написанная прекрасным языком служба всем русским Святым, составленная и опубликованная по благословению Св. Синода в XX в., но мало кто знает, что в этой новой службе очень много заимствований по смыслу и есть даже прямые цитаты из службы XVI в. Благодарность иноку Григорию и старообрядцам – издателям со стороны авторов и издателей XX в. никогда, однако, насколько я знаю, не была выражена, и самый факт заимствований по смыслу и цитирования остался церковнослужителям и читателям неизвестен.

Важнейшим из результатов подъема русского самосознания в XVI в. стало создание московского патриаршества в 1589 г. «Возвышение митрополита Московского до звания патриарха было следствием финансовых затруднений константинопольского патриарха, которые побудили его искать поддержки в Москве» [255, с. 94]. «В деле учреждения русского патриаршества уже довольно ясно образовывается, с известной стороны, характер отношений между церквями греческою и русскою. Нельзя сказать, чтобы эти отношения <...> были особенно искренни и сердечны: каждая из сторон имеет о себе самое высокое представление и пренебрежительно смотрит на другую, каждая желает господствовать, главенствовать, преобладать; русские в своих притязаниях опираются на современное процветание своей церкви и могущество своего государства, греки – на традицию, на свое историческое право, на своеобразно понимаемые ими соборные постановления. <...> Глухой антагонизм, скрытая борьба между греками и русскими из-за главенства и преобладания в православном мире, невольно чувствуется во всем деле учреждения московского патриаршества. <...> Эта глухая, скрытая борьба, при известных обстоятельствах, может усилиться и вызвать открытое столкновение между единоверными церквями

<...>» [7, с. 58–60]. Это и произошло в середине XVII в., и произвело раскол в Русской Церкви.

В середине XVII в. богатое царское жалование и престиж и преимущества учительского звания привлекали в Москву новых и новых ученых чужаков; некоторые из них оказывались неспособными к учительству, некоторые – самозванцами с подложными патриаршими грамотами, многие привозили с собой отряды «слуг и родственников» – торговцев, бизнесу которых царское правительство щедрой рукой предоставляло немалые привилегии за их и их черно-ризного начальства «страдания и обездоленность» на родине; многие в России замечали их общие сребро- и славо-любие. Так, патриархи Афанасий экс-Константинопольский и Паисий Иерусалимский набрали (получив с них за это деньги) в свои «свиты» купцов, записав их монахами, иеромонахами, архимандритами. Некоторых из этих купцов опознал воевода в Путивле и указал на это патр. Паисию, на что тот спокойно ответил, «что де хотя и были прежде сего торговые люди, только де ныне служат ему, патриарху»; цит. по [7, с. 117]. Это, вероятно, даже было правдой, что не мешало этим «слугам патриарха» не забывать свою прежнюю профессию; все они со всем их товаром были пропущены в Москву. Об этом случае Павел Алеппский писал: «В свите патриарха было не более 35 человек. Но патриарх <Паисий Иерусалимский> еще набрал в число своих спутников разного сброда и в списке назвал их священниками, архимандритами и клириками разных монастырей, и это все для того, чтобы, благодаря спутничеству большой свиты, получить большую милостыню» [121, с. 243]. Вероятно, не только для этого, но и получая мзду с этого «сброда».

Необходимы две оговорки: 1) Совмещали торговлю с дипломатическими поручениями и возили с собой купцов не только греки. Так, посол царя Ивана III к султану «Михайло Плещеев <...> не признавал никаких таможенных пошлин и, к великому недоумению турецких чиновников, не делал никакого различия между своим багажом и товаром, который он вез для продажи. <... В начале 1527 г.> по желанию великаго князя <Василия Ивановича><...> отправились в Италию два его уполномоченных <...>. Кроме этих дипломатов, которые, по обычаю того времени, занимались по пути прибыльною торговлею, с ними ехал настоящий купец, Алексей Базей» [48, с. 107, 380].

2) Конечно, в эту эпоху, как и раньше и позже, приезжали в Россию за деньгами не только жуликоватые, но и честные и высокопрофессиональные греки – специалисты в науках. Так, гетман И. Мазепа «в мае 1691 года благодарил царей <Ивана и Петра> за то, что они ”прислали к нам дохтора греческие породы Ивана Комнина с надлежащими лекарствами”. Гетман отмечал как высокие профессиональные качества грека, так и его кроткий нрав» [173, с. 291].

Иногда между высокосоновными милостынесбирателями и лицами из их свиты возникали скандальные распри из-за денег, недоплаченных купцами их «шефу» за попадание в Москву; эти распри разбирал Посольский приказ, и они неизбежно становились известны многим, увеличивая недоверие русских из всех слоев общества к «обездоленным» иерархам и псевдо-иерархам. Вообще, взаимные между греками (в том числе архиереями) кляузы и интриги (по многим и разнообразным поводам) с целью устранить из России конкурентов в борьбе за царское жалование были делом обычным. (Хороший пример – вышецитированный отзыв дьякона Павла Алеппского, прибывшего в Москву в свите патр. Макария Антиохийского, о патр. Паисии Иерусалимском и его свите). «Почти неизменно все эти иностранцы являлись попрошайками. Прогнанные со своих епископских мест или с их игуменств турками, они надеялись получить в Москве почести и доходы, которые были бы равны потерянным» [89, с. 335]. Это не точно; в Москву стремились и ее достигали далеко не только те греки, которые

были «прогнаны со своих епископских мест или с их игуменств турками», но и очень многие ниоткуда не прогнанные и вполне «трудоустроенные» иерархи. И «надеялись они получить в Москве почести и доходы» не «равные потерянными» (очень небольшим), а значительно большие. И получали.

Следует особо отметить, что не все приезжие иерархи имели хоть какие-то документы; некоторые (например, солунского Успенского монастыря еп. Киприан в 1648 г.) объясняли их отсутствие своей бедностью и «разоренностью»; действительно, на Востоке получить ставленную от патриарха грамоту стоило немало. Как правило, царскую милостыню получали и они (но чаще в Путивле, чем в Москве) «по чину своему» согласно росписи; им милостыня была меньше, чем их равночинным коллегам, имевшим требуемые грамоты. Требовать документы приезжающих иерархов и точные перечни сопровождающих их лиц более или менее строго русское правительство стало только в XVII в., когда их наплыв стал очень уж тяжел для русской казны; раньше в Москву свободно проезжали «ограбленные и обездоленные» с одним честным (или не очень честным) словом и любым количеством «слуг и родственников». «Указы 1645, 1646 и 1649 годов предписывают не пропускать греческих путешественников в Москву до тех пор, пока их верительные грамоты не будут проверены правительственными органами» [25, с. 141]. В 1698 г. Сербский патриарх просил царя Петра «о разрешении свободно приезжать в Москву за сбором милостыни, ссылаясь на то, что такие жалованные грамоты от предков великого государя были у сербских патриархов, но во время войны отняты у них турками» [138, т. 2, с. 508]. «Следствием этого требования <документов> было то, что каждый проситель, отправляясь на Русь за милостыней, старался раздобыться рекомендательною патриаршею грамотою, и если не добывал настоящей, то заменял ее поддельной, благодаря чему фабрикация поддельных рекомендательных патриарших грамот и приняла с тех пор очень почтенные размеры» [7, с. 252–253].

