



КОНФЕССИЯ  
ИМПЕРИЯ  
НАЦИЯ

РЕЛИГИЯ  
И ПРОБЛЕМА  
РАЗНООБРАЗИЯ  
В ИСТОРИИ  
ПОСТСОВЕТСКОГО  
ПРОСТРАНСТВА

Коллектив авторов

**Конфессия, империя,  
нация. Религия и проблема  
разнообразия в истории  
постсоветского пространства**

«Новое издательство»

2012

**авторов К.**

Конфессия, империя, нация. Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства / К. авторы — «Новое издательство», 2012

Насколько применима к российской истории концепция «конфессионального государства»? В каких отношениях оказывается ментальная карта религиозной солидарности и чуждости с конструированием воображаемого пространства политической (или этнокультурной) нации или задачами внешней политики, обусловленной государственными границами? Всегда ли «религиозные традиции» идут рука об руку с мифологемой «национальных корней»? Авторы сборника «Конфессия, империя, нация» ставят эти и многие другие вопросы, рассматривая религиозную и конфессиональную проблематику в контексте истории империи и национализма.

© авторы К., 2012

© Новое издательство, 2012

## Содержание

Введение	6
Примечание	11
Андрей Корневский	12
Пол Бушкович	24
Людмила Шарипова	35
Заал Андроикашвили	51
I. Семантика «Картлис Цховреба»[168]	53
II. Слава небесная и слава мирская	57
III. Стратегии внешнеполитической легитимации	64
IV. Секулярная трансформация	71
Заключение	74
Людмила Посохова	75
Конец ознакомительного фрагмента.	86

# **КОНФЕССИЯ ИМПЕРИЯ НАЦИЯ**

## **Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства**

Серия «Новые границы» издается с 2004 года

С 2009 года – совместный проект «Нового издательства» и журнала Ab Imperio

Ab Imperio издается при поддержке Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров

Издание осуществлено при поддержке ИОО Фонд Содействия

## **Введение**

### **Религия и проблема общественного и политического разнообразия в империи**

Вниманию читателей предлагается очередной сборник из серии тематических антологий, собранных из статей, опубликованных в журнале *Ab Imperio* с 2000 по 2010 год и отражающих формирование новой имперской истории России и Евразии. Напомним, что первая антология, «Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма», включала наиболее актуальные работы теоретиков империи и национализма. Второй сборник, «Империя и нация в зеркале исторической памяти», был посвящен роли современных историков, идеологов и политиков в формировании коллективной «исторической памяти» на разделенном (пост)имперском пространстве. Третья антология, «Изобретение империи: языки и практики», рассматривала проблемы воображения и осмысления феномена империи в прошлом. В ней анализировались аналитические языки, с помощью которых современники «видели» и понимали империю. В процессе работы над тематическими номерами *Ab Imperio*, посвященными этой проблематике, сформировалась концепция языков (само)описания в империи, которая, помимо прочего, является альтернативой устаревшим представлениям об идеологии национализма как исключительной форме группового самосознания в империях.

Очередной, четвертый, сборник серии объединил статьи, в которых религиозная и конфессиональная проблематика рассматриваются в контексте истории империи и национализма. Конфессиональные границы – одни из наиболее древних линий демаркации, формировавших сообщества «своих» и «чужих», – вносили системность в человеческое разнообразие и предшествовали как национальным, так и современным социальным (сословным или классовым) делениям. Как показывают материалы предыдущей антологии, империя не выработала некоего специфического языка самоописания: имперское общество описывало и осознавало себя в категориях доступного опыта и актуального научного языка. Языки религиозных различий, естественно, играли роль важного медиума восприятия разнообразия, инаковости и цельности: они были широко распространены, обладали высоким авторитетом и, в отличие от прочих языков описания разнообразия, были достаточно рационализированы и хорошо разработаны. Более того, именно язык религиозных различий и конфессиональных сообществ зачастую служил основой для политики управления различиями в империи.

Для средневекового и раннемодерного периодов, которым посвящены первые статьи предлагаемого вниманию читателей сборника, религиозный язык являлся основным языком культуры и, соответственно, культурной коммуникации, трансляции идей и опыта. Это очень хорошо показано Людмилой Шариповой в статье, посвященной одному из самых интересных посредников межкультурного взаимодействия XVII века, Петру Могиле – «человеку многих миров». Та же тенденция культурного перевода и посредничества в рамках «религиозного интеллектуализма» для более позднего периода прослежена Людмилой Посоховой в статье о православных коллегиумах в Российской империи. Обе работы не просто рассматривают сравнительно малоизвестные эпизоды в истории восточного православия, но предлагают такое прочтение этих эпизодов, которое помогает лучше понять динамику общеимперских процессов как в Речи Посполитой, так и в Российской империи.

При этом нужно отдавать себе отчет в том, что религиозные стратификации Средневековья и раннего Нового времени не совпадали с привычными нам сегодня языками различий. Так, в статье, посвященной «новгородской ереси», или ереси жидовствующих, Андрей Корневский вскрывает амбивалентную трактовку «жидовства», не совпадающую с этническим еврейством. Для понимания значения этого феномена главную роль играет не наше зна-

ние о том, кто такой еврей «по национальности», но контекст эсхатологических ожиданий середины XV века и специфика религиозности на Руси, воспринимавшей себя между молотом и наковальней двух враждебных миров – католического Запада и мусульманского Востока. Эсхатологизм избранности и психология осажденной крепости породили культуру закрытого типа, направленную не на расширение своего ареала, а на сохранение незыблемости собственных устоев. Историки тем не менее далеки от консенсуса по поводу того, в какой степени эти культурные процессы оказали влияние на формирование современных национальных идентичностей.

Вариант ответа на этот вопрос предлагает Пол Бушкович, который считает, что закрытый тип культурного и политического самосознания изменяется в течении XVII века: Россия начинает мыслиться ее интеллектуальной элитой как центр и оплот православия в международном масштабе, а категория «безбожники» сужается до мусульман-турок (ввиду установления мирных отношений России с Польшей и Швецией). Накануне петровских реформ, по мнению Бушковича, национальное самосознание русской элиты включало в себя три основных элемента. В основе лежало старое представление о России как о государстве православном, находящемся под властью исключительно благочестивых царей. В результате нарастающего влияния киевского духовенства (наследников и питомцев Петра Могилы), элита Московии «пристроила» к этой базовой структуре второй элемент – идею славено-российского единого народа, состоявшего из русинов и москвитов. Третий и совсем новый элемент, появившийся только в 1670–1680-х годах, можно назвать протоимперским чувством гордости за Россию, достигшую в это время новой мощи. Все три элемента выросли на почве православия, в среде клира, поскольку религиозный язык оставался наиболее легитимным языком маркирования человеческих и политических границ. Тем не менее каждый из указанных элементов предполагал возможность несколько отличной идентификации в качестве православных, что отчетливо проявилось в эпоху петровских реформ, породивших разногласия и дискуссии о месте церкви и иерархов в новой, осознанно имперской системе петровского государства.

Таким образом, статьи сборника, посвященные допетровскому периоду, выявляют наивность популярных представлений об органической и цельной культуре православной допетровской Руси. Вместо такой единой культуры мы видим сложную и динамичную культурную матрицу и констатируем наличие множественных языков, использовавших словарь и правила конфессиональной идентичности, но реализовывавших разные сценарии культурной самоидентификации.

Авторы статей, посвященных более близким к нам временам, демонстрируют схожую динамику религиозного, национального и имперского: язык религиозных отличий, телеологическое видение народа и государства не исчезают и не отменяются. Они переопределяются в позднейших концепциях национализма, империализма и антиимпериализма, в идеях паннациональных сообществ, а также в разного рода социальных проектах и утопиях. Этот язык легитимирует новые принципы и практики и даже новые границы, поскольку основывается, как кажется, на вечных и высших ценностях, на традиции, на образах мучеников и пророков, которые, начиная с XIX века, все чаще воспринимаются в образе национальных героев (статьи Заала Андроникашвили, Диляры Усмановой, а также Екатерины Ходжаевой и Елены Шумиловой – применительно к постсоветскому периоду). Постсоветские национальные «возрождения» и процессы деколонизации также почти обязательно включают апелляцию к религии как элементу преодоления советского наследия (в данном случае, секуляризма). Адиб Халид рассматривает место религиозной риторики и практик в жизни постсоветских государств Центральной Азии, где восприятие ислама переплетается с политическими мифами, поставленными на службу текущим политическим интересам. В отличие от ближневосточных обществ, считает Халид, заинтересованность среднеазиатских элит в поиске и обретении «подлинного ислама» невелика. Для большинства населения ислам ассоциируется с досоветскими обычаями.

ями и традициями, но последние уже немыслимы вне нации, воображаемой в форме «объективной» этнической общности.

Владимир Бобровников подхватывает эту линию анализа в статье, посвященной «исламскому возрождению», т.е. «возвращению» к тем самым обычаям и традициям, о которых говорит Халид, в современном Северном Дагестане. Антропология одного дагестанского колхоза-общины приводит его к выводу о том, что «исламские традиции», чья предполагаемая непрерывность структурирует историческое мышление и национальное самосознание жителей региона, на самом деле завязаны на колхозе, и шире – на опыте взаимодействия с советским (а еще ранее – с имперским) государством. Ислам в Северном Дагестане «возрождается» не помимо или вопреки сохранению здесь колхозов, а благодаря им, в институтах сельской колхозной общины – делает вывод Бобровников. Более того, он выступает против противопоставления «современного государства» «традиционной» мусульманской общине. С момента российского завоевания Дагестана они были тесно связаны. Именно имперские администраторы при помощи востоковедов и других специалистов по региону создали сельское общество как инструмент имперского управления и способствовали распространению ислама на Кавказе и в Средней Азии.

Еще один автор сборника, Сергей Абашин, менее радикален в своей оценке степени сконструированности исламских традиций в Средней Азии, но также рассматривает их как элемент более широкой социальной и политической системы отношений в регионе. В публикуемой статье он тестирует классические модели адаптации ислама в эпоху национализма на примере жизненных стратегий «потомков святых» в советской и постсоветской Средней Азии. Абашин делает вывод о том, что в условиях безраздельно господствующего и подавляющего всех своих конкурентов национализма, мусульманская святость остается востребованной и обществом, и личностью как дополнительный легитимационный ресурс, восполняющий то, что неспособна предоставить национальная идентичность.

Религиозный фактор, таким образом, оказывается «прошит» в нашем восприятии социальных, политических и культурных процессов империи– и нациестроительства. Независимо от того, что изучает историк или антрополог – «общество» или «религию» – само осознание сложной и внутренне гетерогенной, а также исторически обусловленной природы общества и сферы идей и ценностей заставляет внимательно прислушиваться к тем языкам и учитывать те практики, посредством которых «религия» проявляет себя публично, а «общество» мобилизуется вокруг того или иного символа веры.

Кроме того, как следует из внимательного чтения сборника, религиозная политика может быть инструментом, который сознательно используется теми или иными агентами внутренней и даже внешней политики (и не в эпоху Крестовых походов, а гораздо позднее!). Ведь в основном воображаемые границы конфессиональных общин часто не совпадали с границами политическими или даже этнолингвистическими. Такое несовпадение границ разных сообществ, их культурных и политических центров и очертаний составляет один из центральных объектов исследования «новой имперской истории». Как показывает в настоящем сборнике Мартин Шульце-Вессель, немецко-русские отношения в конце XIX века, которые историки внешней политики обычно рассматривают в категориях, исключающих религиозные основания, на самом деле определялись и специфической конфессиональной динамикой. Пол Верт, в свою очередь, демонстрирует, как религиозная политика оказывалась пространством для разрешения вопросов международной политики, когда избрание армянского католикоса вовлекало в процесс подданных как Российской, так и Османской империй.

Менее однозначную оценку использования конфессионального фактора в имперской экспансии на новые территории предлагает Антон Рыбаков в статье, посвященной включению Грузинской церкви в иерархию Русской православной церкви в начале XIX века. Хотя Грузинская и Русская православные церкви находились в каноническом общении, логика импер-



ского административного универсализма и ощущение превосходства развития России по сравнению с Грузией сделало невозможным сохранение независимого статуса Грузинской церкви. Последствия такой имперской политики были неожиданными для самих ее авторов: инкорпорирование Грузинской церкви в общеимперскую православную иерархию ослабило грузинский епископат и клерикальное сословие, подорвало его положение в грузинском обществе и дало мощный стимул развитию грузинского национализма.

С усложнением социальной и политической жизни обществ, с рационализацией религии и инкорпорированием церкви как института в модернизирующуюся государственную систему выстраиваются новые сложные иерархии лояльности и подданства. В случае Российской империи «конфессия» остается одним из самых устойчивых категорий ее политического языка, хотя и меняющей свое значение и становящейся все более и более многозначной в результате взаимоналожения с другими категориями различий, такими, как сословие или нация. Тем не менее конфессиональный язык практически до начала XX века оставался основным государственным языком разнообразия. Недаром современные историки Российской империи предложили термин «конфессиональное государство»<sup>1</sup> для того, чтобы показать, как язык конфессии выполнял функции основного маркера инаковости и основного принципа категоризации населения.

В принципе, несколько упрощенное представление об империях как политиях заведомо более толерантных к конфессиональному разнообразию, нежели национальные государства, находит подтверждение во всех статьях сборника. Национализация самосознания как самой имперской элиты, так и отдельных подданных империи превращает конфессию в важный дестабилизирующий фактор по мере того, как язык религиозных отличий поглощается языком национализма. В статье Михаила Долбилова фиксируется переходный этап этого процесса во второй половине XIX века, когда модернизирующееся российское имперское государство разворачивает кампании по обращению в православие населения северо-западных губерний империи, ставя при этом не религиозные, а скорее политические задачи: воспитание лояльных подданных, не подверженных веяниям национализма. Формально исследуя «религиозную политику», на деле Долбилов выявляет не просто отсутствие у бюрократов интереса к духовной стороне обращения в православие, но сознательное стремление секуляризировать сознание подданных, умалить религиозную составляющую в их идентификации. При этом за рамками рассмотрения остается принципиальный конфликт между этим стремлением и другим направлением деятельности современного государства, которое, начиная с конца XVII века, все больше пытается использовать конфессиональные практики (например, проповеди и исповеди) для воспитания, дисциплинирования и категоризации субъекта империи. Возникающий здесь конфликт между модернизирующими практиками государства и церкви, направленными на национализацию, с одной стороны, и субъективацию подданных – с другой, еще ждет своего исследователя.

Представленные в этом сборнике статьи описывают различные имперские ситуации, в которых язык конфессиональных различий и прагматика имперского администрирования или подчинения вступают в сложные взаимодействия. Наши авторы накладывают матрицы конфессиональных сообществ империи на множество других матриц – социальных, политических, языковых и т.п. Как подобный подход сочетается с концепцией «конфессионального государства»? В каких отношениях оказывается ментальная карта религиозной солидарности и чуждости с конструированием воображаемого пространства политической (или этнокультурной) нации или задачами внешней политики, обусловленной государственными границами? Всегда ли «религиозные традиции» идут рука об руку с мифологемой «национальных корней»? Эти и многие другие вопросы, которые ставят авторы настоящего сборника, включены в актуальную повестку дня проекта «новой имперской истории», как она развивается на страницах журнала *Ab Imperio*. Перед вами важный промежуточный результат развития этого проекта, направлен-

ного на понимание прошлого и настоящего сложносоставных обществ и государств – по сути, именно таких обществ и таких государств, в которых мы все живем сегодня.

## Примечание

1 *Crews R.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, MA, 2006; *Idem.* Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review*. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50–83.

## Андрей Кореневский

### «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси «жидовствующих»

Двадцать веков сосуществования иудаизма и христианства являют бесчисленные примеры взаимного недоверия и отчужденности, вплоть до открытой вражды. На этом фоне факты, свидетельствующие о добрых отношениях между адептами столь родственных религий, выглядят редкими исключениями из печального правила, а случаи перехода из одной веры в другую и вовсе наперечет. И если в фактах крещения иудеев мы совершенно обоснованно можем предполагать результат психологического давления или открытого физического насилия, то обратные примеры воспринимаются нами как почти невероятные.

Едва ли не единственное известие об успешной деятельности еврейских миссионеров в христианской среде относится к средневековой русской истории. Речь идет о так называемой ереси «жидовствующих», появившейся в Новгороде в конце XV века. Как сообщал в трактате «Просветитель» Иосиф Волоцкий, своим возникновением она была обязана стараниям ученых иудеев Схарии, Иосифа Шмойлы Скаравея и Моисея Хануша, обративших в свою веру попов Дениса и Алексея, а также других новгородцев<sup>1</sup>.

Если в дореволюционной историографии версия «Просветителя» не оспаривалась, то лишь по причине высокого религиозного авторитета его автора. Однако историки советского времени усомнились в достоверности сведений Иосифа и его главного информатора – новгородского архиепископа Геннадия, что проявилось в отказе от традиционного термина «ересь жидовствующих» и переименовании ее в «новгородско-московскую»<sup>2</sup>. Причастность к ее возникновению иудейских миссионеров оспаривалась на том основании, что «на Руси почти не было своего еврейского населения»<sup>3</sup>. По мнению Р.Г. Скрынникова, Геннадий просто сочинил историю о «жидовине» Схарии с целью дискредитации еретиков, тем паче что новгородский владыка находился под большим впечатлением от антиеврейских акций испанской инквизиции<sup>4</sup>. Этот взгляд был воспринят и многими зарубежными историками. Так, по мнению Л.С. Чекина, «вопрос о постоянном еврейском присутствии на территории формирующегося Русского государства до XV в. вообще не стоит, а после этого присутствие ограничивается уникальными (в большинстве случаев спорными) случаями»<sup>5</sup>. А с точки зрения Ч. Гальперина (разделяемой Л.С. Чекиным), именно физическое отсутствие евреев делало «еврейскую тему» идеальным средством направления социальной агрессии в безопасное для властей русло<sup>6</sup>.

Последнее утверждение звучит эффектно, но, право же, слабо согласуется со здравым смыслом. Суть превращения чужака в универсального «козла отпущения» – в возложении на него ответственности за все беды, от которых страдает общество. Но для того, чтобы общество поверило в миф о кознях инородцев/иноверцев, факт их физического присутствия должен быть очевидным – иначе как они могли бы вредить? Иными словами, чтобы власти могли взять на вооружение мифологему «еврейского коварства», новозаветного образа «иудеев-хри-

---

<sup>1</sup> Волоцкий И. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1857. С. 43–45.

<sup>2</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XV в. М.; Л., 1955.

<sup>3</sup> Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV–XV вв. Новосибирск, 1991. С. 136.

<sup>4</sup> Там же. С. 137.

<sup>5</sup> Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. // Славяноведение. 1994. № 3. С. 40.

<sup>6</sup> Halperin C.J. Judaizers and the Image of Jew in Medieval Russia. A Polemic Revisited and a Question Posed // Canadian-American Slavic Studies. 1975. Vol. 9. P. 151–155.

стопродавцев» было явно недостаточно. Русское общество должно было иметь опыт контактов с реальными евреями, а для этого вовсе не обязательно наличие «постоянного населения». Например, Л.С. Чекин не оспаривает достоверность известия Новгородской первой летописи о том, что в 1445 году голодавшие новгородцы продавали себя заезжим купцам – «бессерменам и жидам»<sup>7</sup>. А это вполне соответствует и общеизвестной с раннего Средневековья профессиональной специализации еврейских купцов<sup>8</sup>, и средневековому стереотипу еврея, наживающегося на бедах христиан.

Помимо этого, тезис об отсутствии на Руси еврейского населения требует еще одного уточнения. Действительно, до XVIII века в России почти не было *этнических* евреев, хотя уже во второй половине XV века в связи с усилившимися в Литве гонениями<sup>9</sup> какая-то их часть, видимо, появляется на Руси. Об этом свидетельствует, в частности, такой памятник книжности конца XV века, как «Псалтирь» Феодора Новокрещеного – перевод средневековых еврейских псалмов, сделанный, судя по его языковым особенностям, выходцем из Литвы<sup>10</sup>. Многими историками этот книжник отождествляется с Феодором Жидовином – автором полемического антииудейского послания<sup>11</sup>, сам факт написания которого – еще одно свидетельство еврейского присутствия на Руси XV века. И тем не менее отнюдь не этнический компонент был определяющим в восприятии древнерусским обществом образа «жидовина». В это понятие вкладывался преимущественно вероисповедный смысл, а реальными носителями иудейской религиозной и культурной традиции были этноконфессиональные общности, имевшие косвенное отношение к собственно еврейству: в первые века русской истории – хазары, позже – кенааниты (славяноязычный субэтнос предположительно хазарско-еврейского происхождения)<sup>12</sup> и караимы. Если же рассматривать «древнерусское еврейство» именно в этом широком культурно-религиозном контексте, то не приходится сомневаться в интенсивности и разносторонности русско-еврейских культурных контактов в эпоху Средневековья. Этой проблеме посвящены многочисленные серьезные исследования, суммарным выводом которых могут служить слова В.Н. Топорова: «Размах – разрыв между Премудростью, божественной художницей, и вульгарной нелепицей, дешевым зубоскальством, апелляцией к невзыскательному вкусу, между *Нкми* и *хохмой* как бы символизирует все пространство и все модусы русско-еврейских связей, продолжающихся уже второе тысячелетие»<sup>13</sup>.

Впрочем, далеко не все исследователи отрицают причастность иудеев к зарождению ереси «жидовствующих». В.И. Буганов и А.П. Богданов допускают, что «в распространении идей антитринитаризма некоторую роль сыграли евреи из купцов, появившихся с запада, из Литвы например, по своим торговым и иным делам в Новгороде Великом и других местах»<sup>14</sup>. Английский историк Дж. Клир, автор работы с полемически заостренным заглавием «Judaizing Without Jews?»<sup>15</sup>, также считает бесспорным факт присутствия евреев в Московии XV века. Однако в оценке их действительной роли в появлении ереси он проявляет определенную осто-

---

<sup>7</sup> Чекин Л.С. Указ. соч. С. 38; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 425.

<sup>8</sup> Корнилов А. Этническая история евреев в III–VI вв. (к проблеме национального центра) // Judaica-Rossica. М., 2001. Вып. 1. С. 28–60.

<sup>9</sup> Членов М.А. Евреи // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 154.

<sup>10</sup> Лурье Я.С. Феодор – переводчик «Книги глаголемыя псалтырь» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. С. 451.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Гаркави А.Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси. О славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. (Из исследований об истории евреев в России). СПб., 1866. С. 7–8, 16–18; Членов М.А. Указ. соч. С. 154.

<sup>13</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. I. С. 330. Библиография по проблеме русско-еврейских культурных связей в Средневековье: Там же. С. 392–412.

<sup>14</sup> Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991. С. 40.

<sup>15</sup> Klier J.D. Judaizing Without Jews? // UCLA Slavic Studies. New Series. Moscow, 1997. Vol. III. Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. P. 336–349.

рожность. С одной стороны, в сведениях, сообщаемых Иосифом Волоцким, автор не усматривает явных признаков дезинформации: иудейские миссионеры названы типичными для того времени еврейскими именами, которые волоцкий игумен вряд ли смог бы выдумать, не будь он знаком с реальными евреями, а приписываемые еретикам воззрения и действия (отрицание божественности Иисуса Христа, обрезание, отказ от почитания икон) находят соответствие в иудейской традиции и практике<sup>16</sup>. С другой стороны, замечает Дж. Клир, многое в действиях еретиков созвучно не иудейской магической практике, а «народной религии» (двоеверию), тогда как на почитание субботы или отказ от поклонения иконам могло натолкнуть и просто внимательное чтение Ветхого Завета<sup>17</sup>. А для обличения своих оппонентов как «жидовствующих» «первооткрыватель» ереси архиепископ новгородский Геннадий имел, по мнению автора, достаточно серьезный корыстный мотив – отвлечь внимание от собственных, весьма сомнительных с ортодоксальной точки зрения, контактов с «латинянами»<sup>18</sup>. Поэтому, как считает исследователь, в выяснении причин возникновения ереси был бы более продуктивен иной подход: выйти за узкие рамки дебатов о еврейских корнях ереси, сфокусировав внимание на том, какие заботы и тревоги московитов она затронула<sup>19</sup>.

Слов нет, предлагаемый подход весьма продуктивен. Ведь дело в конечном счете даже не в том, насколько реален «жидовин Схария» (хотя ни один из предлагаемых аргументов нельзя считать весомым доводом против его историчности), а в том, почему он мог проявить себя как миссионер, то есть в *причинах благожелательного отношения к ветхозаветным заповедям и традициям со стороны новгородцев*. Ведь в Европе евреев было несравненно больше, однако «жидовствующие» появились именно на Руси. Как тут не вспомнить известные слова М. Блока: «Заражение предполагает наличие двух условий: генерации микробов и, в момент заболевания – благоприятной „почвы“»<sup>20</sup>.

Итак, методологическая корректность предложенного Дж. Клиром подхода к рассмотрению «ереси жидовствующих» в качестве «культурного барометра Московии»<sup>21</sup> не вызывает сомнений, но насколько убедительны полученные на его основе выводы?

Автор верно указывает на эсхатологический кризис 80-х годов XV века (связанный с ожиданием «скончания Седьмой тысячи лет» в 1492 году) как на важную составляющую духовной атмосферы того времени, однако он явно сгустил краски в изображении «параноидальных тенденций»<sup>22</sup> общественного сознания Московии. И здесь его подвели устаревшие сведения о датировке произведений Филофея Псковского о «Москве – Третьем Риме», рассматриваемых Дж. Клиром как выражение мировоззренческого кризиса конца XV столетия. На самом же деле цитируемое им произведение было написано на полвека позже «скончания Седьмой тысячи лет» и отражает совершенно иные реалии<sup>23</sup>. При этом сам же автор признает наличие обстоятельств, не позволяющих рассматривать ересь «жидовствующих» как всего лишь социальный миф, воплощение обывательских фобий.

Одно из стандартных обвинений, выдвигавшихся против евреев в Средние века – колдовство и общение с дьяволом. Но при том, что среди еретиков была сноха Ивана III Елена Волошанка (а именно женщинам инкриминировалось колдовство и ведовство), при том, сколь страстно желало ее компрометации окружение второй жены великого князя Софьи Палеолог, и при том, что общество того времени действительно было повально заражено фобией ведовства,

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 341–342.

<sup>17</sup> Ibid. P. 341.

<sup>18</sup> Ibid. P. 345.

<sup>19</sup> Ibid. P. 342.

<sup>20</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 22.

<sup>21</sup> Klier J.D. Op. cit. P. 342.

<sup>22</sup> Ibid. P. 348.

<sup>23</sup> Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой концепции. М., 1998. С. 166.

это обвинение ни разу не встречается в источниках. Значит, вряд ли правомерно свести все к эксплуатации мифа о евреях-христопродавцах и слугах дьявола, и новгородский архиепископ вкупе с волоцким игуменом ополчились не на абстрактную «парадигму иудейства», а на реальных «жидовствующих». Но, опять-таки возвращаясь к заглавию статьи Дж. Клира, насколько близко было «иудейство» новгородских еретиков к нормативному иудаизму? Однако ответа на этот вопрос, строго говоря, нет, поскольку автор предельно широко трактует данное понятие, зачисляя «в штат» иудействующих и византийских иконоборцев, и саббатариан эпохи Реформации.

В итоге повторяется уже неоднократно звучавший тезис о конгениальности идей новгородских еретиков доктринам вальденсов, гуситов и других течений христианской гетеродоксии позднего Средневековья и раннего Нового времени. Тем не менее уточнение семантики понятий «жидовствующие» и «жидовская мудрствующие» – и в сочинениях гонителей ереси, и в более широком культурно-историческом контексте – продвинуло бы нас сразу по двум направлениям. С одной стороны, стало бы ясно, кем же все-таки были в действительности новгородские «жидовствующие» – еретиками-антитринитариями (что, в общем-то, не такая уж редкость в истории христианской гетеродоксии) или прозелитами? С другой стороны, это позволило бы приблизиться к решению той задачи, важность которой отмечал Дж. Клир, – воссозданию духовно-интеллектуального фона эпохи, породившей данную ересь, и понять, был ли возможен в тех условиях прозелитизм, а если да, то почему?

Следует отметить, что историки уже неоднократно обращались к данной проблеме. В частности, любопытные наблюдения были сделаны русским ученым конца XIX века Д. Гусевым. Он обратил внимание на тот факт, что средневековая христианская традиция восприняла концепцию Филона, Аристовула и других иудейских мыслителей о вторичности античной философии по отношению к Ветхому Завету, из чего следовало, что греческая мудрость в конечном счете – мудрость иудейская<sup>24</sup>. И, следовательно, любой апеллирующий к авторитету Менандра, Платона или Аристотеля – в известном смысле «жидовская мудрствующий»<sup>25</sup>. Эту же мысль развивает и современный болгарский историк Н. Кочнев. По его мнению, в той мере, в какой в ереси проявлялось рационалистическое начало, стремление примирить религию с философией, к ее адептам могла прилагаться данная характеристика. И в этом смысле «жидовствующими» считались и болгарские богомилы, и русские стригольники<sup>26</sup>.

В то же время Г.М. Прохоров, проанализировав полемическое произведение Григория Паламы против «хионы и турки», пришел к выводу, что «хион» – не что иное, как искаженное «цион» (Сион), и «жидовская мудрствующие» оппоненты Паламы – прозелиты-караимы<sup>27</sup>. С выводами Г.М. Прохорова не согласилась английская исследовательница Я.Р. Хоуллетт, настаивающая на отождествлении понятий «жидовствующий» и «еретик»<sup>28</sup>. Однако приведенная ею подробная выборка содержащихся в источниках обвинений в адрес «жидовствующих» свидетельствует скорее об обратном. Наряду со стандартными «заблуждениями», приписываемыми любым еретикам (клятвопреступление, двурушничество, дисциплинарные проступки), здесь присутствуют и более конкретные инвективы, имеющие отношение непосредственно к «иудейству». Среди них есть и такие, которые свойственны многим антитринитарным ере-

---

<sup>24</sup> Пример тому – характерное выражение из предисловия к одной из книг Франциска Скорины: «Соломонова и Аристотелева житейская мудрость» (*Скаръна Ф.* Прадмовы і пасляслоуі. Мінск, 1964. С. 24).

<sup>25</sup> Гусев Д. Ересь антитринитариев. Казань, 1872. С. 32–38.

<sup>26</sup> Кочнев Н. Още към въпроса за същността на ереста на юдействащите на Балканите и в Русия през IX–XV в. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75–78.

<sup>27</sup> Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 339.

<sup>28</sup> Хоуллетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 53–73.

сям и вполне могли быть, как отмечал Дж. Клир, результатом внимательного чтения Ветхого Завета (христологические искажения, субботство, иконоборчество, неприятие учения о церкви и т.д.)<sup>29</sup>. Но есть и такие, которые ясно говорят об осознанном выборе еретиков в пользу иудаизма: «жидовскую веру величают, а нашу веру православную хулят», «похваляют отреченный Ветхий Закон», «жидовским десятисловием прельщают», «молятся по-жидовски», «украли лета жидовскими числами», то есть перешли на иудейское летосчисление, и т.д.<sup>30</sup>

Тем не менее твердая убежденность автора в невозможности прозелитизма и ложности обвинений в иудействе заставляет автора идти наперекор очевидности: «Отождествлением терминов „еретик“ – „жидовствующий“ объясняется, по-моему, – пишет Я.Р. Хоуллетт, – появление последнего в делах о крестьянах-сектантах в начале XIX в.»<sup>31</sup>. Но приверженность иудаизму субботников, о которых идет речь, и даже этническая самоидентификация значительной их части как евреев – факт не только исторический, но и эмпирически проверяемый. О существовании субботничества известно с начала XVIII века<sup>32</sup>, первые сведения об их вероучении содержатся в указе 1825 года Святейшего синода<sup>33</sup>; как «последователей иудаизма» характеризуют их не только церковные авторы, которых можно было бы заподозрить в тенденциозности, но и светские<sup>34</sup>, а самым очевидным подтверждением их религиозной и этнической самоидентификации как евреев служит недавняя «репатриация» субботников в Израиль<sup>35</sup>.

И все-таки, хоть и нет веских доказательств неистинности известий Геннадия и Иосифа Волоцкого (а в истории отсутствие аргументов «contra» – уже само по себе аргумент «pro»), констатация факта прозелитизма не дает объяснения *причин* миссионерского успеха Схари и других иудеев из свиты Михаила Олельковича. Ведь чтобы это случилось, и даже для того, чтобы они решились на весьма рискованный (учитывая традиционное отношение к иудеям в христианском мире) опыт миссионерства, нужно было иметь верные подтверждения благожелательного отношения или по крайней мере отсутствия предубеждения к «иудейству». Отчасти это могут объяснить наблюдения Д. Гусева и Н. Кочнева о тенденции к отождествлению рационализма и «жидовства». В этом случае для еретиков, стремившихся примирить религию с философией и апеллировавших к разуму, сам термин «иудейство», понимавшийся в столь широком смысле (включая и античную традицию), был, очевидно, лишен каких-либо негативных коннотаций. Тем не менее этот мотив, быть может, и достаточный для христианской гетеродоксии (вплоть до последовательного антитринитаризма), вряд ли может исчерпывающе объяснить подоплеку полного разрыва с христианской традицией.

С другой стороны, огромную роль в вызревании предпосылок зарождения ереси «жидовствующих» сыграл, как справедливо отмечали многие авторы, эсхатологический кризис конца XV века. Но дестабилизация общественного сознания, вызванная ожиданием «конца лет», могла сыграть роль катализатора, *обострив* переживание интеллектуального и духовного дискомфорта, но *не породив* его. Причины, столь значимые, чтобы подтолкнуть человека к такой кардинальной переоценке ценностей, не могут возникнуть, как *deus ex machina*. Эти идеи (или по крайней мере интенции) должны быть уже прочно укоренены в «социокультурном тезаурусе», а потому их истоки следует искать на достаточном временном удалении от того момента, когда они окончательно вызрели. Как говаривал Козьма Прутков, «отыщи всему начало, и ты многое поймешь».

---

<sup>29</sup> Там же. С. 71–73.

<sup>30</sup> Там же. С. 71–72.

<sup>31</sup> Там же. С. 65. Прим. 73.

<sup>32</sup> Ростовский Д. Розыск о раскольничей брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1847. С. 68, 609, 625.

<sup>33</sup> Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 625.

<sup>34</sup> Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М., 1965. С. 40.

<sup>35</sup> Радьшевский Д. Иваны-иудеи // Московские новости. 1991. № 4. 27 января. С. 16.



В литературе, посвященной этнокультурной истории Древней Руси, можно встретить различные вариации двух, на первый взгляд взаимоисключающих, утверждений. С одной стороны, отмечается, что «особенности древнерусского этнополитического самосознания во многом определялись несовпадением языковых, этнических, конфессиональных границ с территориями, на которых складывалось Древнерусское государство»<sup>36</sup>. С другой стороны, многие авторы указывают на такую черту древнерусской идентичности, как смешение понятий принадлежности этнической (языковой) и политической (территориальной)<sup>37</sup>, этнической и конфессиональной<sup>38</sup>, что, разумеется, предполагает наложение соответствующих границ. Тем не менее обе характеристики по-своему верны, поскольку отражают разные стадии формирования древнерусского этнополитического и конфессионального самосознания.

Действительно, изначально Русь не была обществом этнически гомогенным, чему в значительной степени способствовало отсутствие естественных границ. Зона смешанного славянобалтского населения простиралась от Припяти до Немана, с финно-уграми славяне взаимодействовали на территории от Оки до Ладоги, с тюрками и остатками прежнего ираноязычного населения Восточной Европы – на всем огромном пространстве степной зоны от Днепра до Приазовья. Западная этнолингвистическая граница была еще более зыбкой, поскольку в период становления Древнерусского государства процесс выделения восточного славянства из общеславянской общности еще не завершился в полной мере, и даже в XII веке это родство ощущалось еще очень остро: «Словенский язык и русьский язык един есть»<sup>39</sup>, – отмечал летописец, вкладывая в эти слова не только лингвистический, но и этнический смысл. Это обстоятельство непосредственно сказалось на развитии исторически синхронных и взаимообусловленных процессов политического объединения и христианизации восточных славян.

Становление государственности является одной из важнейших предпосылок этнической консолидации, но в то же время долговечность и прочность нарождающегося государства в немалой степени зависит от того, как скоро конгломерат образующих его племен превратится в единый этнос. Сохранение племенных культов препятствует этому процессу, а введение единой для всех религии, наоборот, способствует преодолению племенной замкнутости и разобщенности. В истории многих народов роль такого этноконсолидирующего фактора играл генотеистический культ, формирующийся синхронно с государством в результате инициируемых политической элитой действий по унификации и ранжированию племенных пантеонов. Но в условиях Древней Руси именно в силу полиэтничности ее населения и неясности этнолингвистических границ генотеистический культ славянского происхождения вряд ли мог служить эффективным средством сплочения и критерием деления на «своих» и «чужих». Этим в немалой степени объясняется устойчивый интерес восточнославянской политической элиты к христианству, проявившийся еще за полтора столетия до официального Крещения Руси. Особое значение имеет тот факт, что новая религия проникала на Русь по самым разным каналам, из-

---

<sup>36</sup> Ведюшкина И.В. О некоторых особенностях древнерусского этнополитического самосознания // Образование Древнерусского государства. Спорные проблемы. М., 1992. С. 11. См. также: Ведюшкина И.В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы: Исследования и материалы. 1992–1993. М., 1995. С. 110–111; Данилевский И.Н. Русский социокультурный тезаурус // Русский исторический журнал. 1998. Т. 1. № 1. С. 117–122; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII). М., 1999. С. 170–181.

<sup>37</sup> Мавродин В.В. Происхождение русского народа. Л., 1978. С. 133, 139; Флоря Б.Н. Формирование славянских народностей: Их этническое сознание в эпоху раннего Средневековья и перспективы его дальнейшего развития // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 389.

<sup>38</sup> Чершин Л.В. Исторические условия формирования русской народности до конца XV века // Вопросы формирования русской народности и нации. М., 1958. С. 39–40; Мавродин В.В. Указ. соч. С. 133, 143; Medlin W. Moscow and East Rome. A Political Study of Church and State in Muscovite Russia. Geneva, 1952. P. 45.

<sup>39</sup> Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. I. С. 15.

за чего церковные традиции, начавшие складываться еще до официального крещения, не были тождественны ни византийским, ни римским.

Это была весьма специфическая разновидность христианства, вобравшая в себя черты самых разных версий этой религии и при этом ориентированная на славянскую культурную и языковую среду. В современной литературе эта особая ветвь христианства определяется как *кирилло-мефодиевская традиция* или даже как *славянское христианство*<sup>40</sup>. Но в то же самое время официальное крещение по византийскому обряду вело к неизбежному религиозному обособлению Руси от своих ближайших сородичей на Западе. В итоге христианство, исповедовавшееся русскими, неизбежно должно было восприниматься как, с одной стороны – православное, а потому противопоставлявшееся западному (и в том числе христианству западных славян), а с другой стороны – как славянское, а значит не тождественное византийскому. Поэтому в конечном счете такое вероисповедание стало осознаваться как *русское* – православное, но не вполне сходное с греческим. Помимо этого, подспудное стремление к религиозному обособлению от византийцев было вызвано еще и тем, что сами греки отождествляли свое вероисповедание с особой религиозно-политической доктриной, обосновывавшей суверенитет Византийской империи над всем христианским миром. Греки, называвшие себя ромеями (римлянами), считали свою державу правопреемницей Римской империи и единственным на земле богоустановленным царством, подлинный властитель которого – Христос, а император правит от Его имени и Его волей. Из этого следовало, что покорность Богу предполагает и повиновение его наместнику, а крещение – акт признания имперского подданства.

Этот подход определял принципы и методы византийской дипломатии по отношению к странам имперской периферии, а чрезмерное усердие ромеев в реализации данной утопии неизбежно вызывало ответную негативную реакцию среди неофитов. Но, если на Балканах или в Закавказье строптивцы могли быть вразумлены силой оружия, в Киеве византийская дипломатия не располагала столь убедительными аргументами. Более того, Русь не только находилась вне сферы непосредственного воздействия империи, но и сама обладала весьма эффективными средствами давления на Константинополь (днепровская и тмутараканская торговля, русские контингенты в византийской армии, оказание прямой военной помощи империи). Поэтому на Руси, в отличие от других православных стран, положение имперской доктрины о прямой юрисдикции над всем православным миром никогда не воспринималось всерьез.

В итоге, из всех стран православного мира Русь имела наиболее независимую позицию в отношении Царьграда. В то же время, ее религиозное обособление от соседей («латинян» на Западе и «поганых» на Востоке) побуждало трактовать любой конфликт с ними как религиозный и в силу этого порождало представление об особой миссии Руси – миссии защиты истинной веры. Поэтому очень рано у русских зародилась мысль о том, что их роль в православном мире ничуть не меньше, чем у греков, и она сравнима с историческим предназначением богоизбранного народа Израилева.

Впервые эта идея преобразуется в конкретные слова и поступки в княжение Ярослава Мудрого. Уже в его постройках явно обнаруживается стремление оспорить право Царьграда на духовное наследие Иерусалима (как столица христианского царства, Константинополь официально именовался не только Новым Римом, но и Новым Иерусалимом). Золотые ворота и храм Софии (Премудрости) в Константинополе являлись не чем иным, как знаками его духовной власти, воспринятой от Святого града: через Золотые ворота въезжал в Святой град Спаситель, а Сионский храм – храм Премудрости Божией, как он неоднократно именуется в Притчах Соломоновых – был высшим духовным символом Иерусалима.

---

<sup>40</sup> Водов В. А. Киевская Русь перед «греческим законом» и «римским законом» // Образование Древнерусского государства. Спорные проблемы. М., 1992. С. 14.

Свое словесное обрамление эта идея получает в «Слове о законе и благодати» Илариона Киевского – митрополита-русина, возведенного на кафедру по воле Ярослава Мудрого наперекор Византии. Центральная идея этого произведения выражена в противопоставлении «старых» и «новых» народов, выводимом из евангельской притчи о вино и мехах: «Лепо бо бе благодати на новы люди вѣсиати (воссиять). Не вливають бо словеси господню вина новааго учения благодатьна в мехы ветхы, обетовыши в иудестве, аще ли то просядутся меси и вино пролетется»<sup>41</sup>. Следуя средневековому литературному этикету, требовавшему некоторой недоговоренности, Иларион прямо не называет этот «новый народ», который, подобно «мехам новым», станет хранителем благодати, как некогда хранителем «закона» был Израиль. Но он подсказывает читателю ответ таким построением «Слова», при котором тема развивается от общего к частному: первая часть – общая формулировка христианской идеи преимущества «благодати» (Нового Завета) перед «законом» (Ветхим Заветом); вторая – противопоставление «старых» и «новых» народов; третья – славословие князю Владимиру, крестившему Русь. Таким образом, священная история в представлении Илариона распадается на две эпохи – эпоху Ветхого Завета («закона»), хранителем которого был Израиль, и эпоху Нового Завета («благодати»), оберегать которую призвана Русь. Исходя из этого, за Римом и Византией также признается некоторое позитивное значение, но лишь как «душеприказчика» библейского наследия, его восприемника от «старого народа» и хранителя до той поры, пока на историческую сцену не выйдет «народ новый». Так Иларион впервые сформулировал идею богоизбранности Руси как хранительницы библейского наследия, и этой концепции суждена была очень долгая жизнь.

Вскоре под идею преемственности между Святой землей и Русью подводится «историческое» обоснование в виде летописной легенды о посещении апостолом Андреем берегов Днепра. А в «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова Мниха посредством последовательного сравнения киевского правителя с Авраамом, Моисеем, Давидом, Езекией и Иосией проводится мысль о русских князьях как истинных наследниках библейских патриархов и помазанников<sup>42</sup>.

Поскольку христианство в его специфической русско-православной форме сыграло роль этноконсолидирующего фактора, вероисповедание стало осознаваться как едва ли не самый существенный этнический признак Руси, ее, по выражению В. Мейдлина, «национальный критерий»<sup>43</sup>, что вело к формированию комплекса религиозной исключительности. Таким образом, в этническом и религиозном самосознании Древней Руси объективно присутствовали черты некоторого сходства с самосознанием той этноконфессиональной общности, чья сакрализованная история отражена в книгах Ветхого Завета. Поэтому древнерусские книжники зачастую видели ключ к постижению сокровенного смысла современных им событий именно в библейских образах и сюжетах.

Так, например, автор «Повести временных лет» в статье 6604 (1096) года, объясняя происхождение половцев, утверждает, что это – одно из племен измаильтян, изгнанных израильским вождем Гедеоном в Египетскую пустыню<sup>44</sup>. Аналогичное объяснение дается появлению монголо-татар в «Повести о битве на Калке»<sup>45</sup>. А в «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского» ветхозаветные параллели и сравнения (Дмитрия Донского – с Моисеем и Давидом, Мама – с Огом, царем Вавилонским (Втор. 3, 11), татар – с амаликитянами и т.д.) занимают, по наблюдению Д. Роуланда, около 7% всего текста<sup>46</sup>. Не

---

<sup>41</sup> Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. I. С. 28.

<sup>42</sup> «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988. С. 289.

<sup>43</sup> Medlin W. Op. cit. P. 45.

<sup>44</sup> Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. I. С. 152–153.

<sup>45</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 132.

<sup>46</sup> Rowland D.B. Moscow – The Third Rome or The New Israel? // The Russian Review. Vol. 55 (October 1996). P. 601–602.

чем иным, как параллелью с образом Палестины – «Святой земли» – объясняется появление в былинном цикле таких устойчивых словосочетаний, как «Святая Русь» и «святорусский».

Окончательное свое оформление в виде идеи «Нового Израиля» эта традиция приобретает в выдающемся памятнике тверской идеологии XV века «Похвальном слове о благоверном великом князе Борисе Александровиче» инока Фомы. Метафорическим концептом всего произведения является образ «Твери – обетованной земли» («Аще бы возможно, то весь бы мир был Богом в обетованной той земли»<sup>47</sup>), в связи с чем Борис Александрович уподобляется не только Моисею, Аврааму, Давиду, Соломону, но и Симу, что было ново для древнерусской панегирической литературы. При этом показательно, сколь далеко отошел автор от ортодоксально-христианского миропонимания, коль скоро счел возможным употребить по отношению к Богу притяжательную конструкцию: «„Благословен Бог Симов“, и аз реку: „благословен Бог великого князя Бориса Александровича“»<sup>48</sup>.

В дальнейшем фразеология «Похвального слова» была использована ростовским архиепископом Вассианом Рыло, с той лишь разницей, что теперь образ «Нового Израиля» применялся не к Тверскому княжеству, а к Руси в целом и Москве как общепризнанному ее политическому и религиозному центру. Примечательно, что «Послание владычне», в котором Вассиан призывает Ивана III защитить врученное ему Богом «словесное стадо Христовых овец»<sup>49</sup> и стать освободителем «Нового Израиля»<sup>50</sup>, было написано накануне Стояния на Угре в 1480 году – в то самое время, когда в Новгороде в результате миссионерской деятельности Схарии оформился кружок еретиков, признававших спасительность Ветхого Завета и отвергавших Новый.

Итак, мы видим, что этническое самосознание Древней Руси складывалось под непосредственным воздействием библейской идеи богоизбранничества, что придавало ветхозаветным образам и персонажам характер основополагающих ценностных ориентиров. Именно эта специфическая особенность древнерусской аксиологии давала иудейским миссионерам шанс на успех их проповеди, так как позволяла находить точки соприкосновения в общении с потенциальными прозелитами. Но если бы все дело было лишь в привлекательности для русского общественного сознания ветхозаветных образов и идей, этот шанс, скорее всего, так и не был бы реализован.