«Проверка верительных грамот правительственными органами» занимала, вероятно, от месяца до года (в зависимости от состояния дорог, загруженности работой царских дьяков, сана и личности проверяемого, количества и качества его документов и объявляемой им срочности его визита в Москву) – немало времени томились греки в Путивле в ожидании результатов этой проверки! – но терпели; очень уж влекла Москва. «Не все просители пропускались в Москву. Число их, с течением времени, все более увеличивалось, и потому один провоз и содержание во время пути и в Москве, а также их обратная отправка до границы, помимо самых дач, составляли уже сами по себе тяжелое бремя для правительства, которое поэтому стало употреблять разные средства, чтобы задержать просителей в Путивле и там выдать им милостыню. <...> Дача в Путивле была значительно меньше московской» [7, с. 140–141]. Царское разрешение на проезд в Москву давалось не всем, так как выдавая деньги гостю-милостынесбирателю и поворачивая его обратно в Путивле, казна сильно уменьшала свои расходы; легчайший и вернейший способ получить это разрешение был – заявить в Путивле, что везешь в Москву важные политические вести, которые нельзя доверить письму; иногда такое заявление оказывалось в Москве обманом.

Второй мерой (первой стало требование документов и рекомендаций), принятой русским правительством в начале XVII в., чтобы хоть как-то ограничить расходы на «обездоленных и оскорбленных» греков, было установление срока для приездов в Россию за милостыней представителей одного монастыря. «За пропущенные сроки милостыня не выдавалась» [7, с. 134]. Сроки эти, как и размер милостыни, были установлены разные для разных монастырей, как правило – 6 или 7 лет, реже 3–5 и 8–10 лет; единый срок и размер (175 рублей каждые 5 лет) были установлены только в 1742 г.

Особым было положение Ватопедского Афонского монастыря, который прислал в 1655 г. с архим. Дамаскиным в Россию на время, для поклонения, под царское честное слово, свои главные святыни: «животворящий крест

Господень и Златоустову главу. <...> Имея теперь в своих руках такую важную и великую святыню, благочестивый Алексей Михайлович не удержался от искушения, под разными предложениями, навсегда оставить святыню в Москве. <...> Когда Дамаскин подал заявление, чтобы его, согласно царскому обещанию, отпустили со святынею назад в монастырь, то указом ему было велено ехать в Киев без святыни, так как “крест и главу изволил царское величество оставить у себя государя”. <...Дамаскин возражал,> тогда в Ватопед была послана грамота, в которой заявлялось, что государь изволил оставить у себя святыню только на время “лет на двадцать и меньше, на сколько лет доведетца, и вам наместнику Леонтию с братьею о той святыне, что ныне оставлена у нас великаго государя на время, сумнения и оскорбления никакого не иметь”. Дамаскин был отпущен без святыни, но зато получил от правительства соболями и деньгами до двух тысяч рублей. Но тысячная дача не могла помирить ватопедцев с мыслию о потере святыни, они решились настойчиво требовать от царя, чтобы он, согласно данному обещанию, возвратил посланную ему только для поклонения святыню. Но посылаемых с этою целью старцев два раза не пропускали в Москву <...> Наконец в 1665 году <...> прибыл в Москву и ватопедский еkkлесиарх Лука вместе с келарем Кириллом. <...> Алексей Михайлович, несмотря на всю неловкость своего положения, ни за что не хотел разстаться с дорогою святынею, и решился, как и прежде, удовлетворить ватопедцев крупною денежною дачею. <...> Еkkлесиарх Лука охотно пошел на денежную, небезвыгодную и для него лично, сделку, но келарь Кирилл, помня наказ братии, решительно отказался взять за святыню деньги и настоятельно требовал от царя возвращения неправо задержанной монастырской святыни и даже будто бы “глаголет великому вашему царствию хулные слова о великом вашем царствии”, говорит сейчас же появившийся на него донос его же собрата ватопедца. Кирилл за это свое невежество и безчинство был сослан в Соловки “покаместа он от того своего безчинства исправитца”, а Лука, получив за святыню 1000 рублей, отправлен был на Афон. С ним послано было к братии <...> милостивое царское слово, чтоб они не оскорблялись <...следует очень длинное, напыщенное, надуманное, не убедительное и, в сущности, лживое оправдание действий царя>. Многие бы, конечно, могли сказать против царскаго толкования афонские старцы, но говорить не приходилось, так как охотников пожить на Соловках под началом между ними, конечно, было не много. <...> В 1693 году ватопедцы снова делают в Москве энергичную попытку возвратить себе отнятую у них святыню <...> и сосланнаго ранее келаря их Кирилла, который в 1679 году был взят из Соловков в Москву и проживал здесь в Чудове монастыре. <...Кирилла в 1693 году отпустили в Ватопед,> а о святыне <...> объявлено было, что она принесена была к благочестивому государю на сохранение от опасения нечестивых агарян, а вовсе не на время, ибо такого указа, чтобы на время, вовсе не было сыскано. <За это Ватопеду выдавали каждые 5 лет 500 р. и до и после 1742 г.>» [7, с. 66–71]. История, ярко характеризующая и отношения русских и греков, и отношения греков между собой, и отношение к святыне в то время вообще, и лично царя Алексея Михайловича.

Корма выдавались заезжим грекам в явно избыточном количестве, и тоже в строгом соответствии с саном и должностью. «Лично патриарху, на одну только его персону, в Москве выдавалось ежедневно: “прут белые рыбицы, прут семжины, да блюдо икры паюсные, да блюдо

осетрины, да блюдо белужины, да два блюда пирогов пряженных, щука колодка, две ухи разных переменяясь, калач крупитчатой. Питья: кружка меду вишневаго или малиноваго, кружка меду боярскаго, кружка квасу медвянаго, полведра меду паточнаго, ведро меду княжего; да еще из большого приходу на мелкое: на лук, на чеснок, на масло, на крупы, на соль по 5 алтын”. Каждому члену патриаршей свиты корм и питье давались особо. <...> Разных же припасов ежедневно им выдавалось так много, что их, вероятно, приходилось продавать. <...Кроме кормов, выдавалось и > немало посуточных денег: антиохийскому, например, патриарху Макарию давали один рубль на день, да на свиту 1,5 золотых в день» [7, с. 118]. Приведенное меню, конечно, русское монашеское, но не великопостное; в великий же пост греки в России были вынуждены поститься как русские, что было им очень нелегко – см. на с. 55–56 слова Павла Алеппского. Греков – монахов (монахами были многие греки, приезжавшие в Россию), независимо от их сана и должности, кормили в России (по русской традиции) в любое время года без мяса и птицы, хотя многие из них, непривычные к такому меню, вероятно, были бы не прочь получать все это. Не слугам и родственникам, а просто «купцам, следовавшим вместе с посольством, ни лошадей, ни корма не полагалось, они за все должны были платить сами» [37, с. 46].

Притом русские государи не только деньгами и кормами (греки жили и передвигались по России на полном царском иждивении, с их появления «на пропускном пункте» в Путивле, до их прощания с Россией там же) привлекали в Россию «ограбленных и обездоленных» иерархов и их многочисленных «родственников и слуг», но и устаивали их приема, порядок которого был во всем сходен с порядком приема послов иностранных государств. (О приеме послов см. [188, с. 30–63]). Сложная и длительная процедура приема иерархов-милостынесбирателей сама по себе обходилась московскому государству очень дорого; в нее входили:

1) Донесение царю путивльского воеводы о прибывшем в Путивль (приезжать в Россию иными путями запрещалось, и пытавшиеся сделать это возвращались с границы ни с чем) и задержанном там милостынесбирателе, о том, какие святыни (св. мощи, иконы, иорданскую воду, и т. п.), и какие документы и рекомендации везет он с собой, кто (поименно) его сопровождает, через какие государства и города они проезжали, и зачем едут в Москву.

2) Проживание греков в Путивле (на государевом обеспечении, размер которого, как и во время всего их пребывания на русской земле, зависел от их должности, сана и прежних, обещанных или ожидаемых заслуг) в чаянии ответной царской грамоты, разрешающей их переезд в Москву. Бывало, что воевода, получив царское разрешение, не сообщал об этом грекам и оттягивал их отъезд в вожденную Москву, добываясь от них взятки.

3) Путешествие их, по получении царского разрешения, до Москвы на казенных подводах (их количество они согласовывали с Путивльским воеводой) в сопровождении специального царского пристава, который и охранял их, и наблюдал за их поведением, особенно за их попытками покурить или понюхать табак или опиум.

4) Подробный официальный опрос в посольском приказе в Москве о них самих, их путешествии и планах на будущее, текст которого затем хранился в архиве приказа.

5) Жизнь в Москве в одном из монастырей или подворий (без права и возможности выходить за его стены, принимать посетителей, или переписываться с кем-либо, иначе как через пристава, с особого царского разрешения) в ожидании представления царю. «Даже если кто-нибудь из представителей посольства заболел, то и в этом случае с большим трудом можно было добиться разрешения на вызов иностранного лекаря» [37, с. 56] – это сказано о членах посольства, но верно и о милостынесбирателях. Длительность этого затворничества определяло правительство.

6) Представление государю самого милостынесбирателя, его документов и патриарших грамот, и привезенной им «в дар» государю святыни, получение царских подарков (их ценность зависела от «качества» и количества привезенной святыни, сана, должности и репутации).

ции просителя и ценности привезенных им, или обещанных на будущее сведений), целование царской руки (Алексея Михайловича – «мягкой и пухлой» [41, с. 290]) и приглашение к царскому столу.

Например, «3 июня 1622 года епископ <Вершадский (в Сербии)> Антоний и сопровождавший его <святогорский, то есть с Афона, священноиннок> священник <Иосиф> были приняты "у государя на дворе". <Прибыли они в Москву в марте и больше 2 месяцев дожидались царского приема>. За ними были присланы лошади с царской конюшни. Пока они ехали по городу, по всему пути стояли стрельцы всех приказов "в цветном платье без пищалей". <При входе в Золотую палату> "в сенях в проходных и по крыльцу" их встречали "дворяне большие и дворяне из городов и дьяки и подьячии всех приказов в чистом платье". Царь сидел в Золотой палате, <...> окруженный боярами, окольными и думными дьяками. Посольский дьяк <...> "явил" государю приехавших. Царь встал, и епископ Антоний его благословил. <...> Царь приказал объявить епископу, что он жалует ему: серебряный золоченый кубок в две гривенки, 12 аршин камки куфтеру; 13 аршин багровой обьяри, 40 соболей в 30 рублей и 35 рублей денег. Объявлена была также обильная еда и питье, полагавшиеся на каждый день. Епископ Антоний и сопровождавший его священник жили в Москве <...> почти целый год. <...На отъезд> от патриарха епископ Антоний получил образ "Богоявления" в серебряном окладе, серебряную стопу с крышкой, камку багровую, 40 соболей в 20 рублей, 15 рублей денег. Сопровождавший его "черный поп Иосиф" – образ "Вход в Иерусалим", 40 соболей в 15 рублей, чарку серебряную в 3 рубля и 12 рублей деньгами» [13, с. 204–205].

7) Свободное проживание в Москве и посещение, с разрешения государя, подмосковных монастырей, и всюду совершение богослужений и продажа святынь и даже разрешительных грамот. «Родственники и слуги» – купцы – беспошлинно торговали, пока не кончался привезенный товар и не был закуплен весь мех, который затем на казенных подводах довозился до Путивля и беспошлинно перевозился на польскую сторону границы.

8) Прощальная аудиенция у государя, на (или вместо) которой получались от него дары «на отъезд» (как правило, деньгами или мехом, что было предпочтительно, так как русский мех ценился за русскими границами значительно выше, чем внутри их); их размер определялся вышеуказанными факторами, и, кроме того, поведением милостынесбирателя в Москве, за которым тщательно наблюдали.

«От 1533 до 1867 года <...> целью сношений <...> александрийских патриархов с Россиею было испрошение у русскаго правительства материальной милостыни и нравственно-политической помощи» [280, с. 307].

Независимо от милостыни в Москве, восточные патриархи обычно получали царское жалование (деньги или ценные подарки, часто – иконы в драгоценных окладах), не покидая своих кафедр, через едущих туда по каким-либо нуждам русских, или через наших послов, едущих в Константинополь. В ответных благодарственных письмах патриархи расхваливали царские подарки, например, иконы, которым якобы приходили поклониться жители разных сел и городов, и не только православные, но и турки и франки (которых, однако, приложиться к царскому дару не допустили – это бы в Москве не понравилось); иногда иконы – царский дар – даже оказывались чудотворными. Подобные благодарственные письма (вероятно, не всегда правдивые) всегда оканчивались просьбами новых милостей.