Чтобы диалог стал возможен, стороны должна объединять не только общая знаковая система (это – предпосылка необходимая, но не достаточная), но и общие или достаточно сходные представления о методах поиска и доказательства истины (к примеру, бессмысленно доказывать что-либо посредством трехчленного силлогизма представителю культуры, которой эта логическая операция неизвестна<sup>51</sup>). Иными словами, Схария, убеждая Дениса и Алексея перейти в иудейство, должен был привести такой аргумент в пользу этого шага, который бы и в контексте древнерусской культуры воспринимался с полным доверием. Но не парадокс ли, что санкцию на отречение от собственной культуры следует испрашивать у нее же самой?

Объяснение этому противоречию кроется в кардинальном изменении характера древнерусской культуры, обозначившемся за 100–200 лет до описываемых событий. Вплоть до XIV века она сохраняла значительные возможности для экспансии в разных направлениях: массированное культурное влияние Древней Руси испытывали на себе балтские и финно-угорские племена, постепенно втягивались в ее орбиту кочевники Великой степи. Даже монгольское нашествие поначалу не изменило этой тенденции, поскольку еще оставались надежды на

---

<sup>47</sup> Инок Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче / Сообщение Н.П. Лихачева. СПб., 1908. С. 10.

<sup>48</sup> Там же. С. 10.

<sup>49</sup> Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.

<sup>50</sup> Там же. С. 534.

<sup>51</sup> Лурия А.Р. Психология как историческая наука // История и психология. М., 1971. С. 51–56.

христианское просвещение (а значит и аккультурацию) пришельцев. Распространение ислама в Золотой Орде и постепенный рост влияния католичества в Литве сужают, а затем и вовсе надолго, вплоть до XVII века, исключают возможности расширения пространства древнерусской православной культуры.

Примечательно, что эта эпоха отмечена лишь одним значительным миссионерским успехом русской церкви – крещением зырян Стефаном Пермским (ок. 1340–1396). Но, видимо, потому сей просветительский подвиг и приобрел такое «общественное звучание», что он был *единственным*. Так часто бывает, что в условиях информационного голода «притчей во языцех» становится известие о вполне заурядном, по иной мерке, событии. Ведь не стоит забывать, что миссия Стефана Пермского была, по сути, последним отголоском прежней эпохи, ознаменованной приобщением к новой вере бесчисленных финно-угорских племен, обитавших на огромной территории от Оки до Онеги. И в сравнении с этими титаническими деяниями крещение Великой Перми выглядит не столь уж впечатляющим. Да и не так уж велик был круг новообращенных зырян, коль скоро пермская азбука, изобретенная Стефаном для нужд христианского просвещения, была впоследствии забыта.

Так или иначе, но крещение зырян – из разряда тех исключений, которые лишь подтверждают правило: на протяжении XIV века Русь, оказавшись между молотом и наковальней двух враждебных миров: католического Запада и мусульманского Востока – постепенно трансформируется в культуру закрытого типа, культуру, преимущественно направленную не на расширение своего ареала, а на сохранение незыблемости собственных устоев<sup>52</sup> Лотман Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 154.. Такая культура осознает себя как священный текст, в котором все предельно значимо, а малейшее искажение чревато смертельной опасностью. Такое общество не столько движется вперед, сколько оглядывается назад, а базовый принцип его существования – эпистемологический и аксиологический одновременно – «чем древнее, тем вернее». Разумеется, в это правило вводится определенное ограничение – некоторый условный временной рубеж, отделяющий ортодоксию от более поздних, а потому осуждаемых новаций (в православии такой границей признается эпоха вселенских соборов). Однако всегда существует опасность того, что некоторая экстремистски настроенная часть общества в азарте поиска «незамутненных истоков» пересечет запретный рубеж и выберет в качестве эталона более раннюю стадию оформления сакрального текста.

Так, в XIV веке недовольство русского общества мздоимством и другими пороками, распространенными среди духовенства, привело к появлению ереси «стригольников», требовавших возврата к идеалам раннего христианства. По свидетельству современников, еретики утверждали, что на земле не осталось ни одного священника, чье рукоположение было бы совершено без взятки («без исторов церковных поставлен бысть»<sup>53</sup>). На этом основании стригольники отрицали право духовенства наделять паству Дарами Св. Духа и даже само деление общества на клириков и мирян, ссылаясь на то, что «Павел и простому человеку повеле учить»<sup>54</sup>. Отсюда следовало, что учение церкви противоречит апостольским заповедям и потому является ложным, тогда как подлинные ортодоксы – именно они, стригольники, которые, по словам вселенского патриарха Нила, «мнетися хранить божественная писания и священных канон известия, отлучишася соборная апостольския церкви, вся еретики мняще святителя и священники и вся клирики, и прочаа люди христьяны, яко се поставляюще и поставляемя, себе токмо правоверных мняще»<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup>

<sup>53</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Указ. соч. С. 238.

<sup>54</sup> Там же. С. 240.

<sup>55</sup> Там же. С. 232.

Тревога константинопольского патриарха была вполне обоснованна, поскольку возникшая на Руси ересь боролась против церкви ее же оружием. Главным источником моральной силы православия в его полемике с католицизмом было убеждение в первозданной чистоте учения Восточной церкви в противовес «латинству», изобретавшему все новые и новые новшества в догматике, обрядовой практике и каноническом праве. Теперь же от лица новоявленных вольнодумцев именно православная церковь обвинялась в забвении святоотеческих преданий. Но самая большая опасность стригольничества заключалась не в конкретных инвективах, а в том, что «лиха беда – начало»: выступлением еретиков был задан вектор попятного движения к «истокам». И если сегодня был поставлен под сомнение авторитет церкви и вселенских соборов, то завтра, при новом всплеске церковных «настроений», могут пошатнуться и авторитеты куда более высокие. Ведь не только отцы церкви расширительно толковали апостолов, но и те не избежали разномыслия в понимании учения Христа, который, в свою очередь, отнюдь не буквально следовал заповедям ветхозаветных патриархов, пророков и мудрецов.

Такие условия созрели в середине XV столетия, что было связано с нарастанием эсхатологических настроений. В 1453 году турками был взят Константинополь, который, как считалось, находится под божественным покровительством и падет лишь накануне светопреставления, а в 1492 году должна была истечь седьмая тысяча лет от сотворения мира, то есть срок, который, как полагали, изначально отмерен дольнему миру. Ведь сказано апостолом Петром, что «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3: 8), а коль этот мир сотворен был за семь дней, то, значит, столько же тысячелетий суждено ему и просуществовать. Это утверждение составляло «теоретическую основу» всей календарной системы Древней Руси, что нашло отражение в особом типе руководств по хронологии – так называемых «семитысячниках» – текстах, содержащих сведения о числе месяцев, недель, дней, часов, высокосных лет, индиктов, солнечных и лунных кругов в семь тысяч лет<sup>56</sup>.

Следуя данному убеждению, пасхальные таблицы на Руси рассчитывали только до 7000 года, а напротив этой апокалиптической даты помещали, как правило, помету: «Зде страх, зде беда, зде скорбь немала»<sup>57</sup>. Заметим, что в этих словах, вышедших из-под пера церковника-ортодокса, в переживании предчувствия близящегося светопреставления на первый план выступает не радость скорого торжества Божественной справедливости, а страх и скорбь. Даже истово верующему православному христианину было нелегко примириться с мыслью о неизбежности скорого конца. Но были ведь и те, в чьем сознании уже поселился червь сомнения, кто уже склонен был апеллировать не только (а порой – и не столько) к вере, авторитету, но и к разуму. Конечно, и им не так просто было отвергнуть то, что казалось неотъемлемой частью апостольского предания (хотя в действительности было результатом некорректной интерпретации). И в этой нелегкой ситуации выбора присутствие ученых иудеев в свите князя Михаила Олельковича сыграло роль внешнего импульса, последнего недостающего звена в цепи предпосылок появления новой (а фактически, наоборот, старой, ветхозаветной) ереси.

Быть может, это даже и не было миссионерством в строгом смысле этого слова, то есть не Схария был инициатором диалога. Коль скоро Иван III, будучи в Новгороде в 1488 году, лично общался со священниками Алексеем и Денисом, а потом, как сообщает Иосиф Волоцкий, взял их «на протопопство» в главные соборы Кремля – Успенский и Архангельский<sup>58</sup>, то эти священники явно принадлежали к верхушке новгородского белого духовенства и имели доступ в высшие политические сферы города. Общаясь с князем Михаилом Олельковичем и его приближенными, кто-то из них мог сам обратиться к ученым иудеям за разъяснениями по

---

<sup>56</sup> Симонов Р.А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии – «семитысячники» // Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. 12. С. 109–112.

<sup>57</sup> Никитский А. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 156.

<sup>58</sup> Волоцкий И. Указ. соч. С. 51.

календарному вопросу, поскольку на Руси было известно (через посредство караимов) о расхождении в несколько веков между иудейским и христианским летосчислением. Таким образом, изначально амбивалентная трактовка «жидовства» обернулась иной, подразумеваемой, но до того не актуализированной гранью: хоть, с одной стороны, оно «христоробно», а с другой-то – хоть и «отреченная», но *мудрость*!

Тот факт, что именно эсхатологическая проблема сыграла роль последнего звена в цепи предпосылок русско-иудейского религиозного диалога, подтверждается торжествующим тоном суждений еретиков о несбывшемся светопреставлении: «Ныне семь тысящ прошло, а конца несть: ино святии деи отцы солгали»<sup>59</sup>.

Несмотря на все старания волоцкого игумена и его последователей-иосифлян, ересь, пустившую глубокие корни в интеллектуальной элите Новгорода и Москвы, удалось сокрушить не сразу. Лишь после собора 1503 года сбылась заветная мечта архиепископа Геннадия и на Руси впервые со времен ее крещения запылали костры «аутодафе». Тем не менее полностью искоренить ересь не удалось. По мнению историков, книжность еретиков «продолжала свое существование в виде единого комплекса и находила себе аудиторию среди русских ученых книжников 2-й половины XVI в.»<sup>60</sup>. Перечень этих еретических текстов отражен в списке отреченных книг Стоглавого собора 1551 года, а непосредственное их влияние обнаруживается в творчестве псковского книжника XVI века Ивана Рыкова. Наконец, уже на рубеже XVII–XVIII веков это течение возрождается в виде секты субботников, очаги которой сохраняются и до наших дней.

---

<sup>59</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Указ. соч. С. 395.

<sup>60</sup> Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси жидовствующих // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Вып. 1. XI–XVI вв. С. 429.

## Пол Бушкович

# Православная церковь и русское национальное самосознание XVI – XVII веков

История национального самосознания в России во многом отличается от опыта народов и государств Западной и, отчасти, Восточной Европы. Эти отличия особенно заметны, когда речь идет о периоде с середины XV века до Петровской эпохи. Вообще в Европе национальное самосознание складывалось из нескольких компонентов: чувства общности территории, народности, государственности (в большинстве случаев – династической) и в некоторых странах – веры (в значении конфессиональной принадлежности). Так, в Испании король имел под своей властью Нидерланды, южную Италию и Франш-Конте, а сама Испания состояла из Кастилии, Наварры, Валенсии, Арагона и Каталонии – каждый регион со своим языком, местными законами и часто – с местными кортесами. В такой ситуации монархия и католичество неизбежно должны были составить ядро национального сознания. В более монолитной Франции, где иноязычных провинций (Бретань, Фландрия, Беарн) было меньше, сильно развитый провинциальный патриотизм также породил представление о том, что Франция – это государство определенной династии, потомков Капетингов. Ренессанс повсеместно возбудил интерес к изучению первобытного состояния разных народностей и тем самым уменьшил в самосознании удельный вес государственного элемента в пользу народности, но не уничтожил его. В некоторых странах Реформация выдвинула религию на центральное место (Голландия) или укрепила ее значение (вновь Испания) в народном самосознании.

Структурно русское национальное самосознание отличалось от сознания западноевропейских народов относительной слабостью роли народности и территории. Конечно, русские знали, кто они и где живут, но когда писали о своей стране, то описывали главным образом подвиги благочестивых православных монархов. Национальная концепция русских была преимущественно династической, но сформировавшейся под влиянием учения Православной церкви.

На протяжении полутора столетий историки практически единодушно считали и продолжают считать Православную церковь оплотом и чуть ли не главным создателем русского национального самосознания. То, что в XVI–XVII веках русские считали православие важнейшим признаком их национальности, безусловно, правильно. Другой вопрос – каково было влияние церкви и ее учения на развитие концепции (или концепций) «русскости» в то время. Россия XVI–XVII веков была единственной независимой православной страной, отличаясь не только от балканских стран, находившихся под властью Османской империи, но и от православных «русинов» Великого княжества Литовского. Греки, румыны и русины сумели сохранить свои церкви и монастыри, некоторые традиции церковной культуры тоже сохранялись и даже развивались, но все же исторический центр православия – не только культуры, но истинной веры – перестал существовать. Как и следовало ожидать, русские выдвинули этот факт в центр своего группового самосознания, но в каких формах?

Долгое время историки утверждали, что после падения Константинополя в России укоренилось представление об исключительности православия русских, отличавшегося от православия греков, находившихся под властью Оттоманов, и православия русинов Великого княжества Литовского<sup>61</sup>. По этой схеме, русские до патриаршества Никона якобы игнорировали

---

<sup>61</sup> Такая точка зрения окончательно утвердилась только к концу XIX в.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 464–465, 765–766; Кантеев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914 (1-е изд.: М., 1885). Раньше митрополит Макарий считал, что в XVI в. русские уже не сомне-



своих православных собратьев, давая милостыню греческим монастырям и церквям, но избегая серьезных духовных контактов с ними. На Руси с сомнением воспринимали чистоту веры православных выходцев из Великого княжества Литовского и заставляли их перекрещиваться. Деятельность таких известных личностей, как, скажем, Максим Грек, изображалась как яркий, но нетипичный эпизод.

Исследования последних лет во многом пересмотрели эту точку зрения, явно отражавшую государственно-церковную политическую идеологию России XIX века, созвучную некоторым идейным течениям того времени, таким как славянофильство и панславизм, враждебно смотревшим на тогдашнюю политику Греции и греческой церкви на Балканах (вопрос о болгарском экзархате и т.п.). Историки показали, что православная церковь России на протяжении всего периода с 1453 года до XVIII века сохраняла связи и с литовской Русью, и с балканскими народами (главным образом, греками) и способствовала формированию представлений об участии России в международном сообществе православных христиан.

Главным аргументом в пользу идеи исключительной чистоты православия в России являлась пресловутая теория «Москва – Третий Рим», созданная псковским монахом Филофеем в 1520-х годах. Филофей доказывал, что греки отпали от православия (второй Рим «пал», как и первый) и только Москва еще держится правой веры, хотя грехи русских уже представляют собой серьезную угрозу. Сочинения Филофея стали известны науке уже в 1861–1863 годах, но исторический момент не был подходящим: С.М. Соловьев посвятил Филофею только маленькое замечание и передал знаменитое изречение («Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не бытии») без всякого комментария. Митрополит Макарий тоже не нашел ничего особенно важного в сочинениях псковского монаха<sup>62</sup>. Только в 1880-х М.В. Дьяконов и Н.Ф. Каптерев в своих работах обратили внимание на концепцию «Третьего Рима», и она стала быстро распространяться среди более широкой публики<sup>63</sup>. Владимир Соловьев упоминает ее в своих стихах:

Судьбою павшей Византии  
Мы научиться не хотим,  
И все твердят льстецы России:  
Ты – третий Рим, ты – третий Рим...  
(«Панмонголизм», 1894, опубли. 1905)

По стихам Соловьева видно, что людей Серебряного века привлекала не столько «национальная» сторона учения, сколько скрытые в нем апокалиптические предсказания.

Первое научное исследование посланий Филофея проделал киевский ученый В. Малинин в работах 1882–1901 годов. Он разыскал все известные тогда рукописи сочинений Филофея, опубликовал их и подробно проанализировал. Перед читателем предстал образ интересного и страстного писателя XVI века, но вопрос о его влиянии на современников с самого первого момента оказался спорным. Сам Малинин признал, что учение Филофея, «теория исторического призвания русского государства», «явля[ла]сь совершенно исключительною», но потом провозгласил, что «она так верно воспроизводила общий смысл эпохи, так точно угадывала настроение современников, что... вошла в государственные акты». Подтверждения последнего высказывания, между прочим, Малинин не предложил, и сто лет разысканий в архивах и библиотеках ничего не обнаружили, кроме грамоты 1589 года. Некоторые намеки

---

вались в православии греков. См.: Макарий. История русской церкви. М., 1996. Т. 4. Ч. 2. С. 169–170.

<sup>62</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М.; Л., 1960. Т. 3. С. 351; Макарий. Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. С. 409–411.

<sup>63</sup> Дьяконов М. Власть московских государей: Очерки по истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889. С. 68; Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С. 8–10, 383–454. См.: Ситицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 13–35.

на теорию были обнаружены в неофициальных документах: запись в Псалтыри Д. Годунова, вставка в одну позднюю редакцию «Повести о белом клобуке» (конец XVI века), еще одна подобная, тоже поздняя, вставка в «Казанскую историю». Единственным официальным актом, содержащим отсылки к «Третьему Риму», является Соборная грамота 1589 года о поставлении митрополита Иова на патриаршество. Но здесь сказано, что «ветхий (= первый) Рим падеся Аполинариевою ересью, второй же Рим, иже есть Константинополь, агарянскими внуки от безбожных турок обладаемъ... великое Российское царствие, третей Рим, благочестием всехъ превзыде...». В настоящем контексте выражение «Третий Рим» не связано с учением Филофея. Согласно грамоте, Второй Рим не пал, а «обладаем» турками, значит, православие греков еще сохраняется, что было совершенно логично, иначе греческие патриархи не могли бы поставить московского митрополита на патриаршество. Как правильно указала Сеницына, эсхатология в грамоте совсем отсутствует. Можно добавить, что «Третий Рим» фактически стал почетным эпитетом без отсылок к теории Филофея. Поэтому неудивительно, что и само выражение, и концепция были прочно забыты до появления печатной Кормчей 1653 года. В это время начинается возрождение идеи в работах Никиты Добрынина («Пустосвята»), Никанора и других старообрядцев. Их оппоненты не разделяли интерес к Филофею и тема оказалась за пределами главных течений русской культуры на целых два столетия<sup>64</sup>.

Ввиду почти полного отсутствия следов учения Филофея в памятниках русской культуры XVI–XVII веков, почти все западные русисты и многие русские историки (в отличие от русских литературоведов) не склонны придавать теории Третьего Рима центральное значение в истории русского национального самосознания того времени. В этом они опираются на указания Я.С. Лурье сорокалетней давности и на фактические данные, а также, частично, на заключения Н.В. Сеницыной и А.С. Гольдберга. Многие приверженцы исключительной важности теории передают ее в версии 1589 года, то есть без апокалиптического момента, центрального для Филофея<sup>65</sup>. К тому же русские искусствоведы и историки на Западе нашли в письменности и живописи другой вариант христианского понимания места России в мировой истории – концепция «Россия – новый Израиль» или «Москва – новый Иерусалим»<sup>66</sup>.

Уже Киевская Русь понималась иногда как новый христианский Израиль (митрополит Иларион), но Московскую Русь постоянно и систематически отождествляли с ветхозаветным царством избранного народа. Впервые словосочетание «новый Израиль» встречается в известном послании Вассиана Рыло, архиепископа ростовского, к Ивану III накануне стояния на Угре. Эпитет можно найти также в Степенной книге в связи с завоеванием Смоленска и Казани, во «Временнике» Ивана Тимофеева. Параллели между Россией и древним Израилем появляются в «Житии царя Федора Ивановича» от патриарха Иова, в Новом летописце (об избрании Михаила Федоровича царем). Начиная с 1547 года образ Нового Израиля занял свое место

<sup>64</sup> Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 383; Сеницына Н.В. Указ. соч. С. 294–323; Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. № 3–4. P. 358–363; Poe M. Moscow the Third Rome: the Origins and Transformation of a “Pivotal Moment” // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2001. Bd. 49. Heft 3. S. 413–429; Kömpfer F. Die Lehre vom Dritten Rom, pivotal Moment, historiographische Folklore // Ibid. P. 430–441; Кореньевский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва – Третий Рим»? // Ab Imperio. 2001. №. 1–2. С. 87–124.

<sup>65</sup> Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца VI – начала XVI века. Москва–Ленинград, 1960. С. 484–487; Гольдберг А.С. Идея Москва – Третий Рим в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. 1975. Т. 30. С. 139–149. К чести Н.В. Сеницыной надо отметить явную тенденцию в книге 1998 г. ограничиваться лишь конкретными текстами, тем самым подчеркивая узость круга возможного влияния псковского монаха, что иногда противоречит ее же общим заключениям. Этим книга положительно отличается от многих постсоветских исторических и литературоведческих работ, где каждый намек на Византию в древнерусском тексте провозглашается полным воплощением учения Филофея о Третьем Риме. Попытка Кореньевского оспаривать факт осуждения греков Филофеем малоубедительна.

<sup>66</sup> Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1995. Bd. 50. S. 297–308; Rowland D.B. Moscow – the Third Rome or the New Israel // Russian Review. 1996. Vol. 55. P. 591–614; Баталов А., Лидов А. Иерусалим в русской культуре. М., 1994; Баталов А. Московское каменное зодчество конца XVI века. М., 1996.

в чине венчания русских царей. На стенах Золотой палаты Кремлевского дворца изображали Иисуса Навина и завоевание «земли ханаанской», а не историю Византии и ее императоров. В конце XVI века Борис Годунов запланировал новое градоустройство Москвы по образцу Иерусалима, а не Царьграда<sup>67</sup>. С 1550-х до 1690-х годов самым значительным обрядом при царском дворе был обряд шествия патриарха на ослати в Вербное воскресенье. До 1656 года шествие шло из Успенского собора до собора Покрова на рву (Василия Блаженного), точнее, до его придела, посвященного Входу в Иерусалим. Патриарх Никон изменил порядок шествия, открывая его у Лобного места и доходя до Успенского собора. Оба варианта подчеркивали восприятие Москвы как Нового Иерусалима<sup>68</sup>.

История древнего Израиля была знакома всем русским по стенописи в храмах, иконописи, Псалтыри и другим текстам. Роулэнд совершенно правильно отметил, что этот образ по сути своей не мог включить в себя имперскую идею. Библейский Израиль изображался как маленькое государство, совокупность родов и племен со своими царями, вечно в борьбе с могущественными и безбожными империями – Египтом, Ассирией, Вавилоном, наследниками Александра Македонского. Единственная опора евреев – сам Господь Бог Саваоф, конечно, был самым сильным союзником, но лишь при условии сохранения евреями веры в Него в первоизданной чистоте<sup>69</sup>. Отсюда непрекращающаяся похвала совершенного благочестия русских – избранного Богом народа, и равно постоянные обличения несоблюдения русскими обрядов и заповедей. Ассоциация России и древнего Израиля в политическом плане облегчалась славянским переводом титула древнееврейских правителей (*мелех*) словом «царь». История древнего Израиля вращалась вокруг дома царя Давида, в истории России ту же роль играли Рюриковичи<sup>70</sup>.

Новый элемент в самосознании, связанный с династией, пришел не из Ветхого Завета, но как часть новых генеалогических легенд. Как известно, в 1510–1520-х годах непризнанный митрополит киевский Спиридон-Савва создал (или в первый раз зафиксировал) легенду о происхождении русских великих князей от римского императора Августа, в то же самое время утверждая, что регалии великого князя Владимир Мономах получил от византийского императора. В отличие от теории «Москва – Третий Рим», эта легенда широко использовалась русскими книжниками. Она перешла в Воскресенскую летопись, Степенную книгу, Государево родословие, ее включили в чин венчания Ивана IV. Эта легенда превращала Рюриковичей – местных князей на северо-восточной окраине Европы – в потомков самых великих царей; они становились равными по «чести и славе» императорам Священно-римской империи, османским султанам и татарским ханам и родовитее польского короля. Титул царя не означал нового обоснования территориальных претензий. В конфликтах и войнах Ивана III и Василия III с Литвой московские князья обосновывали свои претензии тем, что литовские земли являлись их наследством – «вотчиной». Иван Грозный тоже объявил Казань и Ливонию своей вотчиной. Нововведение заключалось в том, что после 1553 года русские дипломаты цитировали легенду

---

<sup>67</sup> Raba J. Op. cit. P. 301–305; Rowland D.B. Op. cit. P. 601–609; Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV: Работы в Московском Кремле 40–70-х годов XVI в. М., 1972. С. 59–68, 194–196; Баталов А. Указ. соч. С. 249–289; ПСРЛ. Т. 21 (Степенная книга). С. 107, 168, 563, 590 (Смоленск), 644 (Казань); ПСРЛ. Т. 14 (Житие Федора). С. 11–13, 17 (Новый летописец), 129; Временник Ивана Тимофеева / Подгот. О.А. Державина. М.; Л., 1951. С. 10, 78–80; Флайер М. К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство: Русское искусство позднего Средневековья, XVI век. СПб., 2003. С. 178–187.

<sup>68</sup> Crumme R.O. Court Spectacles in Seventeenth Century Russia: Illusion and Reality // Essays in Honor of A.A. Zimin / Ed. by Daniel Clarke Waugh. Columbus, Ohio, 1985. P. 130–158; Flier M.S. Breaking the Code: the Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual // Medieval Russian Culture / Ed. by Michael S. Flier and Daniel Rowlands. Berkeley; Los Angeles; London, 1994. Vol. 2 (= California Slavic Studies, Vol. 19). P. 213–242; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России. М., 1998. С. 440–461.

<sup>69</sup> Rowland D.B. Op. cit. P. 598, 613.

<sup>70</sup> Ibid P. 597; ср.: Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 35–37.

как аргумент в пользу признания царского титула<sup>71</sup>. Ни один из царей не постарался оправдать завоевания верховным суверенитетом императора-царя. После 1547 года цари усиленно добивались признания нового титула, но в дипломатии и в войнах представляли себя то как обиженных вотчинников, то как правителей «Нового Израиля», сражающихся за православие против неверных<sup>72</sup>.

Такое понимание места России в мире не менялось до середины XVII века. Тема «Россия – Новый Израиль» встречалась в письменных источниках вплоть до 1680-х годов, а шествие на осляти в Вербное воскресенье сохраняло свой статус среди придворных обрядов до конца века. В первой половине века эта тема начинает исчезать из исторических сочинений – из авторов рассказов о Смутном времени только Тимофеев часто упоминает ее. Историков Смуты занимала проблема поведения царя, особенно отклонения от линии хороших и боголюбивых царей в результате достижения царской власти Борисом Годуновым. Палицын и другие авторы охотно изображали перипетии войны с безбожными «литовцами», но избегали широких заключений о месте России в мире и молили Бога за успех царя Михаила в борьбе с «латынскими и мусульманами». Зато в духовной письменности тема «Нового Израиля» встречается постоянно, но в новой, уже чисто религиозной окраске. Не только следы концепции, но развернутое ее изложение обнаруживается в сочинениях Ивана Наседки, Антония Подольского и других писателей. Их видение теории «Москва – Новый Иерусалим» подчеркивает правоту русского православия по отношению к протестантам и католикам и в то же самое время обосновывает новые частые контакты с греками и русинами Польско-Литовского государства. Контакты с греками участились после 1589 года, а как раз после Смуты последовали первые попытки исправления церковных книг на основе греческих текстов под руководством архимандрита Троице-Сергиевского монастыря Дионисия Зобнинского. Книги доставили массовым порядком из православных центров Украины и Белоруссии, где киевская митрополия уже создала свою собственную концепцию «Киев – Новый Иерусалим». Надо сказать, что патриарх Филарет относился к русинам и их сочинениям двойственно: он требовал повторного крещения выходцев из Литвы и даже запрещал ввоз книг оттуда, но церковные полемисты, пишущие под присмотром патриарха, широко использовали литовские рукописи и печатные книги. Литовские книги появились в большом количестве в монастырских библиотеках<sup>73</sup>. Так учение «Москва – Новый Иерусалим» эволюционировало от общей идеи о православной России в борьбе с неверными народами и инославными доктринами до более узкого утверждения ортодоксальности русской церкви.

Появление нового учения сопровождалось изменением отношения к нерусским православным народам. Освящение греком Феофаном Филарета как московского патриарха и последующие обращения к восточным патриархам по вопросам обрядности сделали невозможным огульное осуждение чистоты веры православных греков. Попытки русской церкви выступать в качестве патрона православных украинцев и белорусов тоже создавали препятствия для провозглашения исключительной правоты русского благочестия. Русская православная церковь и Россия все более мыслились как центр и оплот православия в международном масштабе, а не

---

<sup>71</sup> Дмитриева П.П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 110–151.

<sup>72</sup> Bogatyrev S. Battle for the Divine Sophia? Ivan IV's Campaigns for Polotsk and Novgorod // *The Military and Society in Russia 1450-1917* / Ed. by Eric Lohr and Marshall Poe. Leiden-Boston-Köln, 2002. P. 325–364; Pelenski J. *Russia and Kazan': Conquest and Imperial Ideology 1438–1560's*. Paris, 1974. Пеленьский правильно указал на использование русскими правителями идеи «вотчины», восходящей к киевским временам, для обоснования завоеваний, но он охарактеризовал ее как «имперскую идеологию». Это неточно. Может быть, «империя» начиналась с завоевания Казани, но это было фактическим результатом победы (в зависимости от того, что понимается под «империей»), а не проявлением «имперской идеологии». См. также: Kämpfer F. *Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie* // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1969. Bd. 14. S. 7–161.

<sup>73</sup> Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 59–60, 87–102; Bushkovitch P. *Religion and Society in Russia: the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. N.Y.; Oxford, 1992. P. 128–149; Державина О.А., Колосова Е.В. Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 101–102, 238–239.

как изолированная крепость, осажденная неверными. Новое понимание роли России проявилось в 1650-х годах, во время патриаршества Никона. Сама правка церковных книг предполагала оживленные связи с греческим Востоком, и именно в 1649 году первая партия киевских ученых монахов пришла в Москву. Такое отношение к грекам, конечно, делало невозможной идею Третьего Рима, наследника уже «павших» ромеев, но хорошо сосуществовало с концепцией «Россия – Новый Израиль», особенно в ее богословском варианте. Недаром в эти годы Никон строит новый крупный монастырь на Истре – Новый Иерусалим.

Вместе с греческим и украинским клиром в Россию пришли посланники восставшего украинского казачества, настоятельно просившие помощи и готовые за нее пойти «под высокую руку» царя всея Руси. Наконец весной–летом 1653 года царь Алексей, скорее всего под влиянием Никона, согласился на эти просьбы и послал своего уполномоченного для обсуждения вопроса. Осенью того же года он созвал Земский собор, чтобы объяснить перемену политики, ориентировавшейся со времени окончания Смоленской войны на мир и даже некоторое сотрудничество с Польшей. Собор, конечно, поддержал предложения царя.

Так началась война, продолжавшаяся тринадцать лет и принесшая России победы и поражения на поле битвы. Россия вернула себе Смоленскую землю и включила в свой состав Гетманскую Украину – православную территорию с общими с Россией историческими корнями, но с полупольским-полуказацким политическим устройством и с типичной для католической периферии Европы культурой, построенной на православной основе. Историки двух последних веков оценивали эту войну как войну за Украину и Белоруссию («Западную Русь») или за «воссоединение» Украины с Россией. Царь Алексей и патриарх Никон считали иначе. 1 октября 1653 года на Земском соборе было официально принято решение объявить войну и принять войско запорожское под высокую руку царя Алексея. Длинное объяснение мотивов этого решения представляло собой несколько страниц, на которых перечислялись случаи нарушения польским королем договора с царем, особенно поступки против чести царя и гонения на православие на Украине и в Литве. О «вотчине» русского государя – киевском наследии, и тем более о единстве восточных славян, не было сказано ни одного слова. Война шла за честь царя и за веру<sup>74</sup>. Решение собора не было агитационным документом, предназначенным для несуществовавшей тогда «публики», – оно служило действительным основанием для дипломатии, включая отношения с гетманом. 6 января 1654 года ближний боярин В.В. Бутурлин с товарищами пришли в Переяславль и встретились с Хмельницким и войсковым писарем Иваном Выговским. Последние приветствовали русских речью:

Милость де Божия над нами, якоже древле при великом князе Владимире, так же и ныне сродник их, великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всеа Руси самодержец, призрил на свою государеву отчину Киев и на всю Малую Русь милостью своею.

Через два дня после начала переговоров было достигнуто первое соглашение. Бутурлин передал Хмельницкому знамя и тоже произнес речь, где посланник обещал помощь царя в борьбе за веру. Царь пойдет по пути князя Владимира, который утвердил христианство на Руси:

Поразумевает же и се благоверный государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всеа Руси самодержец, яко всемилостивый Бог, хотяй воздвигнути рог христианский и сию землю, скипетр благоверного государя нашего, его царского величества, якоже во времена благоверного царя Владимира и прочих его наследников бысть тако, и ныне чрез ваше тщание соединити.

---

<sup>74</sup> Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России (далее АЮЗР). СПб., 1878. Т. 10. С. 3–20.

Бутурлин, конечно, приблизительно знал историю Киевской Руси, но Владимира он упоминает лишь в контексте «воздвижения рога христианского». Опять ни одного слова о вотчине, несмотря на речь Хмельницкого и Выговского двумя днями ранее. Русские настаивали на понимании войны как борьбы за православие. Подобно Ивану Грозному столетием ранее, они также вдохновлялись примером Владимира, но, в отличие от Грозного, не считали московского царя наследником его владений<sup>75</sup>.

Позицию украинцев выразил в своих торжественных стихах 1650–1660-х годов Симеон Полоцкий. В «Метрах», написанных как приветствие царя Алексея при его входе в Полоцк 5 июля 1656 года, он писал, что Алексей «от Владимира наследне царствует / Всю дедичным Русь правом обыймует». Немного позже он восклицает:

Се мы Израил Нового Завета  
през многа лета  
В нуждах шествуем. Ты вож Богом данный,  
Иди на враги за вси христианы.

Тот же образ встречается в его стихах 1667 года, приветствующих новоизбранного патриарха Иоасафа<sup>76</sup>.

Итак, в первое время война с Польшей не принесла изменений в русском национальном сознании, которое продолжало вращаться вокруг идеи благоверного царя, покровителя православных во всем мире, идеи династическо-религиозной. Когда война подходила к концу и контакты русского двора с киевскими учеными монахами стали чаще и теснее, новые концепции «национального» стали медленно проникать в Россию.

Новые идеи появились одновременно с заключением мира. 1 сентября 1667 года, когда по традиции провозглашали царевича (Алексея Алексеевича, умер 17 января 1670 года) наследником престола, Симеон Полоцкий отметил событие написанием обширной поэмы под названием «Орел Российский». В стихах, с типичной для эстетики барокко фантазией и педантичностью, он развил образ орла, летающего над миром и человечеством, – символ мудрости, света и победы. В поэме русский царь выступает больше всего как борец против неверных, почти во всех случаях – турок. Хотя царь Алексей один раз сравнивается с царем Соломоном, в целом ветхозаветные метафоры отсутствуют. Россия выступает только как земля благоверного царя точно так же, как в решении собора 1653 года. Но это не все. Симеон добавляет еще один момент, новый для русских, когда восклицает: «Ликуй, Россия, сарматское племя!» Этими словами Симеон привносит в русскую культуру польское учение о древних сарматах как предках славян<sup>77</sup>. Сарматская тема принесла с собой не только экзотическое для русских название античного племени, но совершенно новый «этнический» момент. Наряду с русским православием, царем и династией, правящей определенной территорией, Симеон вводит «нацию» славян и их предков. На основе киевского православия сформировалось уже светское понятие.

Симеон Полоцкий был важной фигурой при дворе, имел патронов среди бояр (Богдан Хитрово) и элиты церкви. К более широкой публике обращался Иннокентий Гизель, которому обычно приписывают киевский «Синописис» 1674 года – первую историю восточных славян

---

<sup>75</sup> АЮЗР. Т. 10. С. 216, 229–230.

<sup>76</sup> Полоцкий С. Вирши. Минск, 1990. С. 29, 31, 72.

<sup>77</sup> Полоцкий С. Орел Российский / Под ред. Н.А. Смирнова // Общество любителей древней письменности. СПб., 1915. Т. 133. С. 11, 23, 29, 37, 39–40, 49–50 (здесь в порядке исключения шведский лев, не турок, боится орла – России), 53–54 (Алексей=Соломон), 60 (цель царя – Константинополь). В польскоязычных стихах Симеона 1656 г. поэт приветствовал Алексея как победителя *wszej sarmackiej strony*, очевидно Польши: Полоцкий С. Вирши. С. 36. См. также: Bushkovitch P. What is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // Culture Nation and Identity: the Ukrainian-Russian Encounter, 1600–1945 / Ed. by Andreas Kappeler, Zenon E. Kohut, Frank E. Sysyn, and Mark von Hagen. Edmonton-Toronto, 2003. P. 150–151.

(а не династии Рюриковичей, как в русской Степенной книге), представленную как история России. «Синописис» вводил в историографию России полный набор ренессансных и барочных легенд о происхождении славян, родоначальником которых являлся шестой сын Яфета – Мосох. Уже в «Повести временных лет» и русских летописях Яфет выступал как родоначальник племен, населяющих Европу, но для Мосоха там места еще не было. Он появляется в польских хрониках и исторических сочинениях в объяснении названия и происхождения московитов. Автор «Синописиса» соединил легенду о Мосохе, теорию сарматского происхождения славян польского историка Стрыковского, летописную историю Руси и династии Рюриковичей, чтобы подчеркнуть общее происхождение и историю восточных славян – «славено-русского народа». Киевский «Синописис» распространился не только на Украине, но и в России, где его переиздавали несколько раз в течение XVIII века, и в нем русский читатель получил вместе с историей династии рассказ о «русском» народе или по крайней мере – о начале и первых шагах этого народа<sup>78</sup>.

Кроме этого нововведения, «Синописис» выдвигал вариант идеи благоверного правителя России. Украинский историк кратко излагал историю Киевской Руси, но очень подробно – события княжения Владимира Святославича и его главнейшее дело – крещение Руси. История «славено-русских» земель после монгольского нашествия служит обрамлением для длинного рассказа о Куликовской битве и прославления Дмитрия Донского. Автор описывает восстание украинских казаков в нескольких строчках, чтобы отметить возвращение Киева «в первое бытие» под властью московского царя, наследника Рюрика и Владимира. Киев является «отчиной» царя Алексея, как называли его Богдан Хмельницкий и Иван Выговский в 1654 году. Наконец «Синописис» уделяет много страниц борьбе благочестивых русских царей против османов, то есть Чигиринской войне<sup>79</sup>.

Православная церковь Украины и ее ученые монахи дали мощный культурный импульс русским и привнесли новые элементы в русское самосознание. В последние десятилетия XVII века старые и новые тенденции еще сосуществовали, часто в одних и тех же текстах. В 1686 году подьячий Новодевичьего монастыря Осип Титов еще раз назвал Россию Новым Израилем. Игнатий Римский-Корсаков, тогда архимандрит Новоспасского монастыря, в обширном «Слове», адресованном русской армии накануне первого крымского похода, следовал Степенной книге в изложении подвигов благоверных правителей России и примеров божественной помощи им от киевских времен. Это – главная идея Римского-Корсакова, но он включил в свой текст и отдельные моменты из других источников. Игнатий проиллюстрировал мужество и благочестие русских князей и царей легендами из «Сказания о князьях владимирских» о получении царского венца из Византии и заимствовал (видимо, из «Синописиса») происхождение России от рассеяния человечества после потопа. Он одним из последних назвал Россию Новым Израилем<sup>80</sup>.

К началу царствования Петра I представление о России как о Новым Израиле сохранялось, как и идея о России как уникальном независимом государстве, где царствовала единственная в мире православная династия – покровитель всех православных и вечный борец против «безбожных». После 1667 года слово «безбожники» стало обозначать мусульман-турок ввиду мирных отношений России с Польшей и Швецией<sup>81</sup>. Расширенное понятие о русском

---

<sup>78</sup> Sinopsis Kiev 1681: Bausteine zur Geschichte der Literature bei den Slaven 17 / Hg. Hans Rothe. Kūln; Wien, 1983. S. 127–128, 164/12v.; *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 1996. С. 25–39.

<sup>79</sup> Sinopsis. P. 189/25–231/46, 281/62–344/103v, 361/112, 365/ 113–395/129.

<sup>80</sup> Памятники общественно-политической мысли в России конца XVIII века: Литературные панегирики / Подгот. А.П. Богданов. М., 1983. Т. 1. С. 105, 155–156, 169; Sinopsis. P. 150/5v.

<sup>81</sup> Когда началась война со Швецией в 1700 г., она не мыслилась как война за православие, хотя Швеция, преследовавшая православных карелов, ижорцев и русских в Ингрии и в бывшем Карельском уезде, давала к тому основания.

народе как части «славено-русского» народа начало проникать в Россию с помощью «Синописа», переизданного в Санкт-Петербурге в 1714 и 1718 годах<sup>82</sup>.

Остается один вопрос: было ли «имперское сознание» составной частью русского национального самосознания до XVIII века? Если признавать доктрину «Третьего Рима» апокалиптическим бредом маргинального провинциального монаха, то единственной концепцией, хотя бы отдаленно напоминающей имперскую, остается концепция царского ранга и чести русского монарха, основанная на легендах «Сказания о князьях владимирских». Мы уже указывали, что там речь идет о приравнивании русского царя к правителям в Стамбуле, Вене и татарских ханствах. Кажется все же, что до конца XVII века имперская идея в России отсутствует. Некоторые современные историки указывают на принятие титула «императора» Петром I в 1721 году как на начало Российской империи, но Рейнхард Виттрам и поддерживающие его историки давно доказали, что это недоразумение. Петр I принял новый титул как раз для того, чтобы утвердить равенство России и ее правителя «по рангу и чести» с Габсбургами – западными императорами. В Вене прекрасно это понимали и шумно протестовали<sup>83</sup>. Словосочетание «(Все)российская империя» появилось сразу после 1721 года, но понадобился целый век, чтобы оно приобрело современное звучание (империя – большое, обычно многонациональное государство с разделением на метрополию и периферию)<sup>84</sup>. До этого «империя» сохраняла свое архаичное значение государства императора – монарха, стоящего выше королей. В указе 1721 года Петр I предложил новую, европейскую интерпретацию старого титула царя – перевод термина для иностранцев и русских новой формации. Другое дело, что его завоевания фактически продвинули Россию еще больше в сторону империи. Как и раньше, теория не поспевала за действительностью.

Первый шаг в направлении к империи сделал Иван IV в 1553–1558 годах, когда он покорил Казань и Астрахань. Вторым шагом была успешная экспедиция атамана Ермака в Сибирь. Эти события, однако, мало влияли на русское национальное самосознание XVI века, которое в основе своей оставалось религиозным. Завоевание Поволжья изображалось в летописях и посланиях митрополита как еще одна война Нового Израиля против безбожных агарян. Новые территории появились в царском титуле, стало обычным упоминать «государства» или «царства» русского царя – Московское, Казанское, Сибирское, тем самым подчеркивая составной характер русского государства. Русские никогда не воспринимали византийской идеи мировой православной империи. Они относились к грекам как к православным, оказавшимся в неволе после падения Царьграда в результате тяжких грехов византийских императоров, но не как к погибшим вследствие метафизического падения Рима (как это утверждали толкователи пророка Даниила).

Первые предпосылки имперского самосознания возникли после победоносной войны с Польшей 1654–1667 годов. Несмотря на действительную автономию Гетманской Украины после Переяславского договора, для России договор означал третий и важный шаг на пути к империи. Договор сделал страну еще более многонациональной, но также политически гетерогенной. Она вступила в ряды тех европейских государств раннего Нового времени, которые можно назвать *composite states* (сложносоставные государства). Приобретение Петром I Ливонии, Эстляндии и Выборгского округа еще более усложнило политическое устройство России вплоть до 1780-х годов.

---

<sup>82</sup> Sinopsis. P. 126. Еще один случай влияния Синописа: [Манкиев А.И.] Ядро Российской истории. СПб., 1770. С. 1–12.

<sup>83</sup> Переговоры с венским двором об императорском титуле начались уже в 1710–1711 гг.: Wittram R. Peter I Czar und Kaiser. Göttingen, 1964. Bd. 2. S. 250–252, 462–474.

<sup>84</sup> Раньше Шафиров употреблял слова «всероссийский император», но, чтобы обозначить Россию, писал «российское государство»: [Шафиров П.П.] Рассуждение, какие законные причины... Петр Первый... к начатию войны... имел. СПб., 1717. Напр., «Дедикация», с. 1–10.



На этот раз рост территории и международного значения страны быстро сказался на самосознании русских. Уже в 1670-х годах архимандрит Макарьевского Желтоводского монастыря Тихон составил новую (Латухинскую) редакцию Степенной книги, используя среди других сочинений киевский «Синописис» и снабдив ее стихотворным предисловием. Там он дал краткое содержание работы:

Царства российского зачало,  
еще и Киева начало,  
Но и о Казани сказася,  
о Сибири не умолчася;  
Егда же сам Бог благоволил,  
множество сих царств соединил  
В едино царство Московское,  
рекомое Всероссийское<sup>85</sup>.

В этих стихах, может быть, в первый раз русский автор благодарил Бога и хвалил свою родину не за верность православию или за успех в борьбе против неверных, но буквально за расширение границ. Тот же момент, наряду со всеми другими мотивами, традиционными и новыми, встречается в Слове 1686 года Игнатия Римского-Корсакова:

И такожде и в наши лета, с Божиею помощию наипаче распространи царство свое Российское, и расточенные отчины царствия Российскаго храбрством и подвигом своим собра воедино благочестивый и самодержавный великий государь наш пресветлый, царь и великий князь Алексей Михайлович.

Именно этим царь спас Малую и Белую Русь от «прелести латынской» – здесь мы встречаем традиционный мотив вместе с новым. Особенно важно, что эта более или менее «имперская» нота наблюдается не в работах светских писателей или маргинальных и малоизвестных монахов. Оба архимандрита возглавляли обители, давно связанные с семейством Романовых<sup>86</sup>.

На фоне таких высказываний 1670–1680-х годов нас не должен удивить девиз на гравюре 1697 года, помещенный между двумя колоннами и аллегорически изображающий взятие Азова: *Plus ultra rosseanum* (Дале и боле российское). Это намек на девиз (*Plus oultre* – Между колоннами) знаменитого Карла V, действительно всемирного монарха, владевшего Испанией с Нидерландами и Южной Италией вместе со Священной Римской империей и Новым Светом. Колонны – это Геркулесовы столпы, по античной традиции находящиеся у западного пролива в Средиземное море, которые указали испанцам путь к западу, к новым странам и завоеваниям. В аллегории Азов имеет тот же смысл<sup>87</sup>. Так что гордились только размерами и военной славой России, а не положением «метрополии», господствующей над периферией.

Накануне «метаморфозиса» России (слова Шафирова) национальное самосознание русских, по крайней мере русской элиты, состояло из трех элементов. Первый элемент – представление о России как о государстве православном, находящемся под властью исключительно благочестивых и боголюбивых царей. Это представление более династическое, чем государ-

---

<sup>85</sup> Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Ред. А.М. Панченко. Л., 1970. С. 178.