(Это не значит, конечно, что восточные патриархи, сидя на своих престолах, всегда безоговорочно выполняли волю московских царей. Например, во время московского собора

1666–1667 гг. поведение Константинопольских патриархов Дионисия и Парфения и Иерусалимского патриарха Нектария было вполне независимым (см. с. 297). При въезде же в Россию независимость оставалась за Путивльской заставой и, вероятно, поджидала там возвращения хозяина, чтобы тогда радостно воссоединиться с ним после долгой разлуки. Наблюдатель, обладающий необычно острым духовным зрением, мог бы увидеть за путивльским шлагбаумом многосотенную толпу этих странных существ).

Размер милостыни в Москве и посылавшегося на Восток жалования, зазданных и заупокойных денег патриархам, епископам и монастырям невозможно определить даже приблизительно; ясно, что это были огромные деньги; огромны были и потери русской казны от жадных толп патриарших «родственников и слуг». Немногие в России могли назвать все статьи этих расходов и убытков, никто не знал их полные суммарные размеры; но больше или меньше об этом знали многие. При этом правительство России, относительно небогатого в ту эпоху государства, никогда не интересовалось тем, как тратятся данные (в дар или за святыню или за услуги) «ограбленным и обездоленным» грекам-иерархам деньги; единственным непременным условием их получения было обязательство (выполнение которого никак не могло контролироваться и не контролировалось) пожизненно молиться о здравии государя с семьей и упокоении его предков. Не пыталось оно до конца XVII в. и определить, сколько же денег тратилось на милостыню грекам в прошедшие годы, и сколько потребуется в наступающем году. Это была, в точном смысле слова, милостыня без счета.

Известна стоимость царских даров иноземным «ограбленным и обездоленным» иерархам: патриарху до 9 тыс. р., митрополиту 4–6 тыс. р. и т. д. до простого монаха; приводить всю роспись было бы излишне. Всякая попытка усреднить по годам количество и сан приезжих милостынесбирателей и вычислить среднегодовой расход на них русской казны была бы недостаточно обоснованной, но он, вероятно, был не меньше 10.000 р.; и это только дары. Полные же расходы казны включали транспорт, сопровождение, охрану и слежку, проживание, прокорм, экстраординарные дары, плату за богослужения, отпустительные грамоты и святыни, выкуп пленных, плату за политические услуги, и убытки от беспощинной торговли – и все это при постоянной нехватке денег на государственные (в основном, военные) нужды. Немалые деньги получали приезжие греки и от русских – частных лиц: за святыни, богослужения, благословения, отпустительные грамоты и т. п. (см. [7, с. 117]). «В 1640 г. он <царь Михаил Федорович>, с целью показать свою щедрость патриарху Иерусалимскому, подарил ему 100.000 рублей, или венгерских червонцев, за частицу Святого Креста, в виде отдарка за столь ценный подарок, при чем пообещал, согласно обычаю предков, постоянную защиту и помощь, насколько это ему будет возможно, православным христианам на Востоке» [123, с. 74].

Получавшие царскую милостыню иерархи-греки многократно уверяли русских царей лично и письменно, что только благодаря этой милостыне православие на Востоке еще не до конца погибло (подобными цитатами можно было бы заполнить сотню страниц). Радостное осознание этого, множество привезенных в Россию святынь, молитвы греков о царском здравии и упокоении предков, сведения политического характера, привозимые в Москву некоторыми из них, бывшими русскими политическими агентами, их политические услуги у себя на родине и (что наиболее важно для темы подлежащего читателю исследования) **полная послушность греческих иерархов царским пожеланиям на московских соборах XVII в.** – вот что получили русские цари за свои неисчислимые и неисчисленные деньги. Впрочем, на самом важном в русской истории соборе – соборе 1666–1667 гг. – эта полная послушность греческих иерархов имела и еще одну, особую причину – см. с. 311.

Не все греки приезжали в Москву, чтобы вернуться на родину с деньгами; некоторые (от мирян (купцов и толмачей) до сербского патриарха Гавриила) имели или изъявляли намерение остаться в России до конца своих дней. Их принимали радушно, награждали особо щедро; очень многие из них оседали в Малороссии, во всех отношениях более удобной для них;

в Нежине была даже самоуправляемая греческая колония со своей церковью. Почти все они имели не лучшую репутацию у себя на родине и выезжали в Россию за небывало легкими деньгами или убегая от каких-то неприятностей. Живя в России, многие из них (например, патр. Гавриил и митр. Паисий Лигарид) многократно выпрашивали у царя новых и новых пожалований, обосновывая свои просьбы тем, что другие выходцы с таким же саном (но, конечно, меньшими заслугами перед Россией, чем те, которые оказал проситель или только еще обещает оказать) уже получили то, что они просят. Так, «пред своим отправлением на Афон в челобитной <архим.> Дионисий <о нем см. с. 311> обидчиво заявляет государю, что иным архимандритам, которые вовсе государю и не работали, однако дано было по 100, 500 и даже 1000 рублей и священные одежды, а ему Дионисию, который по царскому делу задержан был и лишен звания своего 15 лет и работал великому государю и святой соборной греко-российской церкви столь многое время, всею душою и сколько было силы, и труды сии ведомы государю, – ему дано только на 200 рублей соболями, и ему не только не с чем будет явиться к братии, но и на дорогу едва станет. <...> И Мелетий не малую работу нес, но зато и получил царскую милость неизреченно, а его, Дионисиева, работа не меньше. <...> Ему, действительно, еще было дано на 200 руб соболями и одежда» [11, с. 35–36]. Такими просьбами не боялись испортить свою репутацию даже те греческие иерархи, которые пользовались непритворной любовью и доверием царя; так, патр. Паисий Иерусалимский немедленно по получении в 1649 г. 4.000 р. соболями просил его о добавочной милостыне иконами и облачениями; по аналогичным просьбам патр. Макарий Антиохийский получил соболей однажды на 3.000 р., и еще раз – на 6.000 р., а патр. Паисий Александрийский – на 9.000 р. («по русским расценкам, на восточном рынке все это стоило значительно дороже» [52, с. 192]). Лживые обоснования подобных просьб возмущали, вероятно, многих русских, и иногда просителей пытались «вывести на чистую воду». Так, «внимательно изучая греческое богослужение, <Арсений> Суханов уличил митрополита <Гавриила> Назаретского во лжи: в Москве последний выпросил у царя <Алексея Михайловича> новый архиерейский саккос и шапку с камнями на замену поносившимся старым. Однако восточные митрополиты никогда не служили в шапках, а царский подарок Г.<авриил> преподнес патриарху» [63, ч. 1, с. 189].