<sup>86</sup> Новоспасский монастырь служил усыпальницей Романовых. Желтоводский монастырь был обновлен в 1620-х гг. под покровительством патриарха Филарета. Род Вонифатьевых – семейство духовника царя Алексея, известного Стефана – был записан в синодике монастыря: *Понырко Н.В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69; *Лобачев С.В.* К вопросу о ранней биографии патриарха Никона // Средневековая Русь: Сб. науч. статей к 65-летию со дня рождения профессора Р.Г. Скрынникова. СПб., 1995. С.56–58.

<sup>87</sup> *Богословский М.М.* Петр I: Материалы для биографии. М., 1940–1948. Т. 1–5; *Yates F. A.* Astraea: the Imperial Theme in the Sixteenth Century. London, 1985. P. 54, 56–58.

ственное. Среди простого народа оно оставалось доминирующим и, наверное, единственным способом понимания России долгое время после Петра I.

С помощью киевских монахов элита «пристроила» к этой базовой структуре второй элемент – идею славено-российского народа, единого народа, состоявшего из русинов и москвитов. Третий и совсем новый элемент, появившийся только в 1670–1680-х годах, можно назвать имперским чувством, гордостью за новую, сильную, огромную Россию, достигшую в это время новой мощи. Все три элемента, даже два последних, выросли на почве православия, в среде клира. Петровское время принесло новые понятия о культуре, человеке, государстве, и на их основе русское национальное самосознание неизбежно менялось. Как и что именно менялось – вопросы для новых исследований.

## **Людмила Шарипова**

### **Еще о «человеке многих миров»: Петр Могила – традиционалист, реформатор, оппортунист**

Наилучшая характеристика личности Петра Могила, выдающегося религиозного и культурного деятеля первой половины XVII века, посредством лишь нескольких слов удачно вписывающая его в культурный контекст эпохи барокко, дана в статье американского ученого украинского происхождения Игоря Шевченко, назвавшего Могила «человеком многих миров»<sup>88</sup>. Ценность этой барочной метафоры – в ее многоплановости: Петр Могила принадлежал не только православной, но и католической религиозной культуре; не только польской политической нации, но и рутенскому полиэтническому сообществу в составе Польско-Литовского государства; не только Рутении как территориально-культурному ареалу, но и русской культуре в широчайшем смысле<sup>89</sup>; не только XVII веку, но и XVI, и XVIII векам. Объяснюсь: биография личности калибра Могила самодостаточна как предмет исторического исследования. Однако ее проецирование на более широкий культурно-исторический контекст позволяет делать далеко идущие выводы о путях формирования позднейших, в том числе и российских имперских, традиций. Приведу лишь несколько конкретных примеров. Завещав свою библиотеку Киевскому коллегиуму, Петр Могила положил начало ранее практически не существовавшей традиции жертвования книжных коллекций библиотекам образовательных учреждений. Во времена преобразований в России конца XVII – начала XVIII века именно выпускники Могилянского коллегиума обеспечили интеллектуальный костяк команды Петра I, по чьему прямому распоряжению сотни москвитян направлялись на обучение в Киев; обратным потоком ехали в Великороссию киевские ученые-схоласты, чтобы занять там высокие церковные должности, основать семинарии и школы, завещая им свои библиотеки<sup>90</sup>. Одним из наиболее ярких представителей этой когорты был Феофан Прокопович, автор петровской церковной реформы, позволившей царю сосредоточить в своих руках максимум власти для проведения в жизнь плана европеизации Российской империи. Вплоть до XIX века оставались актуальными заложенные Петром Могилой основы теологической системы русского православия. И таких примеров множество.

Существует обширная историография, подробно освещающая деятельность Петра Могила в период с конца 1620-х годов, когда он вступает на церковное поприще и становится видным политическим и культурным деятелем своего времени, сыгравшим основополагающую роль как в современном ему, так и в последующем развитии русского православия и образования. В то же время ощущается огромный недостаток достоверных документальных свиде-

---

<sup>88</sup> *Shevchenko I.* The Many Worlds of Peter Mohyla // *Harvard Ukrainian Studies*. 1984. № VIII. Определение Шевченко, как бы отсылает нас к своему своеобразному антитезису, содержащемуся в известном предостережении Фомы Аквинского: «Бойся человека одной книги».

<sup>89</sup> Здесь и далее, когда автору не удастся избежать определений вроде «русский», их необходимо толковать в расширенном смысле, как «восточнославянский», т.е. относящийся к (или имевший место на) территории современных государств Белоруссия, Россия и Украина. Используемые в статье термины «Рутения» и «рутенский» обозначают украинские и белорусские земли в составе Польско-Литовского государства, преимущественно населенные православными. Под термином «рутенский язык» здесь имеется в виду разговорный язык населения этих земель, использовавшийся не только в повседневной жизни, но и в религиозной полемической, преимущественно антикатолической, литературе XVI-XVII вв., а также в документах того времени.

<sup>90</sup> См.: *Okenfuss M.J.* The Jesuit Origins of Petrine Education // *The Eighteenth Century in Russia* / Ed. by J.G. Garrard. Oxford, 1973. P. 121-122; *Корчмарик Ф.Б.* Духовні впливи Кива на Московщину в добу Гетьманської України. Нью-Йорк, 1964. P. 89, и др.

тельств о Могиле в том, что касается первых тридцати лет его жизни, и в особенности детства и отрочества<sup>91</sup>. Следствием этого является практическое отсутствие в историографии в достаточной мере обоснованных гипотез о том, в каких условиях происходило формирование личности Петра Могилы, где он получил свое образование, а также о месте его пребывания на протяжении значительных отрезков времени, таких, например, как тринадцать лет, минувших со времени смерти его отца в 1607 году до 1621 года, когда он принял участие в битве при Хотине. Это также привело к появлению и бытованию в исторической литературе ряда достаточно неправдоподобных версий об отдельных периодах его биографии<sup>92</sup>.

Именно ранние годы становления личности являются ключом к пониманию причин последующего выбора ею жизненного пути, мотивации поступков, симпатий и антипатий. Именно поэтому все попытки интерпретации ранних периодов жизни исторических деятелей требуют особой осторожности и должны так или иначе опираться на имеющийся фактический материал как бы скуден он ни был и как бы он ни противоречил личностным установкам самого исследователя. К сожалению, автор предлагаемой статьи не располагает квалификацией, необходимой для создания психобиографического портрета Петра Могилы, по примеру замечательной работы Уильяма Майсснера, члена Общества Иисуса и профессионального психоаналитика, посвященной формированию личности основателя ордена иезуитов Св. Игнатия Лойолы<sup>93</sup>. В то же время в этом исследовании будет предпринята попытка обрисовать в общих чертах условия и наиболее важные впечатления, которые могли послужить становлению во многом парадоксального, противоречивого и в то же время достаточно типичного для своего времени характера традиционалиста и реформатора Могилы. Кроме хорошо известных в историографии первоисточников, в статье использованы такие новые и достаточно нетрадиционные источники информации, как владельческие знаки, а также дарственные и иные записи в книгах, принадлежавших Петру Могиле.

Большинство известных нам фактов указывают на то, что Петр Могила родился 21 декабря 1596 года, того самого, когда появление в небе кометы, по утверждению его позднейших панегиристов, предвестило важное счастливое событие в жизни Русской православной церкви и ее верующих<sup>94</sup>. Петр появился на свет в Сучаве, тогдашней столице Молдавии, и был третьим сыном Симеона Могилы, в то время молдавского воеводы под властью господаря Иеремии Могилы, старшего брата Симеона.

---

<sup>91</sup> См., например, комментарий М. Жюги в его достаточно обширной статье о Петре Могиле, написанной в первой трети XX в. и помещенной в «Энциклопедии католической теологии»: «Несмотря на то, что о Петре Могиле много написано, о его жизни, особенно в первой ее части, нам по-прежнему известно очень мало» (Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris, 1929. Vol. X, 1. Col. 2063).

<sup>92</sup> Таких, например, как гипотеза о том, что он учился в парижской Сорбонне, об этом см. ниже.

<sup>93</sup> Meissner W. W. The Psychology of a Saint: Ignatius of Loyola. New Haven, 1992.

<sup>94</sup> Здесь и далее в тексте все даты даются в соответствии с юлианским календарем. Молдавские историки, сделавшие значительный вклад в биографические исследования о Петре Могиле, как правило, называют годом его рождения 1597 г.: Cazacu M. Pierre Mohyla et la Roumanie // Harvard Ukrainian Studies. 1984. № VIII. P. 202. Российские и украинские историки, опираясь на информацию, содержащуюся в мемуарах Иоахима Ерлича, созданных в 1650-х гг., согласно которой Петр Могила прожил «полных пятьдесят лет» и умер к концу 1646 г., в основном согласны между собой в том, что он родился в 1596 г. Ерлич посвятил Могиле несколько страниц своих мемуаров: Jerz'cz J. Latopisiec albo kroniczka. Warszawa, 1853. С. 56-59. Выдвинутая в начале 1980-х гг. Олесем Билодидом гипотеза о том, что датой рождения Петра Могилы на самом деле был 1574 г., а не вторая половина 1590-х гг., не выдерживает критики. Она была основана на палеографической расшифровке Билодидом написанной буквами старославянского алфавита даты, обнаруженной на серебряной пластинке, которая некогда была прикреплена к крышке гроба Могилы, захороненного в киевском Успенском соборе Киево-Печерской лавры: Bilodid O. Загадка Петра Могили. Кив, 1997. С. 25-39. Прежде всего, это невозможно потому, что родители Петра Могилы поженились ок. 1590 г., и он был в семье третьим сыном. Старший брат Михаил родился в 1591 или 1592 г.; точный год рождения второго сына, Гавриила, к сожалению, неизвестен: Cazacu M. Op. cit. С. 202. Также см.: Климов В. та ін. Феномен Петра Могили. Кив, 1996. С. 40-48; Гаюк І. Дилеми біографічних пошуків // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч / Ред. А. Колодний, В. Клімов. С. 108-113.

Политическая ситуация в Молдавии конца XVI столетия была сложной. В 1402 году она подпала под власть Польши. В середине XV века Молдавию подчинили себе турки, которые готовы были, однако, смотреть сквозь пальцы на ее зависимость от Польши в такой мере, чтобы их союз с последней позволял держать на расстоянии Габсбургов. Молдавия также выступала в качестве буферного государства, на территории которого Польша и Турция противостояли своим извечным врагам – татарам и казакам, стараясь в то же время оставаться в рамках существующих мирных договоров, соответственно с Москвией и Габсбургской империей. В результате молдавские господа вынуждены были постоянно маневрировать, прилагая максимум усилий к тому, чтобы сохранить свой трон. Это вело к нестабильности власти, заговорам и постоянным конфликтам между могущественными кланами и их ответвлениями внутри страны.

Преимущественно православная Молдавия поддерживала тесные культурные связи с Галицией, а основным языком церкви и управления в ней был церковнославянский. Польский язык также получил широкое распространение и использовался не только в переписке господарей с польской администрацией, но и в их корреспонденции с Успенским православным церковным братством во Львове (основано ок. 1585 года). «Полемическая религиозная литература XVI и начала XVII в. на польском и рутенском языках... поступала в Молдавию преимущественно через Львовское братство. В свою очередь, многие господа щедро жертвовали на нужды братства, равно как и других православных учреждений за пределами Молдавии, таких как Афонский монастырь в Греции и монастырь Св. Екатерины на горе Синай»<sup>95</sup>.

Не только о предках, но, собственно, и о родителях Петра Могилы известно немного. Первый представитель рода Могил упомянут в документах как придворный одного из молдавских господарей в 1490 году<sup>96</sup>. В середине XVI века Иоанн Могила, дед Петра по отцовской линии, отличился на службе у господаря Александра Лапушнеану. Известно также, что около 1563 года он постригся в монахи, и есть предположение, что он сделал это не по собственной воле<sup>97</sup>.

Восхождение в 1595 году на молдавский трон под протекторатом Польши Иеремии Могилы, дяди Петра по отцовской линии, ознаменовало собой начало династического правления Могил, которое дало Молдавии восемь господарей и продлилось с перерывами 26 лет<sup>98</sup>. Этот период характеризовался наибольшим политическим, культурным и экономическим влиянием Польши на Молдавию. В начале 20-х годов XVII столетия ситуация изменилась благодаря кризису в Польше, вынужденной противостоять казачьим восстаниям и набегам татар, параллельно ведущей изнурительную войну с Москвией, а также ослабленной внутренней борьбой собственной шляхты<sup>99</sup>. Моисей Могила, младший брат Петра, вынужденный бежать из Молдавии в Польшу в 1634 году, был последним представителем рода Могил на молдавском престоле.

С середины XVI века род Могил поддерживал семейные связи с польской аристократией<sup>100</sup>. Дочери Иеремии, дяди Петра, были замужем за представителями влиятельных родов Вишневецких, Потоцких, Корецких, Пшерембских<sup>101</sup>. Благодаря этим связям представители

---

<sup>95</sup> Shevchenko I. Op. cit. P. 12.

<sup>96</sup> Cazacu M. Op. cit. P. 195.

<sup>97</sup> Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ, 1997. С. 38; Cazacu M. Op. cit. P. 197.

<sup>98</sup> Ibid. P. 190.

<sup>99</sup> Ibid. P. 192.

<sup>100</sup> Ibid. P. 196.

<sup>101</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования. Киев, 1883. Т. I. С. 44.

рода Могил с 1593 года пользовались привилегией индигената, то есть правом владеть землей в пределах Польско-Литовского государства<sup>102</sup>.

Другой дядя Петра Могилы по отцовской линии, Георгий, с 1588 года – православный митрополит Сучавский, по свидетельствам современников, был склонен к поиску путей примирения православных и католиков<sup>103</sup>. Ко времени рождения Петра его отец был молдавским воеводой; он стал господарем Валахии на короткое время в 1601–1602 годах и заменил своего брата Иеремию на молдавском троне в 1606 году. 14 сентября 1607 года Симеон умер, как подозревают, отравленный заговорщиками, среди которых была вдова Иеремии, Екатерина, которая таким образом пыталась расчистить своему сыну Константину путь на престол<sup>104</sup>.

Те достаточно фрагментарные сведения о братьях Иеремии и Симеоне Могилах, которыми мы располагаем, дают представление о честолюбивых, вспыльчивых натурах, вероятно, хорошо образованных, с широкими взглядами правителей, преданных традиционной вере – православию. Согласно свидетельству польского историка XVII века Шимона Окольского, Иеремия Могила, признавая политическую власть Польши над Молдавией, оставался непоколебимым сторонником свободы исповедания для православных<sup>105</sup>. В инструкции 1606 года папскому нунцию Франческо Симонетто (1606–1611), посланной из Рима, Симеон Могила характеризовался как «человек, преданный православию, однако так же, как и его [покойный] брат Иеремия, после которого Симеон унаследовал [молдавский] трон, с симпатией относящийся к католикам»<sup>106</sup>. Иеремия и Симеон Могила были известны как покровители львовского Успенского православного братства. Их благотворительная помощь на строительство новой церкви Успения Богородицы во Львове (1598–1630) была увековечена в надписи по окружности внутри главного купола церкви, в которой братья названы *ктиторами* (основателями) церкви<sup>107</sup>.

После смерти Симеона молдавским господарем на короткое время стал старший его сын Михаил. Однако всего через несколько месяцев ему пришлось бежать в Валахию, где он умер 27 января 1608 года<sup>108</sup>. Попытка Маргиты, вдовы Симеона, возвести на трон старшего из оставшихся сыновей, Гавриила, не увенчалась успехом<sup>109</sup>. О матери Петра известно очень мало, но, судя по всему, она была женщиной с сильным характером и не чуждой интриг: так, Матей Казаку упоминает, что спустя некоторое время она «способствовала свержению ветви Иеремии [Могила] в Молдавии и [разжиганию] последующих польско-турецких войн»<sup>110</sup>. Поскольку

<sup>102</sup> Jablonowski A. Akademia Kijowsko-Mohilanska: Zarys historyczny na tle rozwoju ogolnego cywilizacyi zachodniej na Rusi. Krakow, 1899–1900. S. 78; Жуковский А. Указ. соч. P. 37, 40.

<sup>103</sup> Там же. С. 39.

<sup>104</sup> Cazacu M. Op. cit. P. 205.

<sup>105</sup> Okolski S. Orbis Polonus. Krakow, 1641. Vol. II. P. 230.

<sup>106</sup> Цит. по: Jablonowski A. Op. cit. S. 78.

<sup>107</sup> В городском обиходе церковь называлась Валашской. Кроме Иеремии и Симеона Могила в надписи упоминаются король Польши Сигизмунд III, в правление которого была начата и закончена постройка церкви; московский царь Федор Иванович, пожертвовавший на строительство (надпись называет его *благодателем*); и Мирон Берновский-Могила, господар Молдавии (1626–1629, 1633), чье пожертвование помогло завершить строительство (названный в надписи *свершителем*): Голубев С. Материалы для истории западнорусской церкви. Киев, 1891. Т. I. С. 47. Именно в этой церкви Петр Могила будет впоследствии рукоположен в сан митрополита Киевского и Галицкого: Жуковский А. Указ. соч. С. 45.

<sup>108</sup> Thomson F.J. Peter Mohyla's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of *The Pseudomorphosis of Orthodoxy* // Slavica Gandensia. 1993. № 20. P. 79.

<sup>109</sup> Cazacu M. Op. cit. P. 205–206. Гавриил (ум. 1635) был впоследствии при помощи турецкого султана возведен на валашский трон, но лишился его в 1620 г. Павел, четвертый сын Симеона и Маргиты, умер ребенком в 1607 г.: Ibid. P. 199. Пятым сыном Симеона и Маргиты был, по-видимому, Иоанн, о котором неизвестно ничего, кроме имени. И, наконец, младший сын Симеона Могила, Моисей, дважды на короткое время занимал молдавский трон: 1630–1631 и 1633–1634 гг., но в конце концов был изгнан из страны: Ibid. P. 210. Также известно о существовании двух дочерей Симеона и Маргиты: Феодосии (ум. 1596) и Руксанды (упом. в 1607 г.): Ibid. P. 199. См. также генеалогическое древо Могила, помещенное у Жуковского: Жуковский А. Указ. соч. С. 37.

<sup>110</sup> Cazacu M. Op. cit. P. 206–207.

после Михаила к власти пришел господарь Константин, сын Иеремии, который, как и его мать, был враждебно настроен к Маргите и ее детям, претендующим на молдавский трон, семья Симеона, по всей видимости, сочла за лучшее оставить Молдавию и около 1608 года направиться в Польшу, где они остановились в Дедилове – городе, принадлежавшем одному из польских родственников Могила, Станиславу Жолкевскому, великому коронному гетману (1613–1620)<sup>111</sup>.

С этого времени и до 1621 года о месте пребывания и роде занятий Петра Могила документальных свидетельств не имеется. Существует лишь указание на то, что в сентябре 1610 года он присутствовал на церемонии пострижения в монахи Стефана, старого слуги его отца. Церемония проходила в Сучевитском монастыре, основанном Иеремией и Симеоном в 1583–1586 годах, семейном месте захоронения Могила<sup>112</sup>.

Та информация о том, где, чему и у кого учился Могила, которой мы в настоящее время располагаем, – это несколько лаконичных фраз его современников, содержащих скорее намеки, чем достоверные данные, и вкладная запись самого Могила в книге, подаренной им одному из православных монастырей в Галиции.

Попробуем, однако, проанализировать имеющуюся информацию. К тому моменту, когда Маргита с детьми покинули Молдавию, Петру было около 11 лет. Большинство авторов склоняются к мнению, что, по обычаю аристократических семей того времени, Петра, скорее всего, обучали дома специально посланные для этого преподаватели школы Львовского православного братства<sup>113</sup>. На это, хотя и косвенно, указывает цитируемый Казаку фрагмент посланного из Дедилова во Львов письма Маргиты, в котором речь идет об «учителях и профессоре» школы львовского Успенского братства, обучавших «ее сыновей»<sup>114</sup>. Имена сыновей, к сожалению, не названы, но поскольку письмо датируется 1614 годом, когда старшие из живущих сыновей, Гавриил и Петр, были уже слишком взрослыми для домашнего обучения, а четвертый, Павел, умер в 1607 году, и если у Симеона и Маргиты не было других сыновей, тогда речь в письме должна идти об Иоанне и младшем сыне Моисее. Обращает на себя внимание упомянутое в письме Маргиты присутствие «профессора» в числе преподавателей, посланных для обучения отпрысков Симеона Могила в Дедилов. Формально это может означать, что спектр наук, которые он мог преподавать, охватывал дисциплины от поэтики до теологии. Но поскольку теологию во львовской школе никогда не преподавали, ее из этого ряда необходимо исключить, ограничившись поэтикой, риторикой и философией, причем, вероятнее всего, ее начальным этапом – диалектикой, далее которой преподавание во львовской школе не шло<sup>115</sup>.

Интересно в этой связи обратиться к уже упомянутой вкладной записи, сделанной Могилой на экземпляре составленного им «Литургиариона», изданного в 1629 году типографией Киево-Печерской лавры: «В память себе и родителям своим и своего учителя Христофора Волковидного, иеромонаха, в монастырь Грушевский Щепловский, иде же погребен есть, дана сия книга Петром Могилою Архиепископом Митрополитом Киевским Галицким и всея России Архимандритом Печерским в лето 1636 Апреля 21 дня»<sup>116</sup>. Эта запись является лишь недавно введенным в научный оборот и до сих пор неизвестным широкому кругу историков уникаль-

---

<sup>111</sup> Ibid. P. 206.

<sup>112</sup> Ibid. P. 195, 207.

<sup>113</sup> Голубев С. Указ. соч. С. 16; Жуковський А. Указ. соч. С. 41–42; Medlin W.K., Patrinelis C.G. Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th–17th Centuries). Geneva, 1971. P. 130–132; Joubert A. De Luther a Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517–1648. Paris, 1974. P. 368, и др.

<sup>114</sup> См.: Cazacu M. Op. cit. P. 206.

<sup>115</sup> Неясным остается, что же послужило причиной отсылки преподавателей обратно во Львов. В письме Маргита лишь замечает, что «они, как оказалось, знают и с правдой, и с ложью», но фраза эта слишком темна для дальнейших выводов. По предположению Казаку, львовских учителей могли обвинить в «ереси»: Ibid.

<sup>116</sup> Цит. по: Колосовська О. Дослідження та колекціонування стародруків кирилическої книги в Галичині (кінець XVIII – перша половина XX ст.) / Дис. ... канд. ист. наук. Київ, 1998. С. 130.

ным и единственным достоверным свидетельством о лице, которое имело прямое отношение к образованию Петра Могилы. Разумеется, эта информация ставит больше вопросов, чем дает ответов, самые главные из которых – где и когда мог Волковидный учить молодого Петра? Конечно, крайне интересно было бы узнать о личности самого Волковидного и о том, какое образование получил он сам. В исторической литературе его имя не упоминается, так что эти вопросы требуют целенаправленного и кропотливого архивного поиска. Судя по тому, что Волковидный какое-то время жил и умер в Галиции, не исключена возможность того, что он преподавал в школе львовского Успенского братства, откуда мог быть послан в Дедилов для обучения сыновей Симеона и Маргиты. Однако пока это предположение ничем не подкреплено.

Существуют еще два свидетельства современников Могилы о роде полученного им образования. Одно из них – найденное в письме Мелетия Смотрицкого упоминание о том, что молодой Петр «и по-латыни, и по-гречески учился»<sup>117</sup>. Другое – это место в панегирике Феофаносия Баевского, преподнесенном Могиле ко дню его рождения в 1645 году, где говорится, что тот «провел свои молодые годы в изучении свободных искусств и на военной службе королю Польши Сигизмунду III»<sup>118</sup>. Из этого пассажа, кажется, следует, что военная служба следовала сразу за годами учения. Таким образом, Петр мог получить образование, которое можно условно назвать здесь «средним» или «неоконченным высшим» в период между 1608 годом, когда семья переехала в Дедилов, до конца 1610-х годов, когда он, вероятнее всего, появился при дворе своего опекуна, гетмана Жолкевского (подробнее об этом см. ниже).