Живя в Великороссии и занимая место в русской уже иерархии, иерархи-греки торговали мехом с границей через «племянников»; многие из них «подрабатывали» тем, что ходатайствовали перед государем о получении новоприезжими сородичами милостыни в размере большем, чем им полагалось бы без специальных ходатайств. «Заработок» ходатая был «хорош» еще и тем, что создавал ему на греко-язычном Востоке репутацию человека, близкого к царю, и, поэтому, влиятельного, к которому следует обращаться за подобными ходатайствами (а они были нужны часто и многим) и впредь.

Еще одна статья доходов приезжих греков (мирян и духовных) – выкуп из турецкой неволи русских пленных и привоз их в Москву, где царская казна оплачивала их выкуп и расходы по питанию и перевозке. В этом деле совершались безобразные злоупотребления; например, греки часто брали с пленных русских за привоз их в Россию особую плату сверх царской; если пленные не имели денег, составлялась кабальная запись, и подавалась к взысканию в Москве. Некоторые даже привозили русских людей (сговорившись с ними) свободных, под видом выкупленных, и получали вознаграждение за их выкуп, и т. п.

Бороться с этими и со всеми остальными злоупотреблениями русскому правительству было очень трудно, так как греки часто действовали заодно и, подтверждая показания своих сородичей, помогали друг другу скрывать многочисленные и разнообразные плутни. Ссорились они и доносили друг на друга только из-за дележа добычи, что бывало нередко. Но важнее отметить то, что русское правительство, даже получив донос одного грека на другого, вело расследование неохотно и ненастойчиво, и ни разу не приняло каких-либо мер для предупреждения подобных обманов на будущее. Создается впечатление, что оно не хотело примешивать

вать сыск и раскрытие мошенничества к святому делу христианского благотворения. Большее значение имел второй – политический – аспект проблемы: выявить и наказать жуликов, и даже вернуть убытки казны было для русского правительства менее важно, чем сохранить на греко-язычном Востоке продуманно, целенаправленно и последовательно создаваемую репутацию гостеприимнейшей для греков страны. Создание этой репутации было важной частью внешней политики царя Алексея Михайловича.

Следует отметить, что русское правительство принимало иерархов-греков на постоянное житие (для служения в сущем их сане) не всех желающих, но с разбором; в противном случае высшая русская иерархия быстро стала бы греко-язычной, так как безместных, бродячих и, так сказать, бездоходных архиереев и архимандритов на Востоке было в то время очень много – вероятно, больше, чем соответствующих иерархических мест в России. Все заявившие о желании остаться в России навсегда греки-клирики прежде, чем совершать богослужения, проходили «курс» обучения русским обычаям и богослужебному уставу; монахи и миряне рассылались по монастырям «под начал для исправления христианской веры». По словам Павла Алеппского, раньше (то есть при патр. Филарете) с приезжими греками поступали строже: их 40 дней считали оглашенными, и затем присоединяли через миропомазание и тогда разрешали: мирянам – молиться в церкви и причащаться, клирикам – совершать богослужения. Очень немногие из греков – епископов до конца своих дней занимали русские кафедры; в «Поморских ответах» таких названо всего трое. Изъявили же желание остаться в России навсегда с 1618 по 1670 гг. 13 греков – архиереев [7, с.147]. Некоторые из них, вероятно, не выдержали трудностей русской жизни и уехали домой (если у них был где-либо дом, что можно утверждать далеко не о всех). Чемпионом долгожительства в России был, вероятно, Нил, приехавший сюда в свите Софьи Палеолог, ставший игуменом московского Богоявленского монастыря в 1503 г., тверским епископом в 1509 г. и умерший в этом же сане в 1521 г., «прожив в России 48 лет своей жизни» [252, с.181].

Важными факторами, препятствовавшими наплыву греков-иерархов в Москву для поселения здесь навсегда, были (кроме, конечно, климата) очень трудные для них уклад русской жизни и устав русского богослужения; русские с удивлявшей греков твердостью придерживались их, и требовали того же от гостей. Павел Алеппский, архидьякон и сын (официально именовавшийся племянником) Антиохийского патр. Макария, пробывший в первый свой приезд вместе с отцом («дядей») в Москве почти два года, отметил в своих замечательных воспоминаниях, что они первую неделю своего пребывания здесь обучались правильному поведению. И далее: «Вопреки всем нашим склонностям, приходилось ходить подобно святым и соблюдать относительно себя большую осторожность, так как обо всем, что замечали в нас хорошего или дурного, немедленно доносили императору или патриарху. Боже! Освободи нас от этих строгостей и возврати нам нашу свободу». И далее о великом посте: «Мы в течение этого поста терпели столь крайнее изнурение, особенно из-за недостатка пищи, будто нас считали каменными <...>. Из-за скудости пищи мы были в столь большом отчаянии, что готовы были даже извинить употребление рыбы во время поста. По-моему, не было бы большим грехом увидеть на столе даже и мясное, так как у москвичей в этот пост совсем нечего есть». Не вынося русских постов, греки с трудом выносили и обилие царских обычных и, тем более, праздничных трапез, на которых их кормили, буквально, до тошноты. И далее о русских богослужениях: после службы первого дня Пасхи «мы возвратились в монастырь почти в обмороке. Мы чувствовали боль в ногах и спине во все время этих праздников, которые, впрочем, вовсе не праздники для иностранца». В монастыре из-за длинных богослужений «мы ни днем, ни ночью не имели ни минуты спасительного сна, и стояли в церкви в каком-то оцепенении от крайней усталости»; при этом русские терпением были «подобны статуям»! цит. по [40, с.109]. И далее: «друзья наши, хорошо знакомые со здешними обычаями, наперед предупреждали нас: кому, говорили они, хочется сократить свою жизнь на 5 или на 10, например, лет, тот пусть едет в московскую

страну и хоть по виду делается человеком благочестивым, соблюдая постоянно пост, молитву, дневные чтения, обычай вставать на молитву в полночь, и воздерживаясь при этом от всякого проявления радости и веселья и от громкого смеха и тихой улыбки, равно как и от табака и опиума, потому что москвитяне, говорили они, строго следят за епископами, игуменами, и за всеми, кто живет в монастыре, следят за ними днем и ночью, подсматривая в дверные щели <!>»; цит. по [7, с.431]. Греков тяготили не только продолжительность и количество русских праздничных богослужений, но и обилие звона: «Всего больше нас донимал колокольный звон, от гула которого дрожала земля, в канун воскресений и праздников, которые непрерывно следуют друг за другом, равно как и звон на заре, с полуночи до утра, ибо в этом городе несколько тысяч церквей, и каждая, даже самая маленькая и бедная, имеет по десять больших и малых колоколов» цит. по [90, с. 329]. Павел жаловался и на непривычный грекам, но обычный в русском климате холодный пол в церкви, на котором приходилось стоять невыносимо долго – см. с.149. Прибыв из Москвы в Киев, Павел и его спутники «чувствовали себя как дома, потому что обитатели этой страны любезны и радушны как земляки, между тем как в течение двух лет нашего пребывания в Москве, как бы замок висел на наших сердцах, и мысль наша была до крайности стеснена, потому что в московской земле никто не может быть спокоен и весел, кроме разве туземцев, и всякий из нас, сделайся он обладателем всей их страны, продолжал бы тосковать и не был бы счастлив»; цит. по [7, с.157].

«Дверные щели» – не преувеличение «для красного словца», а точное описание факта. Например, Соловецкая челобитная сообщила царю, что греческие власти «без крестов ходят», то есть нательных; явный результат наблюдения за больными, и подглядывания «в дверные щели» за моющимися в бане. Отмечу, что следили за греками «днем и ночью, подсматривая в дверные щели» (такая слежка не создавалась сама собой, но тоже требовала организаторских усилий и финансового подкрепления) и «обо всем, что замечали в нас хорошего или дурного, немедленно доносили императору» – столь важными для себя считал царь Алексей Михайлович сведения о приезжих греках! (и, вероятно, их разговорах). Судя по этим словам, он внимательно (лично, не доверяя это дяку или боярину) следил за последовательным выстраиванием имиджа России в православном мире, что было важной частью его внешне-политической программы – см. с. 87–89. Православный мир вне России был на – 70 % греко-язычным.

Причиной неполучения царской милостыни становились, как правило, только фальшивые документы путешественника-милостынесбирателя или курение. Подложные документы не были большой редкостью (см. с. 42). Так, ехавшего в Россию Юрия «Крижанича нагнал <в Нежине> некий Софоний, назвавший себя митрополитом Филиппа и Драмы (Македонская епархия). Софоний ехал на Русь для сбора милостыни, но не имел для этого соответствующих грамот. Нуждаясь в попутчике, который бы знал русский язык, он стал уговаривать Крижанича поехать с ним, а чтобы усыпить бдительность пограничных таможенных застав, – сочинить подложные грамоты якобы от имени патриарха <Константинопольского> Иоанникия – “по общим нуждам церковным”. Вначале Крижанич решительно отказался. Потом образец такой грамоты он, действительно, сочинил, но оформлять ее как документ не стал и в Москву вместе с фальшивым посланцем патриарха Иоанникия не поехал» [37, с. 73;], [7, с.226]. Интересно, как объяснил свой проступок сам Ю. Крижанич: «Признаюсь в своей вине: впоследствии я сочинил ему помянутыя грамоты, боясь за свою жизнь»; цит. по [7, с. 226]. Вот так «митрополит Филиппа и Драмы»! Он не знает ни слова по-русски, не имеет верительных грамот, не знает, как их сочинить, но смело едет в Москву за деньгами, и, угрожая убийством, требует от своего более грамотного попутчика составить подложный документ! «Митрополит» Софоний (или

Софроний) в Москве был в 1661 г. (и даже со своим «архимандритом»), все, что положено митрополиту, получил, и благополучно выехал из России.

Настоящим испытанием для почти поголовно куривших и не видевших в этом (по восточной традиции) ничего предосудительного иерархов-греков, были отвращение москвичей к курению, как тяжкому греху, и слежка за ними «днем и ночью, с подсматриванием в дверные щели», иногда кончавшаяся для провинившегося высылкой из России за его счет без всякого снисхождения и, конечно, без всякой милостыни и возможности приехать впредь (с занесением в «черный список»), иногда даже и ссылкой в отдаленный русский монастырь. Русского, замеченного в покупке, хранении, продаже, курении или нюхании табака ожидало, как правило, вразумление иного типа: по царскому указу 1634 г. (он был подтвержден и Уложением царя Алексея Михайловича) – смертная казнь и конфискация всего имущества; до – 1647 г. вырезание ноздрей и кнут (наказание или пытка которым часто заканчивались смертью; не следует путать его с плетью, которой наказывали за мелкие проступки очень многих и очень часто, в том числе дворян и духовных лиц), позднее – очень большой штраф ([89, с. 59]). Подобные перевоспитательные меры ни разу, насколько я знаю, не были применены к грекам, так как это, конечно, сразу же стало бы известно на Востоке и быстро и значительно испортило бы там репутацию гостеприимнейшей России, столь долго и тщательно выстраивавшуюся и столь важную для великих замыслов русского царя.

Замечательно, что угрожая страшными карами курильщикам и торговцам табаком «само правительство в то же время продавало его в Сибири. Так, в 1646 г. <...> было послано в Сибирь 130 пудов табаку с предписанием продавать его во всех сибирских городах всяким людям “почему ценою доведется”. Воеводам приказано было дать <...> для табачного дела съезжий дом, целовальников, рассыльщиков, толмачей, также стрельцов и пушкарей для выемки табака, подъячих для письма, подводы и провожатых для перевоза табака и, наконец, подводы для отсылки в Москву денег, вырученных за продажу табака. Но частная продажа табака преследовалась и в Сибири. Казенная продажа его велась там и в следующих, 1647 и 1648 годах. <...> Впрочем, возведенные Уложением суровые наказания едва ли когда применялись на практике. <... Табак> привозят и из черкасских (украинских) городов, где употребление табака не воспрещалось» [138, т.2, с. 286–287]. Продавать табак и курить дозволялось на Украине, где курение было уже давней традицией, вероятно, чтобы облегчить ее присоединение, то есть чтобы «рука Москвы» не показалась слишком тяжелой. В Сибири местное население тоже издревле курило (не табак, но травы со сходным действием).

О наказании кнутом: «У палача бич, приделанный к палке и состоящий из ремней невыделанной лосиной кожи, и он бьет им по телу преступника с такой силой, что с каждым ударом сдирает с костей кожу и мясо, и в образующиеся полосы можно вложить палец. Когда я впервые увидел такого человека на улице, у меня волосы стали дыбом, до того он был растерзан: мясо висело клочьями, кровь свернулась от холода и замерзла. Я не думаю, чтобы кто-нибудь из моих соотечественников пережил подобное наказание; но московиты люди весьма крепкие, и я сам слышал, как один наказанный кнутом, которому я посоветовал не продавать водки, сказал: “Прочь, прочь, нежный голландец, ужели стоит из-за побоев терять выгоду и доход?”» [115, с. 177]. См. об этом также [42, с. 402–403].