Два других источника сведений на этот счет содержат менее ясную информацию и требуют по отношению к себе определенной доли осторожности. Первое оставлено безымянным автором документа, озаглавленного «Великое искусство рассуждения о любом предмете» (*Magna ars disserendi de qualibet materia*), найденного в начале XX века в архиве приходской церкви Перемышльской епархии Василием Щуратом и датированного им XVII веком. Однако слишком вольное обращение с именем, упомянутым в документе, допущенное самим Щуратом, а вслед за ним и рядом авторов, на него ссылавшихся, на наш взгляд, привело к неверному пониманию смысла написанного. По всей видимости, защищая Могилу от нападок недоброжелателей, неизвестный автор пишет: «Вообще зря ругают [его]. Непревзойденный Варон был его учителем»<sup>119</sup>. В латинском тексте документа имя стоит в винительном падеже: «Varonem», что в предложном падеже дает латинскую форму «Varго», в славянской транскрипции – Варон. На этом основании Щурат сделал смелое предположение, что речь идет об иезуите Франсуа Вероне (Francois Vйron, 1575–1649), с 1609 года по середину 1610-х годов профессоре логики, физики и метафизики в иезуитском коллегиуме Ла Флеш (La Fleche) во Франции<sup>120</sup>. Можно предположить, что Франсуа Верон в свое время был неплохо известен

<sup>117</sup> Цит. по: Голубев С. Указ. соч. С. 18. Мелетий Смотрицкий – неординарная и во многом трагическая фигура: человек, книгу которого «Тренос, или Плач греко-русской церкви» православные просили класть к себе в гроб после смерти; затем «отступивший» в Унию, как он сам объяснял, для того чтобы помочь расколотой христианской церкви воссоединиться, сжегший незадолго до собственной смерти почти всю свою библиотеку и завещавший похоронить себя с письмом Константинопольского патриарха в одной руке и письмом римского папы – в другой. О нем см. великолепную монографию: Frick D. Meletij Smotryc'kij. Cambridge, Mass., 1995, и недавнюю статью Френсиса Томсона: Мелетий Смотрицкий и уния с Римом: Религиозная дилемма в Рутении XVI века // 400 лет Брестской церковной унии (1596–1996): Критическая переоценка: Сб. статей / Под ред. А. Юдина. Нейменген, 1998. С. 177–218.

<sup>118</sup> Bajewski T. Sancti Petri metropolitae Kijoviensis Thaumaturgi Rossiae... Petrus Mohila. Киев, 1645. Мне удалось найти экземпляр этого редкого издания переплетенным в составе конволюта, состоящего из брошюр XVIII в., в Центральном государственном историческом архиве Украины в г. Киеве (далее – ЦГИАУ (К)): Ф. 739. Оп. 1. Д. 50.

<sup>119</sup> Цит. по: Щурат В. Українські жерела до історії філософії: історично-філософський начерк. Львов, 1908. С. 29. В латинском оригинале: «Per summum nefas vituperatur. Varonem enim praeceptorem habebat eminentissimus».

<sup>120</sup> Щурат В. Указ. соч. С. 29. О Вероне см.: Rochemonteix C. de. Le collige Henri IV de La Fleche. Le Man, 1889. Vol. IV. С. 51–52; Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris, 1950. Vol. XV, 2. Col. 2699. Верон был автором 76 опубликованных работ, в том числе ряда полемических антипротестантских трудов. Он был также достаточно эксцентричным человеком. Известно, что в 1620 г. он по собственному желанию покинул ряды членов Общества Иисуса, объяснив это тем, что «хочет иметь больше свободы в своих духовных трудах»: Ibid. Иезуитский коллегиум Ла Флеш предлагал программу образования,



в среде католических и протестантских полемистов, однако напрашивается вопрос: была ли его слава столь велика, чтобы на украинских землях Польско-Литовского государства кто-то мог говорить о нем как о «непревзойденном»? Скорее всего, «Варон», упомянутый в документе, – не современник Петра Могилы, а один из величайших писателей и риториков Древнего Рима Марк Терентиус Варон, имя которого было использовано неизвестным автором документа для того, чтобы указать на классическое образование, полученное Могилой<sup>121</sup>. И, наконец, так называемый Каталог Киевских митрополитов, составленный в XVIII веке, утверждает, что Петр «обучался греческому и латинскому языкам, словесным наукам и богословию неизвестно в каких училищах, а по сказанию-де некоторых, якобы *от отца* послан был в Парижский и другие зарубежные университеты»<sup>122</sup>.

Таким образом, мы имеем, хотя и позднее, неясное и небесспорное, но все же указание на то, что образование Петра Могилы не ограничилось домашним обучением. Он мог быть послан за границу с целью дальнейшего образования по воле отца (вероятно, посмертной). Поскольку, по свидетельствам, Симеон Могила относился к католикам с терпимостью, а иезуиты предлагали лучшее в Европе того времени образование, предположение, что Петр мог учиться в иезуитском коллегиуме, можно оспорить, но его нельзя исключить. В то же время он мог начать обучение в одном месте, а завершить (или не завершить) его – в другом. Происхождение «парижской» версии остается неразъясненным, а ее правдоподобность – сомнительной. Последнее относится и к попытке Щурата определить иезуитскую коллегию Ла Флеш как место возможного обучения Петра Могилы. Прочие бытующие в историографии версии, связывающие его образование с академией в Замостье, Голландией и т.п., являются вообще ни на чем не основанными<sup>123</sup>.

Рассматриваемые в более широком контексте, эти предположения не противоречат, а, кажется, дополняют друг друга и согласуются с другими известными фактами биографии Петра Могилы. Так, сославшись на наличие в семье двух старших сыновей, Казаку высказал мысль, что еще при жизни Симеона могло быть принято решение дать Петру такое образование, которое позволило бы ему в дальнейшем попробовать себя как на политическом, светском, так и на духовном поприще<sup>124</sup>. Кроме того, «свободные искусства», упомянутые в панегирике Баевского, были основой гуманистической программы обучения практически во всех европейских учебных заведениях того времени, включая иезуитские коллегиумы. «Латынь и греческий», о которых говорится в письме Смотрицкого, были языками, на которых, в свою очередь, основывалось преподавание «свободных искусств». В этой связи напрашивается еще одно важное соображение. Позднейшие инновации Петра Могилы в области образования, формирования системы русского православного богословия и организации церкви, а также неоднократно высказанная в его работах неприязнь к протестантизму указывают на прямое глубинное заимствование опыта и методов ордена иезуитов. Кроме того, если он и в самом деле учился у иезуитов, именно этим может объясняться нежелание даже ближайших его соратни-

---

включавшую полный курс философии и длившуюся девять лет. Рене Декарт, учившийся в Ла Флеш, позднее отдал должное коллегиуму, назвав его «одной из самых выдающихся школ Европы» (*Descartes R. Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy / Ed. by D. Weissman. New Haven, 1996. P. 5*). Гипотеза Щурата получила признание среди ряда авторов, см., например: *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988. С. 58; *Жуковский А.* Указ. соч. С. 42–43, и др.

<sup>121</sup> К сожалению, сам документ, на который ссылается Щурат, до наших дней, по всей видимости, не сохранился. По крайней мере, автору данной статьи выйти на его след не удалось.

<sup>122</sup> К сожалению, сам документ, на который ссылается Щурат, до наших дней, по всей видимости, не сохранился. По крайней мере, автору данной статьи выйти на его след не удалось.<sup>35</sup> См.: Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии // Митрополит Евгений Болховитинов. *Вибрані праці з історії Київської Церкви* / Сост. Т. Ананьева. Київ, 1995. С. 154–155; курсив мой. Также см.: [Митрополит Евгений (Болховитинов)]. *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви*. Лейпциг, 1971. Т. II. С. 156. Каталог, безусловно, является очень поздним источником, но нам неизвестно, на каких до сохранившихся до нашего времени документах мог основывать свои выводы его составитель.

<sup>123</sup> См.: *Жуковский А.* Указ. соч. С. 43–46.

<sup>124</sup> *Cazacu M.* Op. cit. P. 205.

ков, которые наверняка должны были знать о том, где и у кого Могила получил свое образование, каким бы то ни было образом связывать его имя с иезуитами, считавшимися злейшими врагами православия. Вполне вероятно, что они предпочли бы хранить молчание на этот счет.

Теоретически Петр мог учиться в одном из зарубежных или даже польских университетов, как указывается в Каталоге. Практически же это, скорее всего, было бы невозможным вследствие различия в вероисповедании. Ни один католический университет или академия не допустили бы до изучения курса теологии некаатолика. С другой стороны, образование вплоть до полного курса философии включительно можно было получить, например, в иезуитском коллегииуме высшего типа. Представляется маловероятным, что Петр мог изучать теологию в одном из протестантских университетов. Изучал ли он теологию вообще? Эти и подобные вопросы останутся без ответа до тех пор, пока не будут обнаружены новые документы, которые могли бы пролить свет на эту проблему. В то же время, даже весьма поверхностное знакомство с наследием Петра Могилы: языком его работ, содержащимися в них классическими аллюзиями и символами, равно как и та легкость, с которой он оперировал идеями и понятиями, присущими западной философской традиции, но практически неизвестными в Рутении и Московии того времени, – свидетельствует о том, что полученное Могилей образование должно было по крайней мере включать в себя полный курс философии.

Для благородных польских юношей было обычным в возрасте около двадцати лет поступать на службу к одному из магнатов – видных военных и политических деятелей, который был бы их опекуном и наставником в ратном деле и тонкостях придворной жизни. Вероятно, в конце 1610-х годов таким опекуном стал для Петра Могилы великий коронный гетман Станислав Жолкевский, под покровительством которого Маргита и ее дети жили в Дедилове<sup>125</sup>. Однако в 1620 году Жолкевский пал в битве при Цецоре, где польская армия потерпела сокрушительное поражение от турок. Водруженная на острие пики его голова была поднесена турецкому главнокомандующему Искендер-Паше<sup>126</sup>. Об участии Могилы в Цецорском сражении нам ничего не известно. Зато хорошо известно, как отличился он в Хотинской войне 1620–1621 годов, где во главе собственного отряда («ставаючи одважне з своим власним людом военним... против турчина»<sup>127</sup>) сражался под командованием Яна Кароля Ходкевича, великого гетмана литовского (1605–1621)<sup>128</sup>. Есть некоторые основания полагать, что ко времени Хотинской битвы Петр Могила заявил о своих правах в качестве претендента на молдавский престол<sup>129</sup>.

Следующий, 1622 год принес с собой сразу две утраты: потерпела поражение организованная поляками молдавская военная экспедиция, вероятно имевшая целью возведение одного

<sup>125</sup> Голубев С. Указ. соч. С. 52.

<sup>126</sup> Davis N. God's Playground: A History of Poland. Oxford, 1982. Vol. I. P. 460.

<sup>127</sup> Фрагмент надписи на серебряной пластинке, которая была прикреплена к крышке гроба Могилы, цит. по: Білодід О. Указ. соч. С. 66.

<sup>128</sup> На участие Петра Могилы в Хотинской битве 1621 г. указывает целый ряд источников. См., например, упоминание в предисловии-дедикации к изданной в Кутейнском монастыре (на территории нынешней Белоруссии): Гистории албо правдивом быписании Ст. Иоанна Дамаскина о житии Стых. Преподобных Отцев Варлаама Иоасафа и о намерении индиан (1637), б. паг. С. [5]. См. также: Гаюк І. Указ. соч. С. 112. После долгого кровопролитного сражения поляки, поддержанные в решающий момент казаками под предводительством гетмана Петра Сагайдачного, одержали победу, которая привела к заключению мирного договора с турками: Davis N. Op. cit. P. 461.

<sup>129</sup> На это указывают по крайней мере два источника. Один – написанная Вацлавом Потоцким (1621–1696) во второй половине XVII ст. поэма «Хотинская война» (*Wojna chocimska*). В частности, там говорится: «Когда умер Жолкевский, его верный покровитель, [Могила] примкнул к Ходкевичу, надеясь восстановить свои наследственные права [на Молдавию]» (*Potocki W. Wojna chocimska. Krakow, 1924. S. 74*). Напомним, что семейства Потоцких и Могил состояли в родстве, так что сведения о том, что Петр в молодости претендовал на молдавский престол, могли сохраниться как в семейном предании, так и в семейных архивах. Вторым источником, также указывающим на этот факт, является анонимная рукопись, содержащая в себе описание сражения под Хотинем и сохранившаяся в архиве семейства польских магнатов Чарторыйских (см.: *Czajski M. Op. cit. P. 208*). В то же время приходится согласиться, что подобное важное утверждение должно подкрепляться свидетельствами более бесспорными, чем поздняя поэма и упоминание в рукописи неизвестного автора.

из сыновей Симеона Могила на молдавский престол<sup>130</sup>; а его вдова, Маргита, скончалась в Трансильвании<sup>131</sup>. В том же году Петр Могила предпринял свое первое паломничество в Киев, на праздник Успения Божьей Матери. Подобные посещения киевских святынь стали регулярными и продолжались в течение ряда лет, с 1624 по 1627 год, когда Могила стал архимандритом Киево-Печерской лавры. Приблизительно в это же время он начал приобретать недвижимость поблизости от Киева<sup>132</sup> и установил тесные, возможно даже дружеские отношения с Иовом Борецким, митрополитом восстановленной в 1620 году иерусалимским патриархом Феофаном и существовавшей „нелегально“ православной иерархии (1620–1631)<sup>133</sup>. Глубину этих отношений можно оценить по тому факту, что завещанием умершего в 1631 году Борецкого забота о его дочери Евпраксии и сестре Минодоре была поручена именно Петру Могиле, именованному в документе его, Борецкого, «великим добродеем»<sup>134</sup>. Кажется логичным предположить, что именно с этого времени Могила стал принимать активное участие в церковных делах Киева<sup>135</sup>.

В конце 1627 года он сменил умершего архимандрита Киево-Печерского монастыря. Есть основания думать, что к моменту своего избрания на этот пост 16 сентября 1627 года Могила все еще был светским лицом и что он принял постриг не ранее января или февраля 1628 года после того, как король Сигизмунд III подтвердил его избрание своим привилеем от 29 ноября 1627 года<sup>136</sup>.

Все существующие на сегодняшний день предположения о том, почему Петр Могила решил стать духовным лицом, являются беспочвенными, так как никаких свидетельств из первых рук на этот счет не сохранилось. Избрал ли он церковное поприще потому, что был глубоко верующим человеком, выросшим в традиционно-православной семье, известной своим активным участием в разных сферах церковной жизни? Или он просто стремился к власти и достижению тех благ, что давала своему владельцу высокая церковная должность? Решил ли

<sup>130</sup> Joubert A. Op. cit. P. 367; Dictionnaire de Théologie Catholique. Vol. X, 1. Col. 2064; New Catholic Encyclopedia. N.Y., 1967. Vol. IX. P. 998.

<sup>131</sup> Согласно с ее последней волей, Маргита была похоронена рядом с мужем в монастыре Сучевница: *Czazasi M.* Op. cit. P. 210.

<sup>132</sup> Голубев С. Указ. соч. С. 55.

<sup>133</sup> Санкционированная польскими властями православная иерархия прекратила свое существование в 1596 г., в результате раскола православной церкви в Польско-Литовском государстве Брестской церковной унией. Раскол привел к возникновению греко-католической (униатской) церкви, сохранившей православную обрядность, но подчинившейся римскому папе, и так называемой дизунитской церкви, которая отказалась признать главенство папы и как бы перестала существовать в глазах Польско-Литовского государства, где, в соответствии с правом патроната, все назначения на высшие церковные должности должны были утверждаться королем. Сигизмунд III решительно встал на сторону униатской церкви, таким образом поставив «дизунитов» вне закона.

<sup>134</sup> Там же. Приложения. С. 397.

<sup>135</sup> Жуковский А. Указ. соч. С. 50.

<sup>136</sup> Thomson F.J. Op. cit. С. 80. В соответствии со ставропигиальным статусом Киево-Печерской лавры, ее архимандриты избирались совместно монахами монастыря и светскими представителями, но это избрание непременно должно было утверждаться королем, пользовавшимся правом патроната церковных учреждений на всех землях Короны Польской. О праве патроната см.: *Савич А.* Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII в. Київ, 1929. С. 73; *Ульяновський В.* Історія церкви й релігійної думки в Україні. Київ, 1994. Т. I. С. 174–175, 187; и др. Об избрании Петра Могила лаврским архимандритом см.: Архив юго-западной России, изданный Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Киев, 1883. Т. I, 6. С. 586; декрет Сигизмунда III, утверждающий его на этой должности, опубликован в работе: *Голубев С.* Указ. соч. Приложения. С. 296–297. Отнесение времени посвящения Могила в монашеский сан к 1625 г. ([*Болховитинов*]). Словарь исторический. С. 156; *Joubert A.* Op. cit. P. 367; *Shevchenko I.* Op. cit. P. 12) или даже 1622 г. (*Medlin W.K., Patrinelis C.G.* Op. cit. P. 130), по всей вероятности, неверно. Голубев сумел документально доказать, что Могила не жил постоянно в Киеве в 1626–1627 гг.: *Голубев С.* Указ. соч. С. 55; а Афанасий Кальнофойский упомянул в своей Тератургиме, что Могила стал архимандритом, не будучи перед тем простым монахом: *Kalnofojski A.* Teraourghma, lubo cuda, ktore byly tak w samym swiatocudotworzym monastyrze Pieczarskim Kijowskim. Киев, 1638. С. 44. В произведениях Мелетия Смотрицкого того времени указывается, что Могила все еще был светским лицом ко времени их встречи в Киеве в сентябре 1627 г., но уже монахом и архимандритом Киево-Печерской лавры – в марте следующего, 1628 г.; см.: *Frick D.* Op. cit. P. 124–125. Вообще в исторической литературе и документах имеется множество примеров того, что избрание светского лица на высокую церковную должность в то время не было чем-то из ряда вон выходящим.

Петр Могила стать духовным лицом лишь после того, как обратились в прах его надежды на молдавский престол? Или «дорогой в Дамаск» мог стать для него путь Цецоры и Хотина? Взятые в отдельности, подобные предположения никуда не ведут. Сочетание некоторых из них, вероятно, могло бы стать ключом к мотивации поступков Могилы. Но на чем нужно остановиться, а что – отбросить?

Существуют серьезные основания думать, что Петр Могила активно добивался поста лаврского архимандрита<sup>137</sup>. В то же время следует обратить внимание на тот факт, что из ряда кандидатов именно он оказался наиболее приемлемым с точки зрения польских властей<sup>138</sup>. Как отмечает Френсис Томсон, именно «неуклонная лояльность Короне Польской... обеспечила ему доверие со стороны польских властей, на которое другие рассчитывать не могли»<sup>139</sup>.

Как бы то ни было, желание Петра Могилы стать печерским архимандритом может лишь частично служить объяснением того, почему он избрал церковное поприще, ибо принятие монашеского сана и роль церковного иерарха это все же разные уровни того, что подразумевает занятие высокой церковной должности. Петр Могила – «воеводич земель молдавских» – титул, который он неизменно использовал на протяжении всей жизни уже по праву своего высокого аристократического происхождения, мог рассчитывать на любой высокий пост в православной церкви. В то же время, как свидетельствуют тексты сохранившейся книги его личных записей, идеалы Могилы как настоятеля крупнейшего монастыря Русской православной церкви были достаточно высоки.

Эта книга является чрезвычайно интересным источником сведений о духовном мире Петра Могилы. Записи его рукой вносились в 1629–1633 годах и, очевидно, не были предназначены для постороннего взгляда. Их искренность не может быть поставлена под сомнение даже из-за обязательного присутствия риторики, соответствующей характеру благочестивых размышлений. Монашеский идеал Могилы – апостольское служение, его основная черта – отказ от земных благ, поскольку «Любовь двойственная есть... к Богу и к вещам, сия же обоя в едино совокупляться не могут... по Апостолу: „любовь плотская вражда есть на Бога“». Тем же инок, имая любовь к вещам, духовную, яже к Богу, имети не может»<sup>140</sup>. По его мнению, «любовь к вещам» была главным препятствием к обретению благодати, так как монах, не способный отказаться от земных привязанностей, не способен и к смирению. «Конечное же и истинное всего отречение есть не точию мира и яже в мире всех отрещись... но к сим еже и самого себе и воли своей отрещись... и своей воли ни в чесом не угаждати, точию повелению настоятеля во всем, аки самому Христу, тщаться»<sup>141</sup>. С одной стороны, подобные размышления вполне укладываются в рамки аскетической христианской традиции, однако тема смирения и подчинения себя воле вышестоящих духовных лиц имела во времена Могилы особое значение. Она не только являлась кардинальной для идеологии ордена иезуитов, распространивших в конце XVI – начале XVII века свое миссионерское влияние практически на все православные земли Польско-Литовского государства, но и была актуальной и в православной среде: свет-

<sup>137</sup> Так, сам Могила говорил о мерах, направленных на поддержку его кандидатуры, которые были предприняты его польскими родственниками, в частности, канцлером Томашем Замойским, в своем предисловии к Триодиону: *Triwdion... si est Трипеснец великой пятидесятницы Пентикостарион... нареченный*. Киев, 1631, без паг. С. [1]. Предисловие переполнено классическими аллюзиями и ссылками на классических авторов. Замойский, имевший репутацию прекрасно образованного для своего времени человека (см.: *Davis N. Op. cit. P. 379*), должен был по достоинству оценить подобное ученое посвящение.

<sup>138</sup> Несколько ранее король Сигизмунд III отказался утвердить кандидатуру Феофана Боярского, избранного монастырской братией и светскими депутатами на этот пост вскоре после смерти предыдущего архимандрита, Захарии Копыстенского, в марте 1627 г. В ЦГИАУ(К) хранится письмо неизвестного к киевскому подвоеводе Феоодору Ельцу, датированное 12 января 1627 г. Автор письма, по всей видимости, также бывший кандидатом на лаврскую архимандрию, заверяет своего адресата в том, что, узнав о королевском привилее, дарованном Могиле, отказывается от каких бы то ни было претензий на архимандрию, «желиб не был ему на прешкоде алем уступил его милости» (Ф. 182. Оп. 2. Д. 74. Л. 1).

<sup>139</sup> *Thomson F.J. Op. cit. P. 80.*

<sup>140</sup> Архив юго-западной России. Киев, 1887. Т. I, 7. С. 173.

<sup>141</sup> Там же. С. 175.

ские деятели православных братств, недовольные моральным разложением своих епископов, подозревавшие их в отступничестве, нередко (и не всегда безуспешно) пытались освободиться от их власти, тем самым подрывая вековые устои церкви. Очевидным является и тот факт, что для традиционалиста Могила понятие церкви имело смысл, лишь если она рассматривалась как единый организм, в котором каждый член обязан был выполнять отведенные ему функции, и исключались попытки светских лиц подменить собой роль, отведенную священникам и епископам<sup>142</sup>. Для Могила монашество было «христианского жития совершенством»<sup>143</sup>, но жизнь инока и жизнь благочестивого христианина имели одну основу: понятие строго определенной иерархии в церкви.

Одна из сохранившихся книг из личной библиотеки Петра Могила, насчитывавшей более 2000 томов, помогает нам составить представление о том, какие идеи могли послужить формированию его взглядов на смысл и предназначение монашеской жизни до принятия им сана<sup>144</sup>. Эта книга – второй том полного собрания сочинений Иоанна Кассиана, изданного в 1616 году небольшой типографией иезуитского коллегиума в городе Дуай (Бельгия)<sup>145</sup>. Том содержит не только знаменитые Кассиановы 24 «Беседы о монашеской жизни», но и серию комментариев к ним Дионисия Шартрского, Проспера Аквитанского, Генриха Квикиуса и Петра Кьякониуса, основные постановления ордена Св. Бенедикта и две поэмы о святости монашеской жизни.

Ранняя владельческая запись Петра Могила на польском языке читается следующим образом: «Из книг его милости господина Петра Могила воеводича земель молдавских»<sup>146</sup>. Хотя запись не датирована, тот факт, что все другие известные сохранившиеся владельческие записи, сделанные Могилой уже после того, как он стал киево-печерским архимандритом, в том числе и более поздняя его запись в книге, о которой идет речь, датированная 1639 годом, называют его таковым, свидетельствует о том, что том мог быть приобретен между 1616 годом, временем своего выхода в свет, и концом 1627 года, когда Могила был утвержден на посту архимандрита королевским привилеем. Очень интересно было бы узнать, где именно Могила приобрел эту книгу. Исходя из неразвитости книжной торговли и спроса на латинские книги в Киеве и прилежащих к нему землях Польско-Литовского государства, ее приобретение здесь маловероятно. Логичнее предположить, что это могло произойти западнее, во Львове или в одном из польских городов, например в Кракове. Не приобрел ли Могила труды Кассиана во время своего предполагаемого обучения за границей? Это могло бы свидетельствовать о том, что Петр задумывался о служении церкви еще до своего возвращения в Польшу после окончания учебы и поступления на военную службу.

На титульном листе книги издатели-иезуиты рекомендовали Иоанна Кассиана как духовного учителя, советам которого «должны следовать все монахи и все настоятели монастырей»; и в самом деле его «Беседы» – серьезный вид чтения, к которому кто-то вряд ли мог обратиться из простого любопытства<sup>147</sup>. Но когда бы том Кассиана ни появился в библиотеке Могила,

---

<sup>142</sup> В своих работах Могила постоянно возвращался к теме роли и высокого предназначения священничества в духовной жизни общества.

<sup>143</sup> Архив Юго-Западной России. С. 171.

<sup>144</sup> О библиотеке Петра Могила см.: *Голубев С. Т.* О составе библиотеки Петра Могила // Труды Третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев, 1878. Т. II. С. 257–268; *Charipova L.* The Library of Petro Mohyla // *The Ukrainian Review*. 1997. Vol. 44. № 4. P. 55–76.

<sup>145</sup> *Cassianus I.* Opera omnia. Duaci, 1616. Т. 2. Иоанн Кассиан – один из главных теоретиков монашеской жизни, духовный писатель, основатель монашества в Галлии, живший в конце IV – начале V в.

<sup>146</sup> В польском оригинале: «Z xieg J[... M...]: P: Piotra Mohily [woiwodyczy] Ziem Moldawskich».

<sup>147</sup> Впервые «опубликованные» в 419–429 гг. «Беседы» были посвящены основным вопросам духовной жизни, рассуждениям о спорных аспектах богословия и основных проблемах аскетизма и оставались актуальными вплоть до конца XVII в. Влияние идей Кассиана можно проследить в трудах Алкуина, Рабана, Петра Дамиана и Св. Фомы Аквинского, авторов средневековой *Devotio Moderna* и основателя иезуитского ордена Игнатия Лойолы; см: *New Catholic Encyclopedia*. N.Y., 1967. Vol.

присутствие этой книги свидетельствует о глубокой заинтересованности его вопросами иноческой жизни.

В отличие от Кассиана, Могила не оставил нам трудов, в которых выразил бы свое отношение к таким фундаментальным вопросам аскетизма, как противопоставление жизни в составе монастырской братии и отшельничества и умерщвление плоти. По мнению Кассиана, на отшельников распространяется особая божья благодать, но лишь немногие монахи достойны стать отшельниками, так как тяготение к отшельничеству может быть продиктовано как благочестием, так и худшим из всех возможных грехов для монаха – гордыней. Лойола и иезуиты проповедовали активную духовность в миру, противопоставленную удалению от жизни за монастырскими стенами, поскольку в момент, когда нужды церкви велики и неотложны (как было во время основания иезуитского ордена в ответ на рост протестантского движения в Европе), духовное лицо не может позволить себе самосовершенствоваться в отъединении от мира. И Кассиан, и иезуиты выступали против излишеств в умерщвлении плоти. Лойола, познавший на себе увлечение подобными подвигами в молодости, позднее не рекомендовал их своим последователям, объясняя, что это может воспрепятствовать полноценному духовному служению. Только одно место в трудах Петра Могила относится к вопросу о необходимости жизни в уединении и умерщвления плоти для монахов. В его книге записей говорится: «Подобает ему с богозрительным умом единому... в безмолвии обрести же место себе внимания. Камень же присидения в возглавие себе, се есть в начале всех трудов иноческих положить, и тако постом, бдением и стоянием всенощным, низу лежанием, коленным преклонением, всегдашними молитвами, конечным послушанием и глубоким смирением тело умерщвляя, спасти»<sup>148</sup>. В более поздних трудах Могила часто обращался к теме благословенности священнического призвания и обязанностей благочестивого христианина, но никогда больше не возвращался к специфическим проблемам аскетизма. Можно предположить, что с момента прихода на лаврскую архимандрию его взгляды претерпели определенную эволюцию: от сравнительно более сурового отношения к монашеской жизни – к пропагандированию менее формальной и более активной позиции. Сам Петр Могила в своей последующей жизни демонстрировал приверженность скорее иезуитскому идеалу достижения высоких духовных целей путем практической деятельности в таких сферах, как образование, издание книг и церковная реформа.

Став архимандритом Киево-Печерского монастыря, Могила тут же столкнулся с давней проблемой разграбления и захвата монастырских владений соседствующей шляхтой. После Брестской унии 1596 года польские власти, как правило, оставались глухи к жалобам православных, и к концу 1620-х годов лавра утратила немалую часть своих владений таким образом. Предшествующие архимандриты прилагали усилия к тому, чтобы вернуть отнятые земли и возместить понесенные убытки путем обращения в суд, но, как правило, эти попытки оказывались обреченными на неудачу. Могила принялся за дело куда более энергично. Подав иск в суд, он далеко не всегда готов был ожидать законного решения, а вооружал монастырских слуг и отбирал захваченные владения у соседей силой. Тут ему могли пригодиться навыки, приобретенные на военной службе. Важно было и другое: ему, настоятелю и хозяину монастыря, молдавскому воеводичу, аристократу, наносили обиды «бессапожные дворяне», как презри-

---

IX.P. 181–183. Подробнее об Иоанне Кассиане см.: *Chadwick O. John Cassian. Cambridge, 1968.*

<sup>148</sup> Архив Юго-Западной России. С. 178–179. Кроме приведенного здесь, Могила в своих трудах, кажется, никогда больше не обращался к данному вопросу. Автор его биографии, написанной в конце XVIII в., многократно упоминает, что Могила проводил ночи в слезах и молитвах и совершал подвиги умерщвления плоти, такие как ношение вериг и самобичевание: Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (далее ИР НБУВ). Ф. II. Д. 4084. Л. 1 et sqq. Однако состав и изобилие такой специфической информации в биографии может быть указанием скорее на ее агиографический, чем исторический характер. По мнению историка Петра Лебединцева, она была составлена ок. 1770 г. Иаковом, настоятелем Киево-Выдубицкого монастыря. Фрагменты биографии, озаглавленные «Петр Могила, митрополит Киевский», были опубликованы Лебединцевым в «Киевских губернских ведомостях» за 1859 г. (№ 43. С. 297–300).

тельно называли мелкую шляхту польские магнаты. Такое не могло остаться безнаказанным, и Петр Могила лично вставал во главе организованных им отрядов. Подобные действия вряд ли могли прийти по вкусу соседям, которые, в свою очередь, подавали жалобы на воинственного архимандрита в суд и самому королю, живописно обрисовывая допущенные по отношению к ним беззакония<sup>149</sup>. Однако тактика Могилы быстро принесла плоды: Киево-Печерская лавра выиграла в суде сразу несколько дел о разграблении и захвате ее собственности, и нападения на ее владения стали редкостью.

Среди важных дел, предпринятых Петром Могойлой уже в первые годы его пребывания на посту лаврского архимандрита, была реставрация зданий и помещений монастыря, утратившего часть своего великолепия как следствие серьезных финансовых проблем, с которыми ему пришлось столкнуться в конце XVI – начале XVII века. В 1628 году Могила обратился к ряду влиятельных людей и организаций, таких, как русский царь Михаил Федорович Романов и Львовское православное братство, с просьбой о финансовой помощи на восстановление православной святыни. Вскоре в лавру стали поступать значительные пожертвования. В том же году Могила за собственные деньги выкупил драгоценную церковную утварь и священнические облачения, заложенные его предшественниками<sup>150</sup>.

В начале XVII столетия престиж православной церкви в Польско-Литовском государстве был очень низок. И католики, и протестанты жестоко насмехались над ее суеверием, позорно низким уровнем образования священников и недостатком унификации в вопросах догматики, богослужебной и канонической практики и организации церкви. Именно этим фундаментальным вопросам духовной сферы Петр Могила посвятил свою почти двадцатилетнюю деятельность в качестве лаврского архимандрита, а впоследствии – Киевского и Галицкого митрополита. В своей книге записей он взывал к Богу одним из своих молебнов: «Раны, заушения, оплевания и поносная уничижения церкви... от волков хищных ныне возмущенную и от безбожных отступник гонимую, тую ныне от сих злодейства избави и воскре и умири – помолитися, Господи, услыши и помилуй»<sup>151</sup>. Стремясь доказать святость православной церкви и ее реликвий, Могила начал собирать повествования о чудесах, свершившихся в Киево-Печерской лавре и творимых хранящимися в ней мощами<sup>152</sup>. В 1629 году он подготовил и издал новый «Литургиарион, си ест Служебник», продолжив таким образом серию важнейших публикаций богослужебного, полемического, догматического и канонического характера, начатую изданием ранее в том же году «Номоканона» (сборника церковного права). Кроме «Номоканона» и «Литургиариона», она включила в себя так называемые Большой и Малый катехизисы (соответственно ок. 1640 и 1645 годов)<sup>153</sup>; и «Евхологион, альбо Молитвослов, или Требник» (1646). По мнению В.М. Ничик, именно такой порядок выхода книг в свет был неслучаен: «„Номоканон“, который подчеркивал приоритет и обязательность [церковных] законов, был первым и предшествовал и „Требнику“, и „Катехизису“, его введение в оборот было необходимым условием обеспечения эффективности последних. Это был единый замысел, звенья целостного масштабного труда по унификации, систематизации и осмыслению канона, литургии и догматики... православной церкви»<sup>154</sup>.

---

<sup>149</sup> Тексты жалоб на действия Могилы в качестве киево-печерского архимандрита см.: Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Т. I, 4. С. 602–604, 618–620.

<sup>150</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. С. 337.

<sup>151</sup> Архив Юго-Западной России. Т. I, 7. С. 170.

<sup>152</sup> См. книгу записей Могилы, опубликованную в «Архиве Юго-Западной России» (Т. I, 7. С. 49–132); фрагменты этих повествований в переводе на украинский язык были недавно опубликованы у Жуковского (Жуковский А. Указ. соч. С. 257–275).

<sup>153</sup> Созданный Могойлой в соавторстве с Исаей Трофимовичем-Козловским ок. 1640 г. «Большой» катехизис при его жизни издан не был. Остается невыясненным, на каком языке он был первоначально написан, но является распространенным мнение, что язык оригинала, скорее всего, был латинским.

<sup>154</sup> Ничик В.М. Петро Могила в духовній історії України. Київ, 1997. С. 153.

В течение 1628–1632 годов, первых пяти лет, проведенных Петром Могилой на посту лаврского архимандрита, в монастырской типографии увидели свет не менее четырнадцати новых изданий. В конце 1632 или начале 1633 года он приобрел для лаврской типографии латинские шрифты, и из тринадцати изданий, вышедших в 1633–1646 годах, за время управления Могилой Киевской и Галицкой митрополией, десять были на польском, и одно – на латинском языках<sup>155</sup>. В 1631 году в Киево-Печерской лавре открылась школа, которая призвана была обучать православных юношей латинскому языку и «свободным искусствам». В следующем, 1632 году она слилась со школой киевского православного Богоявленского братства (основанной ок. 1615 года), перенесла в нее свой «латинский» характер и послужив основой для Киево-Могилянского коллегиума, организованного по западному образцу, заимствованному Могилой у иезуитов и следовавшему их практике даже в мелких и сравнительно малозначительных деталях<sup>156</sup>.

Итак, сделаем попытку определить, какое влияние могли оказать на формирование основополагающих черт характера Петра Могилы аспекты семейной истории. Прежде всего, по праву своего высокого происхождения он был воспитан в осознании своего предназначения повелевать другими. В этом контексте представляется любопытным, насколько важно было для Могилы установление и поддержание своего статуса.

Среди сохранившихся книг его библиотеки имеются два тома, по всей видимости, из числа наиболее ранних поступлений. Одна из этих книг – упомянутый ранее второй том собрания сочинений Иоанна Кассиана. Другая – книга иезуита Франциска Костера, посвященная конгрегациям Св. Девы Марии, существовавшим практически при каждой иезуитской школе и считавшимся важнейшим средством воздействия на умы учеников этих школ и их окружения<sup>157</sup>. В обоих изданиях имеется один и тот же владельческий знак: небольшой круглый сажевый штамп с изображением герба Молдавии – голова быка с солнцем, месяцем и звездой, и легендой по краю: ІФ/ СИМИФНЪ/ МОГИЛА/ ВОЕВОДА. Подобные штампы ставились на грамоты и другие документы. Исходя из года издания первой книги – 1616 – она никак не могла принадлежать отцу Петра Могилы, умершему в 1607 году. Вторая книга, изданная в 1598 году, теоретически могла принадлежать ему, однако трудно себе представить, зачем Симеону, человеку светскому и православному, могла понадобиться такая специфическая литература, предназначавшаяся, в основном, для иезуитов и учеников их школ. Кроме того, нам неизвестно, владел ли он латинским языком в такой степени, чтобы читать на нем книги. Интерес же Петра Могилы к подобной литературе сравнительно легко объясним: от вероятности его обучения в одном из иезуитских коллегиумов до стремления больше знать о католической духовности. На возможность использования Петром штампа своего отца в качестве собственного владель-

---

<sup>155</sup> Следует отметить, что издание польских и латинских книг прекратилось в Киево-Печерской лавре почти сразу же после смерти Могилы и что четыре большие издания (не считая нескольких брошюр), которые увидели свет за десять лет управления монастырем Иосифом Тризной, наследовавшим Могиле на должности архимандрита, были переизданиями кириллических книг, напечатанных в лаврской типографии в 1629–1646 гг. См.: ИР НБУВ. Ф. 175. Д. 73. Л. 284, 298.

<sup>156</sup> Сколько-нибудь подробное сравнение образовательных методов, заимствованных Могилой у иезуитов при основании Киевского коллегиума в 1631–1632 гг., далеко выходит за рамки данной статьи. Подобный сравнительный анализ был проделан в моей диссертации на соискание научной степени доктора философии: *The Library of the Kiev Mohyla Academy (1632–1780) in Its Historical Context*. Cambridge, 1999, в частности, в главах III, IV и VI. Работа депонирована в библиотеке Кембриджского университета, Великобритания.

<sup>157</sup> *Costerus F. Libellus Sodalitatis in gratiam Sodalitatis B. Virginis Mariae*. [Antuerpiae], 1591(?). Об иезуитских конгрегациях Св. Девы Марии см.: *Chatellier L. The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*. Cambridge, 1989. О студенческой конгрегации Св. Девы Марии (*Sodalitas Mariana*), созданной Петром Могилой в Киевском коллегиуме, сохранилось очень мало информации. Сам Могила упоминает о ней в написанном им предисловии к сборнику молитв «Анфологион» (Киев, 1636), см. приложения к первому тому исследования: *Типография Киево-Печерской лавры: исторический очерк (1606–1616–1721)* / Ред. Ф. Титов. Киев, 1918. С. [317]. В настоящее время оба экземпляра книг, принадлежавшие Петру Могиле, хранятся в отделе исторических коллекций Института украинской книги Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского.



ческого знака в обоих изданиях указывает и его идентичное расположение в книгах: на страницах, заполненных меньше, чем наполовину, почти по центру, чуть выше точки пересечения воображаемых диагональных линий. Как уже говорилось ранее, все подписи Петра Могилы до 1627 года называют его «воеводичем земель молдавских». Это был хотя и достаточно высокий, но несамостоятельный статус, так что молодой Петр мог как бы стремиться идентифицировать себя с отцом, таким самостоятельным статусом обладавшим.

Как выясняется, штамп был не единственной вещью, имевшей отношение к делопроизводству воеводы и господаря Симеона, унаследованной от него сыном. От него же перешла к Петру Могиле и его книга записей, которая в 1606 году служила «катастихом» – регистром различных видов государственных податей, поступавших в казну господаря Симеона со всех административно-финансовых единиц Молдавии<sup>158</sup>. После смерти Симеона «катастих» долго оставался в большей мере незаполненным. Как уже указывалось ранее, записи, сделанные в книге Петром Могилой, относятся к 1629–1633 годам, и никаких записей 1608–1628 годов в ней нет. По мнению Я.Н. Шапова, последнее «говорит о том, что рукопись не сопровождала Петра в его переездах до того, как он окончательно осел в Киеве. Возможно, что эта книга была привезена в Киев вместе с какими-то вещами, принадлежавшими дому Симеона Могилы, после его гибели кем-либо из его окружения. В Киеве Петр Могила вступил во владение этими вещами отца и, найдя среди них чистую тетрадь, использовал ее для своих записей»<sup>159</sup>. Если первая половина этой цитаты спорна, то вторая, скорее всего, просто неверна, так как трудно представить себе, с какой целью кто-то вез бы вещи Симеона в Киев в 1607 году, за двадцать лет до того, как в этом городе поселился кто-либо из Могилов. Нам представляется более правдоподобным, что книга (вместе со штампом и какими-то другими памятными вещами) могла сопровождать Петра в его странствиях и таким образом оказаться в Киеве тогда же, когда сам он там осел. Труднее ответить, почему в книге отсутствуют какие-либо записи за 1607–1628 годы. Возможно, она имела для Петра сентиментальную ценность, и он не желал записывать в нее просто, что попало. На это косвенно указывает характер тех записей, что он заносил в книгу: рассказы о событиях церковной жизни и чудесных явлениях, сочиненные им самим каноны и песнопения, рассуждения об иночестве, подписные листы на ремонт и восстановление Десятинной церкви и Софийского собора, каталоги приобретенных книг и т.п. Не исключено, что Петр смог позволить себе использовать книгу, принадлежавшую его отцу – правителю Молдавии, для собственных целей лишь тогда, когда сам достиг положения в обществе, соответствующего этому высокому статусу.

С семейной традицией была связана и преданность его православию: высокородный аристократ не мог изменить вере своих предков. Однако преданность эта не была слепой и пассивной: во времена Могилы православие находилось в состоянии кризиса и нуждалось в преобразованиях. Ключевой идеей церковных реформ, предпринятых Петром Могилой в 30–40-х годах XVII века, было возвращение к историческим корням православия путем кропотливого восстановления всего того, что было утеряно или искажено на протяжении столетий изоляции и самоизоляции. Формальным способом достижения этой цели было сведение воедино католической практики и основ духовности восточного христианства с тем, чтобы существенные черты их сходства вышли на передний план, послужив основой для дальнейших преобразований.

Как известно, Петр Могила провел несколько лет своей жизни на военной службе королю Польши. Но рыцарь остается верен своему королю не только на поле брани. Лояльность

---

<sup>158</sup> О «катастихе» Симеона Могилы см.: *Шапов Я.Н.* Новый документ по истории Молдавии и молдавско-украинских связей XVII в. – «катастих» воеводы Симеона Могилы // *Археографический ежегодник*. 1971. С. 154–160. Ныне книга записей Петра Могилы хранится в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, в составе рукописного собрания Киево-Софийского собора (Ф. 312. Д. 367).

<sup>159</sup> *Шапов Я.Н.* Указ. соч. С. 158.

Могила по отношению к польской короне нашла свое выражение в его последней воле, где рядом с символом православной веры стоят слова о преданности королю-католику<sup>160</sup>. Очевидно, что Петр Могила не только смог объединить и примирить в себе две кажущиеся противоречащими друг другу ипостаси, но и заслужил доверие к себе короны, которое помогло ему решить целый ряд серьезных проблем, стоявших перед православной церковью в Польско-Литовском государстве. В этом смысле к нему можно смело применить определение, использованное католическим историком Манфредом Фляйшером по отношению к дворянам – воспитанникам иезуитских школ: христианский воин, *miles christianum*. «Они знали, как держать себя естественно и непринужденно перед королевским тронem и рядом с человеком, приговоренным к повешению... Они умели „играть свои роли“ на политической арене божественной комедии, так же как священники играли свои – в драме искупления. Вся культура [того времени] была ориентирована на ритуальное участие в космическом слиянии: духа и плоти, Бога и мира, церкви и государства»<sup>161</sup>. Воином как в переносном, так и в прямом смысле Петр Могила оставался и после того, как надел монашескую рясу, только теперь он был рыцарем церкви. Не последнюю роль в этом, должно быть, сыграл и унаследованный от отца нетерпеливый и воинственный характер: сохранилось немало свидетельств того, что Могила был вспыльчив и не склонен прощать обиды<sup>162</sup>. «Человека многих миров» трудно поместить в некие рамки, и чем они уже, тем больше важных аспектов этой противоречивой натуры останется внове. Личностным характеристикам Петра Могилы присуща четко выраженная дуальность: он одновременно – традиционалист и реформатор, проповедующий смирение монах и гордый аристократ, кажущийся бескомпромиссным воин и выжидающий своего часа оппортунист, епископ православной церкви и верный подданный католического короля. Важно то, что эти характеристики обретают смысл не изолированно друг от друга, а именно в контексте сложного внутреннего взаимодействия. Подобный подход позволяет приблизиться к пониманию неординарной личности человека, сыгравшего основополагающую роль в развитии русского православного интеллектуализма.

---

<sup>160</sup> Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. Киев, 1846. Вып. II. С. 150–151, 178–179.

<sup>161</sup> Fleischer M.P. Father Wolff: The Epitome of a Jesuit Courtier // The Catholic Historical Review. 1978. № 64. P. 591–592.

<sup>162</sup> См.: Жуковський А. Указ. соч. С. 32–33.

## Заал Андроникашвили Слава бессилия. Мартирологическая парадигма грузинской политической теологии

23 ноября 2006 года в Тбилиси состоялось открытие памятника св. Георгию Победоносцу на площади Свободы – одной из центральных площадей города, которая в разное время называлась Эриванской (в честь князя Паскевича-Эриванского) и площадью Ленина. Событие носило ярко выраженный символический характер: пришедший на смену имперским (российскому и советскому) символам (памятникам Паскевичу и Ленину) новый памятник св. Георгию в новейшей политической мифологии интерпретируется как символ Грузии, ее святой покровитель. Одновременно он является символом борьбы Грузии за свободу: дракон, которого поражает св. Георгий, воплощает имперское наследие, угрозу грузинской свободе. Символика памятника не столько увековечивает состоявшуюся победу, сколько предвещает будущую, позволяя переносить мотивы эсхатологической битвы со злом на актуальные политические контексты и *vice versa*. Несмотря на секулярное толкование, памятник св. Георгию предлагает очередную версию основной парадигмы грузинской политической теологии, которая будет рассмотрена ниже.

Вопрос политической теологии в грузинской истории и культуроведении, к сожалению, изучался мало<sup>163</sup>, как и в целом проблематика сравнительной политической теологии восточного христианства<sup>164</sup>. Поэтому настоящая статья не может претендовать на исчерпывающий анализ. Ее целью является схематическое описание центральных образов грузинской средневековой политической теологии и рассмотрение секулярной версии этой теологии середины XIX века<sup>165</sup>.