Отмечу: курение и нюхание табака было для многих греков столь неисправимо, привычно, притягательно и – главное – «нормально», запрет этих невинных удовольствий столь

странен, а уважение к гостеприимным хозяевам – русским – столь мало, что, зная о неотвратимых и непоправимых последствиях обнаружения русскими курения и нюхания, о постоянной слежке приставов и прислуги за этим грехом, о трудности скрыть его самого (сигар и сигарет не было; курили, в основном, кальяны, которые и провезти было не просто; вероятно, их изготавливал уже в Москве какой-то умелец из «слуг и родственников» иерарха-грека, или их покупали в Москве у греков же) и его следы (пепел, дым и запах) и о недопустимости и наказуемости не только употребления и торговли, но и хранения табака, – некоторые из греков курили или нюхали табак. А, следовательно, другие (или те же) – тайно (конечно, не без дачи взяток, смертельно опасных и, следовательно, очень больших) привозили и хранили его и кальяны, и торговали этим товаром, вероятно, очень не дешево, так как смертельно опасны были эти привоз, хранение и торговля. Так, главный консультант греческих патриархов на роковом для русской истории соборе 1666–1667 гг. и направитель всех дел этого собора митр. Газский Паисий Лигарид хранил (по словам прот. Аввакума – [16, с. 97]) в своем московском доме 60 пудов табака. Ясно (если это правда), что не только для собственного употребления, но и для торговли.

Он мог решиться на это (если это правда), конечно, только потому, что был очень нужен царю Алексею Михайловичу и пользовался его особым (возможно, показным) доверием, что делало невозможным обыск приставов в его доме и обыск его багажа на границе и гарантировало безопасность запретному и очень доходному товару; очевидно, человек, поступавший так в сказочно гостеприимной стране, презирал эту страну, ее хозяина, народ, законы и традиции. Царь Алексей Михайлович правильно выбрал руководителя для собора, который должен был осудить все прошлое Русской Церкви! – малая капля уважения к Ней могла бы помешать этому тотальному осуждению – но этой капли у Лигарида не было. «Московские власти не только смотрели сквозь пальцы на “шалости” Лигарида, но и постоянно снисходили к его просьбам за различных лиц, укрепляя влияние митрополита, который очень быстро стал как бы полномочным представителем греков в России» [52, с. 185]. См. об этом также с. 62. Кстати, обходилось русской казне его содержание в Москве дорого – 361 рубль в год [7, с. 187].

Большинством покупателей табака были, конечно, греки и европейцы, но были и пристрастившиеся к нему русские, так что немало и русских денег перешло в карманы торговцев табаком – «слуг и родственников» греческих иерархов; возможно, и среди самих иерархов не один «шаловливый» митр. Паисий боролся таким способом со своей разоренностью и ограбленностью. Ю. Крижанич – современник описываемых событий – писал об этом: «Греки своими <...> запрещенными товарами (именно табаком) выносят из России большие богатства». Вероятно, он – для греков чужак и противник (славянин (хорват), католический священник и неутомимый обличитель греческих плутней) – не знал, в противоположность Павлу Алеппскому, об опиуме.

И далее он же: «А что касается до разнаго рода духовной торговли, то праздношатающиеся греческие монахи, и порою самозванцы митрополиты, скитаются по Руси и выжиливают ссуды. <...> Они возводят в священнические степени лица, им неизвестные, незаслуженные, неискушенные, незасвидетельствованные, даже отвергнутые в других местах, и без всякаго другого испытания, кроме того, что аккуратно поторгуются <...>. Я <...> видел также, как одну и ту же супружескую чету разные митрополиты, и даже один и тот же митрополит, несколько раз то разводили, то снова соединяли, всегда, однако, заранее поторговавшись <...>. Я видел на русском языке напечатанные в Киеве отпустительные грамоты, которые по Руси продавал византийский патриарх Афанасий. <...> Подобные отпустительные грамоты <...> (со вставкою имени того человека, коему вручается грамота) некоторые продавали знатым людям за деньги: здесь разрешают от всех грехов, не поминая ни слова об исповеди или покаянии»; цит. по [7, с. 225–227], что было для Крижанича – католического священника той эпохи – возмутительно. Н. Капте-рев, имея в виду патриархов, приехавших в Москву в конце 1666 г. (см.

с. 302) – Макария Антиохийского и Паисия Александрийского, даже сообщил нам стоимость продаваемых ими индульгенций: «по рублю за штуку» цит. по [161, с. 213]. Таких грамот было, вероятно, 500 [63, ч. 3, с. 330].

Ясно, что русские (не только правительство) считали своим святым (буквально) долгом оказывать гостеприимство «ограбленным и обездоленным» православным гостям, но еще важнее было для них сохранить в целостности и неподвижности свои обряды (как говорим мы в XXI в.) и обычаи, или, как они в XVII в. мыслили и говорили, веру. К описываемому времени вполне можно отнести следующее высказывание (хотя его автор имел в виду более древнюю эпоху): «В русском православии <...> есть черта, которую можно противопоставить византийскому восприятию христианства; <...> это – глубокая озабоченность русских сохранением буквы традиции» [59, с. 35]. Эта черта русских оказалась решающе важной для нижеописываемых событий.

Столь же ясно, что многое в России унижало и отталкивало греков, но царское жалование притягивало сильнее; греки не могли искренне любить Россию и русских, найти здесь вторую родину; в подавляющем большинстве в Россию переселялись греки либо очень корыстолюбивые, либо бежавшие от каких-то неприятностей (вероятно, иногда заслуженных) на родине, либо привыкшие странствовать бездомные бродяги, либо оставшиеся на родине (по разным причинам) совершенно без паствы и доходов, то есть действительно полностью ограбленные и разоренные. Большинство греков, пожелавших остаться жить в России, пожив здесь, просились назад (некоторые – честно, насовсем, другие – лживо, якобы на время), и, как правило (если их пребывание здесь не было чем-либо особенно важно для русского правительства), были отпущены.

Следует оговориться: деньги были не единственной причиной, привлекавшей греков-иерархов в Россию. Второй было естественное для священнослужителей желание совершать богослужения в богато украшенных и переполненных молящимися храмах. Богослужения в русских храмах были очень не похожи на богослужения в бедных (действительно или притворно, чтобы турки «не положили глаз» на церковные богатства) и всячески унижаемых церквях на оккупированной врагами христианства их родине, где знаменитейшие и богатейшие храмы были и превращены в мечети. Русские богослужения должны были казаться грекам «торжеством православия» (см. с. 150). Такова двойственность отношения греков той эпохи к русским. С другой стороны, русские платили грекам большие деньги и кормили их не только из сочувствия и жалости, но и потому, что им нравились богослужения с их участием. Такова двойственность отношения русских к грекам.

Многие из отпущенных на родину греков – подданных султана, став политическими агентами русского правительства на Востоке (оно, учитывая политические обстоятельства того времени, ими очень дорожило), продолжали и там жить на его счет, устно и письменно консультируя его и его послов и посланников относительно местных дел и обстоятельств. Следует отметить, что некоторые из них, действительно, оказали России весьма важные услуги; так, иерусалимский патр. Паисий, знавший внешнеполитические планы царя Алексея Михайловича и сочувствовавший им, участвовал в организации восстания Хмельницкого и присоединения Малороссии. Царским планам помогал, как мог, и экс-Константино-польский патр. Афанасий Пателар. Такая помощь была весьма опасна; так, «константинопольский патриарх Парфений III <...> был уличен <турецкими властями> в тайных сношениях с московским правительством и за это публично повешен в Константинополе» [7, с. 295]. Постоянно живущих в Константинополе (как и в других столицах) русских официальных представителей (резидентов) тогда еще не было, и помощь патриарха и иерархов-греков была русскому правительству необходима и, поэтому (а также из-за ее опасности), щедро оплачиваема. Восточные патриархи служили русскому правительству еще одну важную службу: они «посылали свои отзывы нашему правительству о той или другой деятельности <наших> послов, которая, таким образом, находилась под постоянным контролем патриархов» [7, с. 289].

Вообще говоря, греки были очень невысокого мнения о русских и их благочестии; Павел Алеппский, вкусивший русского гостеприимства по высшему разряду и считавший, вероятно, что его написанные по-арабски (см. с. 245) воспоминания и впечатления о России (или отрывки из них) не будут в обозримом будущем переведены на русский, выражался достаточно откровенно (но и очень мягко), хотя при этом демонстрировал свои симпатии к России, как мог (и то получалось, как видно из вышецитированных отрывков, не очень); греки менее высокого общественного положения и получившие от русского гостеприимства меньше, выражались (разумеется, только в разговорах между собой) проще. Так, в 1650 г. клирошанин московского Чудова монастыря Пахомий, вернувшись в Москву из Молдавии, доносил государю: «гречане в Волоской земле и те московских и киевлян русских людей ненавидят, а которые и приехали, и тех называют собаками. <...> А которое твое ж цареве жалование даны греческим старцом в разные палестинские монастыри иконы, и те, государь, иконы они, греческие старцы, все распродали и носят по торгом неподобно, будто простую дщку <доску>, тех икон они не почитают, и в церквах их у себя не ставят»; цит. по [7, с.431]. Можно сравнить это описание с благодарственными (за подаренные иконы) письмами русскому царю от греческих иерархов. Газский митр. Неофит так отзывался о московском благочестии в 1628 г.: «Только на Москве и веры, что звонят в колокола много, а иного нет ничего. <...> Грубовидный и варваровидный народ московский <...> Не суть сии православнии христиане»; цит. по [7, с.431]. В середине XVII в., то есть в описываемое мною время, в Москве стала известна книга «Путно описание от Львова до Москвы», написанная Ю. Крижаничем и представленная им московским властям сразу же по его приезде 17.09.1659 [63, с. ч. 4, с. 301]. В ней говорилось: «Черкасы и мало не все европейские народы взяли себе в голову, что жить под преславным царством русским хуже турецкаго мучительства и египетской работы. Такое дьявольское убеждение внушают им духовные и греческие митрополиты, как нам не от одного из них случалось слышать» – это может показаться преувеличением, но следует помнить, что Крижанич – исключительно добросовестный и до мелочей правдолюбивый автор. В послесловии к русским святым второй половины XVII в. говорится: «Грецы гордящиеся и возносящиеся глаголют, яко Русь от них начало прият, и неверием омрачаются, мняще русское благочестие ничтоже есть, и о святых, угодивших Богу на Руси, усомневаются. Сами <...> благочестие свое погубиша, чудотворныя иконы также и мощи святых разделивше, вся от себе отвезоша на Русь, и свое благочестие пусто сотвориша»; цит. по [7, с.102,432]. – То есть, греки считают русское благочестие ничем и сомневаются в святости русских Святых, а сами погубили и сотворили пусто свое благочестие, и все чудотворные иконы и мощи Святых отвезли на Русь. Наблюдательнейший Олеарий (был в Москве в 1634, 1636, 1639 и 1643 гг.) писал: «Русские во многих делах, как в основных положениях веры, так и в своих церковных обычаях и обрядах, уклонились от греков, так что эти последние считают их за раскольников, хотя и не смеют высказать это по причине значительных приношений, которые ежегодно получают от них»; цит. по [7, с.432]. Сказано точно, и указана самая суть дела; до 1649 г. не смели.

Как видно из вышенаписанного, широко развернутая пришельцами (всякого сана и состояния) торговля святыней не нравилась русским. В греко-язычных странах христианские святыни традиционно (и особенно после 1453 г.) были собственностью частных лиц (как иногда, весьма редко, бывало и в России), и там их купля и продажа никого не удивляла. «В виду того, что святыня была <на греко-язычном Востоке> ходячею ценностью, за которую можно было получить хорошие деньги, она сделалась предметом корыстной эксплуатации: ею не только торговали, но в видах наживы ее просто воровали. <Приводятся примеры>» [7, с. 76]. Части мощей Святых привозились греками в Россию и были проданы здесь: Пантелеимона – 23 раза, Стефана 14, Златоуста 14, Меркурия 13, Луки 9, Предтечи 7, ап. Андрея 5, Игнатия Богоносца 5, Марии Магдалины 4, имп. Константина 3, ап. Филиппа 3, и т. д. Русские покупали греческие святыни не торгуясь и не жалея денег, как покупают вещь жизненно нужную;

русские цари, покупая святыни и сосредотачивая их в Москве, думали, несомненно, не только о пользе для России и для себя лично (думали, конечно, и об этом), но и о престиже России во всем христианском мире. Покупая святыни у греков, русские не скрывали своего презрения к святоторговцам. Так, Арсений Суханов говорил (выражаясь, как лицо официальное, очень сдержанно и вежливо) греческим архиереям и их клирикам: «Мощей Святых у вас было много, и вы их разносили по землям, и ныне у вас нету, а у нас стало много»; цит. по [7, с. 102]. Приблизительно то же было написано и в вышецитированных святцах. Мощи Святых, привозимые греками в Россию, иногда даже и не продавались, но давались, как взятка (плюс к деньгам) путивльскому воеводе, чтобы он не задерживал в Путивле, а пропустил поскорее в вожделенную Москву их владельца. Простым русским людям, не имевшим денег для участия в этой святокупле, но знавшим о ней, она не прибавляла уважения к грекам. Иногда обнаруживалась и поддельность святыни или нечестный способ ее приобретения; виновных в таких делах искали неохотно и нестарательно. Вероятно, немногие знали о таких проделках в описываемое время, то есть до всенародного прославления святынь, но позднее разоблачение святынь, уже почитаемых, неизбежно становилось известно многим и эти скандалы немало повредили Русской Церкви. Например, имп. Петр I в указе Синоду от 1.1.1723 писал, что «подделки, которые и от приходящих в Россию греков производимы и привозимы были, что ныне уже синодальным тщанием истребляются»; цит. по [110, с. 47].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.