В 1916 году известный грузинский историк Иване Джавахишвили выдвинул теорию о происхождении древнегрузинской исторической литературы из мартирологии и агиографии<sup>166</sup>. Будучи историком позитивистской школы, Джавахишвили в первую очередь интересовался реконструкцией исторических фактов методом так называемого гиперкритического анализа и уделял мало внимания мировоззренческим импликациям древнегрузинской историографии. Однако что следует из установления факта происхождения древнегрузинской исторической литературы из мартирологии и агиографии? В первую очередь подобная генеалогия задает определенный нарративный модус исторической литературе. В статье я постараюсь проследить агиографическую нарративную модель в ее связи с грузинской политической теологией, в первую очередь со стратегиями исторической и политической легитимации. Мой тезис состоит в том, что средневековая грузинская политическая теология, так же как и ее секулярная транс-

---

<sup>163</sup> Среди немногих работ на эту тему можно назвать «Военно-христианское мировоззрение и государственная идеология грузинского царства Средних веков» Александра Тварадзе (глава I из книги: Грузия и Кавказ в европейских источниках на основе исторического и картографического материала XII–XVI вв. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.)). См. также: *Maisuradze G. Der heilige Georg – ein Held christlicher politischer Theologie* // Mdytyrer / Hg. Sigrid Weigel. München, 2007. S. 95–99.

<sup>164</sup> *Obolensky D. Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. N.Y.; Washington, 1971. Автор, к сожалению, почти совершенно игнорирует Грузию и Армению и концентрируется в основном на славянском мире.

<sup>165</sup> К сожалению, «за кадром» остались такие интересные темы, как династический миф царского рода Багратиони, сравнительный анализ грузинского и византийского коронационных ритуалов, анализ объединения духовной и светской власти в «должности» мцignoбартухуцеса-чкондидели (канцлера и чкондидского епископа) при Давиде Возобновителе (1089–1125). Их рассмотрение с точки зрения политической теологии требует отдельного исследования, предполагающего привлечение, наряду с историческими текстами, духовной и светской литературы, а также применение компаративного подхода.

<sup>166</sup> *Джавахишвили И. Древнегрузинская историческая литература* // Джавахишвили И. История грузинского народа. Тбилиси, 1977. Т. VIII. С. 429.

формация в XIX веке и реактуализация в XXI веке, являются производными от традиционно слабой грузинской государственности<sup>167</sup>. Поэтому как выбор амбивалентной мартирологической парадигмы, так и ориентация на библейскую модель царства Давида и Соломона содержат в себе латентную антиимперскость, превращая слабость государства в добродетель мученика и таким образом идеализируя ее.

---

<sup>167</sup> Под термином «политическая теология» я понимаю легитимацию политического поведения с помощью теологических категорий. См.: *Meier M.* Was ist Politische Theologie? Мюнхен, 2006.

## I. Семантика «Картлис Цховреба»<sup>168</sup>

Теория Джавахишвили основана на интерпретации термина *цхоребай*, или *цховреба* (житие), который «в древности употреблялся для обозначения произведений как церковного, так и светского содержания»<sup>169</sup>. Фактически термин *цховреба* является синонимом истории. Его использование подразумевает осмысление прошлого страны<sup>170</sup> с точки зрения христианского взгляда на историю. Согласно немецкому философу Карлу Левиту, эсхатологическая картина мира, которая рассматривает человеческую жизнь, как и историю человечества в целом, с точки зрения конечной цели и конечного спасения, противостоит античному циклическому представлению о времени. Со времен христианства, унаследовавшего подобную концепцию времени из Ветхого Завета, история начинает пониматься как глобальный, универсальный и направленный в будущее процесс<sup>171</sup>.

В контексте эсхатологической концепции истории спасение имеет двойную направленность и подразумевает не только индивидуальное спасение, но и спасение коллектива, что актуализирует понятие избранного народа. При этом «богоизбранность» не имеет исключительной «картлийской» актуализации: недостающее звено в легитимации богоизбранности восполняют прямые и скрытые ссылки «Картлис Цховреба» (далее КЦ) на св. апостола Павла. Именно универсализация христианства Павлом служит для христианских народов, в том числе и для средневековых грузинских историков, легитимацией богоизбранности – в данном случае не грузинского народа как такового, но грузинского народа как христианского. Имя апо-

<sup>168</sup> В данной статье я в основном опираюсь на исторические тексты из сборника грузинских летописей «Картлис Цховреба» (КЦ) («Житие Картли»): 1) «Цховреба Картвелта Мепета» (ЦКМ) («Житие грузинских царей» с библейских времен и мифического основания Картли до обращения Картли (Леонти М. Жизнь картлийских царей / Пер. с древнегрузинского, предисл. и коммент. Г.В. Цулая. М., 1979)); 2) «Цховреба да Мокалакеоба Вахтанг Горгаслиса» (ЦВГ) («Житие и подвижничество Вахтанга Горгасала» – история Вахтанга I, Джуаншерияни Д. Жизнь Вахтанга Горгасала / Пер., введ. и примеч. Г.В. Цулая. Тбилиси, 1986); 3) «Матиане Картлисаи» (МК) («Летопись Картли» с VIII по XI в. – русский перевод: Летопись Картли / Пер. с груз., введ. и коммент. Г.В. Цулая. Тбилиси, 1982); 4) Сумбат Давитис-дзе – «Цховреба да Уцкеба Баграторианта (Сумбат)» («Житие и повествование о Баграторианах» – династическая, частью мифологизированная история царской фамилии Баграторион – Давитис-дзе С. История и повествование о Баграторионах / Пер., введ. и примеч. М.Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1979); 5) «Цховреба Мепет-Меписа Давитиси» (ЦМД) (Житие царя царей Давида – история Давида Возобновителя (1089–1125), перевод: Житие царя царей Давида / Пер. И. Зетеишвили // Символ. 1998. № 40); 6) «Цховреба Мепет-Меписа Тамариси» (ЦМТ) (Житие царицы царей Тamar, Басили. Жизнь царицы царей Тamar / Пер. и введ. В.В. Дондуа; исслед. и примеч. М.М. Бердзенишвили. Тбилиси, 1985); 7) «Историани да Азмани Шаравандедтани» (ИАШ) («История и восхваление венценосцев»: История и восхваление венценосцев / Пер. К.С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954 – оба текста повествуют о царе Георгии III (1056–1084) и царице Тамаре (1184–1213). Также я ссылаюсь на историко-религиозный трактат «Мокцеваи Картлисаи» («Обращение Картли» – памятник VIII–IX вв.: Источники по истории Грузии. Обращение Грузии / Пер. с древнегруз. Е.С. Такайшвили. Тбилиси, 1989) и на нумизматический материал. Точная датировка текстов не входит в задачи данной статьи, однако все приведенные тексты создавались с VIII по XIII в. и являются для меня материалом для реконструкции средневековой грузинской политической теологии. Заинтересованный читатель может обратиться к исследованиям, посвященным этой теме: Rapp S.R., jr. *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*. Lovanii, 2003; Лордкипанидзе М. Что такое «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1989; Кикнадзе Р.К. *Очерки по источниковедению истории Грузии*. Тбилиси, 1980. С. 25–51; Кикнадзе Р.К. *Вопросы источниковедения истории Грузии*. Тбилиси, 1982. Т. I (на груз. яз.); Джавахишвили И. *Древнегрузинская историческая литература* // Джавахишвили И. *История грузинского народа*. Тбилиси, 1977. Т. VIII; Хантадзе Ш.А. К историографической характеристике «Картлис цховреба» // *Грузинская историография*. Тбилиси, 1971. Т. 2.

<sup>169</sup> Джавахишвили И. Указ. соч. С. 429.

<sup>170</sup> Картли, т.е. Восточной Грузии, которая, начиная с XI в., называется «Сакартвело» (Грузия). О термине «Сакартвело» см.: Rapp S.R., jr. *Op. cit.* P. 413–440.

<sup>171</sup> *Lutwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, 1953. S. 14. В этом контексте становится понятным желание первых грузинских летописцев контекстуализировать историю своей страны в рамках мировой истории. Большинство из сохранившихся рукописных списков «Картлис цховреба» начинается вводным обзором «мировой истории» от сотворения мира и далее, а сами грузинские летописцы ведут происхождение грузин от Яфета, сына Ноя. Но контекстуализация не исчерпывается библейским происхождением. Так, ЦКМ связывает основание первого грузинского царства с мифическим походом Александра Македонского, а царя Мириана (284–361) и его потомков считает потомками библейского Неброта (Нимрода).

стола Павла, значение которого для политической теологии средневековой Грузии невозможно переоценить, являет собой скрытый стержень сюжета о христианизации Картли. Именно св. Павел предстает как инициатор «основания и легитимации нового избранного народа» – христиан<sup>172</sup>. Легитимационной стратегией средневекового грузинского историка в данном случае является символическое призвание св. Нины, просветительницы Грузии, св. апостолом Павлом. Во сне св. Нина видит человека «средних лет, с волосами, наполовину покрывавшими голову», который дает ей «запечатанное письмо и приказывает: „Встань и немедленно преподнеси это царю-язычнику в Мцхета“!»<sup>173</sup> («Матиане Картлисаи» – «Летопись Картли», 37; далее МК). МК не называет персонажа видения по имени, однако следующая ниже аргументация позволяет мне считать, что именно св. Павел «рукоположил» св. Нину на картлийскую миссию. Апостол Павел является единственным апостолом и отцом церкви, упоминаемым МК и «Цховреба Картвелта Мепета» («Житие грузинских царей», далее ЦКМ). Первоначальная иконография св. Павла рисует его как маленького, сутулого, лысого человека<sup>174</sup>. Содержание «запечатанного Иисусом письма», написанного «по-римски», является сборником цитат, легитимирующим обращение язычников, с одной стороны, и миссионерство женщины – с другой<sup>175</sup>. Для моей аргументации важны два момента: все изречения, за исключением второго, являются евангельскими. Второе «слово» – цитата из Послания к галатам св. апостола Павла (Гал 3: 28). Третье же изречение хотя и евангельское (Лк 3: 28), но, так как все четыре Евангелия написаны позже посланий апостола Павла, не исключено влияние универалистских идей св. Павла на их тексты. Еще более интересным в данном контексте представляется тот факт, что десять изречений были написаны «как сперва на скрижалях каменных» (МК: 37). Текст «Обращения Грузии» прямо отсылает нас к книге Исхода (Исх 20–32), где Моисей получает 10 заповедей от Бога. Интерпретация послания св. Павла позволяет немецкому философу и религиоведу Якобу Таубесу провести параллель между Павлом и Моисеем, так как перед обоими стоит одна и та же дилемма: основание нового избранного народа (*Gründung eines Gottesvolkes*)<sup>176</sup> – задача, от которой отказался Моисей и «уговорил» Бога не уничтожать избранный народ после грехопадения (поклонения золотому тельцу). Павел же, напротив, знает, что перед ним стоит «уникальная и единственная в своем роде (*erstmalig und einmalig*) задача» «трансфигурации» избранного народа, так как избранный народ Израиля не принял Мессию<sup>177</sup>. Таким образом, язычники, обратившиеся в христианство, заменяют иудеев в качестве избранного народа<sup>178</sup>.

<sup>172</sup> Taubes J. Die Politische Theologie des Paulus. München, 2003. S. 42.

<sup>173</sup> Ссылки даются по тексту русских переводов.

<sup>174</sup> К детальной иконографии апостола Павла см.: Lexicon der christlichen Ikonographie. Rom, Freiburg, Basel, Wien, 1976. Bd. 8. S. 130ff.

<sup>175</sup> «Первое слово: „Где будет проповедано Евангелие сие, там будет сказано и о жене сей. 2. Нет ни мужского пола, ни женского, ибо все вы одно. 3. Идите и научите всех язычников, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа. 4. Свет к просвещению язычников и славу народа твоего Израиля. 5. Это Евангелие царства небесного будет проповедано во всем мире. 6. Принимающий вас принимает меня, а принимающий меня принимает пославшего меня. 7. Мария была сильно возлюблена Господом, ибо она всегда внимала истинным словам Его. 8. Не бойтесь убивающих тело ваше, душу же не могут убить. 9. Иисус сказал Марии Магдалине: иди к братьям моим и возвести им. 10. Куда ни [придете], проповедуйте во имя Отца и Сына и Святого Духа“» (МК: 37).

<sup>176</sup> Taubes J. Op. cit. P. 58.

<sup>177</sup> Ibid. P. 59.

<sup>178</sup> Для Таубеса, однако, св. Павел является «апостолом иудеев к язычникам», а основание нового избранного народа (язычников) происходит для того, чтобы вызвать ревность избранного народа иудеев. Ibid. P. 54. Таубес указывал, что в распространении раннего христианства особую роль играли обращенные иудеи и иудео-христиане. В обращение Грузии наряду со св. Ниной большой вклад внесла мцхетская иудейская община, которая, согласно «Картлис Цховреба», существовала еще со времен Навуходоносора. Обращенный Ниной в христианство раввин Авиафар, которого «обращение Картли» и ЦКМ именуют новым Павлом и который называет себя родственником св. Павла, так как оба происходят из колена Беньяминова, так же как и его дочери, являются первоплановыми персонажами (а подчас и нарраторами) «обращения Грузии». В «Обращении Картли» Авиафар говорит о том, что сначала он удивлялся Стефану и Павлу, пока он не познал смысла их деяний. Смысл же по Авиафару состоял в том, что изменен был закон веры. Аргументация Авиафара (в отличие от аргументации Павла) несколько прямолинейна, но тем не менее повторяет центральный для иудейской общины аргумент божьей кары: «Может быть, мы уже

Легитимация картлийского народа как избранного происходит в результате обращения Картли, специфическая же привязка избранности и святости (с сильным политическим подтекстом) реализуется не только и не столько «генетически» (каждый христианский народ избран), но и «топографически», через землю Картли, которой после принятия христианства обещана земная и небесная слава<sup>179</sup>.

История ризы господней, принесенной членами мцхетской иудейской общины Элиозом Мцхетским и Лонгинозом Карсанским из Иерусалима, напрямую связывает Картли с *Heilsgeschichte* во временном и пространственном планах. Во временном аспекте для средневекового грузинского историка обращение Картли было изначально предвещено, Картли изначально была связана с историей спасения:

Благословен ты боже, Иисус Христос, ибо ты изначала желал нашего спасения и освобождения нашего от дьявола, от места того темного, когда одежду твою прислал через евреев из священного града Иерусалима в сей город иноплемян, ибо отцы наши царствовали в этом городе ко времени распятия твоего (МК: 27).

В «Обращении Картли» мы несколько раз встречаемся с возможностью распространения топографически нагруженной категории святости на всю страну, при этом текст умышленно обыгрывает полисемантические слова и фразы. Именно этот топографический аспект выражает Сидония, дочь обратившегося в христианство иудейского раввина Авиафара, сама обращенная в христианство св. Ниной:

Место погребения ее (риз) – это то место, на котором языки людские не умолкают возносить хвалы Богу, это как бы место видимой лестницы Якова, возвышающееся до неба, отныне и во веки веков не лишенное величия и похвалы! (МК: 44)

В другом отрывке Сидония интерпретирует видение св. Нины:

Видение твое означает, что этот сад (в котором построится церковь Светицховели, центральная христианская святыня Грузии. – З.А.) превратится через тебя в сад возвеличения Бога, которому принадлежит слава и ныне и присно и во веки веков (МК: 41).

В данном случае текст играет значениями слова «самотхе», которое может обозначать «сад» и «рай», однако другой список «Обращения Картли» интерпретирует этот пассаж более прямо: «видение твое похоже на видение Якова, так как тобой превратится это место в рай». При этом «адгили эсэ» – «сие место» – можно понимать и в более широком смысле всей Картли. Возможность такой игры смыслов подтверждается еще одним пассажем: св. Нина «благодарила Бога за то, что это было знамение гибели их (демонов. – З.А.), спасения Грузии (Картли) и возвеличения этого места» (МК: 48). Выражение «дидеба адгилиса амисаи» можно, как и выше, понимать как «славы этой земли». Подобное толкование подтверждает и упоминание лестницы Якова в картлийском контексте: в книге Бытия (Быт 28: 12–16) Яков видит

---

согрешили, убив Иисуса Назаретянина? Ибо знаешь, когда прежде отцы наши грешили пред Богом и совершенно забывали Его, Он предавал [их] могущественному царю и плену. А когда обращались и взывали [к Богу], Он немедленно отвращал их от бедствия. И знаем из Писания, так случилось семь раз. А [с тех пор, как отцы наши] наложили руку на сына убогой женщины и убили его, Бог отвратил руку от нас, разрушил царство [наше], удалил нас от храма Божия и совершенно пренебрег наш род. Вот [прошло] уже триста лет. Так как он перестал слушать моления наши, не ниспослал утешения, полагаю, что человек тот был с неба» (МК: 50).

<sup>179</sup> Само по себе интересно, что связь Картли с *Heilsgeschichte* осуществляется через иудейскую общину. Вопрос истории и роли иудейской общины в Грузии требует отдельного изучения. Я склонен считать, что выдвигание иудейской общины на первый план повествования вписывается в общую концепцию библейской ориентации сборника «Картлис Цховреба».

лестницу, соединяющую небо и землю, по которой восходят и нисходят ангелы. На этой лестнице Якову является Господь:

Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе (Быт 28: 12-15)<sup>180</sup>.

«Обращение Картли» и «Картлис Цховреба» обыгрывают ветхо– и новозаветные значения не только избранного народа, но и Святой земли, метафорически перенося обещание Якову на Картли и помещая Картли (через ризу Господню) в особую топографию святости. Подобные аллюзии, никогда не выраженные эксплицитно, достаточно прозрачны и должны были прочитываться средневековым читателем.

Текст «Обращения Грузии», дублируемый текстом ЦВГ, фактически раскрывает программную интенцию всего сборника, имеющего двойную направленность: «цхоребай карт-лисай» в данном контексте описывает не просто историю, но историю *спасения* Картли, то есть достижения конечной цели истории; «возвеличение этого места» (по-грузински *дидеба*) тоже имеет несколько значений и понимается не только как «духовное величие» или «слава» (выраженные в спасении), но и как земное величие, которое в данном случае находится в прямой связи с христианской верой. «Обращение Картли» прямо связывает «предвещание» (*Verheißung*) земного величия Картли с принятием христианства, практически пере-нимая ветхозаветную концепцию богоизбранности. Последняя увязана не только с «новым народом», то есть христианами (vs иудеи), но и с топографическим пространством Картли, в контексте политической теологии способным трансформироваться в «святое пространство».

Реконструируя модель истории (которая в той или иной вариации свойственна любой христианской истории) по грузинским средневековым историческим памятникам, истории от начала до конца времен, от варварства, царившего в Картли, по описанию КЦ, до прихода Александра Македонского, до райского состояния, которое «предвещается» св. Нине, можно прийти к выводу, что в грузинской политической теологии «райское состояние» может переноситься на политическое пространство, что и происходит в жизнеописании царя царей Давида (Возобновителя) (1089–1125) и царицы Тамары (1184–1213). Этой теме посвящена следующая часть.

---

<sup>180</sup> Метафора лестницы Якова не ограничивается Ветхим Заветом, но также отсылает к Евангелию от Иоанна (1:51): «истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому».



## II. Слава небесная и слава мирская

Политическая теология «Картлис цховреба» разворачивается между полюсами небесной и земной славы. Концепция небесной славы выражена в житиях христианских подвижников и мучеников. Земная или мирская слава связана с коллективной или культурной памятью<sup>181</sup>. Одним из наиболее ярких выражений понятия земной славы является греческий термин «kleos áphthitos» (неувядающая слава)<sup>182</sup>. *Kleos*, земная слава, «специфический тип социальной идентичности»<sup>183</sup>, существует в форме истории (предания, песни) и противопоставляется «сакральному бессмертию» или, переводя в категории христианства, небесной славе. В предании деяния героя приобретают своеобразную перманентность, замещение бессмертия. Человек «становится героем, поскольку он не может быть Богом. По своей природе герой остается с людьми, но культура наделяет его особой ценностью. Он уходит, но его помнят <...> Он достигает статуса, подобного богам, и бессмертия – в памяти»<sup>184</sup>. Подобная концепция «земного бессмертия» в форме мирской славы продолжает существовать в христианской культуре, однако, так же как и в античности, бессмертие героя в исторической памяти противопоставляется небесной славе – «сакральному бессмертию» подвижников и мучеников. Юрий Лотман считает, что Средневековье знало не одну, а две модели славы: христианско-церковную и феодально-рыцарскую. Первая построена была на строгом различии славы земной и славы небесной. Релевантным оказывался здесь не признак «слава/бесславие», «известность/неизвестность», «хвала/поношение», а «вечность/тленность»<sup>185</sup>.

Однако в нашем контексте интересна именно возможность интерференции между этими категориями в пространстве политической теологии. Пространство политической теологии делает границу, разделяющую понятия земной и небесной славы, проницаемой и позволяет перенос категории небесной славы в политическое пространство и обратно, никоим образом не устранив существующие между ними различия. (Именно на таком переносе политической модели, в частности, строится представление Христа как небесного басилевса).

Средневековой историографии приходится решать задачу или даже апорию совмещения земной и небесной славы при изображении политической истории и ее героев. «Житие и подвижничество Вахтанга Горгасала» («Цховреба да Мокалакеоба Вахтанг Горгаслиса», далее ЦВГ) дает интересный пример решения этой задачи средневековым грузинским историком. Однако прежде чем начать частичный разбор этого памятника, следует коснуться общего семантического пространства, позволяющего интерференцию сфер мирского и светского, святого (подвижника и мученика) и героя (политической истории) в контексте политической теологии. В данном контексте важно применение политической терминологии в отношении христианских святых и подвижников, выраженное в термине «*militia christi*» – Христово воинство<sup>186</sup>. Начиная с раннего христианства военная метафорика используется для обозначения духовной битвы со злом. Апостол Павел называет воинами не всех христиан, а апостолов и миссионеров<sup>187</sup>, однако впоследствии этот образ применяется в более широком контексте и включает в себя все монастырское движение, а также церковную иерархию. Христианский воин – воин особого толка, «мирный воин», он не борется со своими врагами, но с радостью при-

---

<sup>181</sup> Лотман Ю. Избранные статьи. В 3 т. Таллинн, 1992. Т. II. С. 124.

<sup>182</sup> Nagy G. The Best of the Achaeans. Concepts of Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimor; London, 1979. P. 184.

<sup>183</sup> Redfield J.M. Nature and Culture in The Iliad. Chicago; London, 1975. P. 34.

<sup>184</sup> Ibid. P. 101.

<sup>185</sup> Лотман Ю. Указ. соч. С. 121.

<sup>186</sup> Для детального рассмотрения эволюции образа воина Христа см.: Harnack A. Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1905.

<sup>187</sup> Ibid. S. 14.

нимает смерть. В храбрости принятия смерти и верности своему делу христианские воины превосходят остальных<sup>188</sup>. Для понимания сочетания геройства и святости важна связь концепции *militia christi* с культом святых воинов – *warrior saints*, то есть символическая трансформация образа солдата-мученика, возникающая в результате гонений на христиан в римской армии, особенно интенсивных при императорах Валериане (253–260) и Диоклетиане (284–305)<sup>189</sup>. Парадигма «святого воина» изначально относилась к солдатам Римской империи, не признававшим культа императора и ставшим мучениками. Агиографические версии мученичества святых воинов, превратившихся впоследствии в покровителей солдат и армии, строятся по одному и тому же сюжету: благородный воин-христианин отказывается поклоняться языческим богам, открыто свидетельствует о своей принадлежности к христианской вере (само греческое слово *martyros* означает свидетеля, так же как и грузинское *моцამе*) и терпит страсти от властителя-язычника. По такой схеме строятся, например, мученичества св. Георгия и св. Федора. Однако в пространстве иконографии происходит трансформация св. Георгия и св. Федора из мучеников в победоносцы: лишь малое количество икон св. Георгия или св. Федора изображают их мученичество – на большинстве икон св. Георгий и св. Федор изображаются победителями дракона<sup>190</sup>. Трансформация христианского страстотерпца в победоносца напрямую выражает изменение отношения христианства к военному делу. В этой сфере поливалентная семантика победы сдвигается в направлении «мирской» славы, так как небесная слава уже выражается не в смиренном терпении страстей, а в «прямой» победе над злом.

Хотя сам св. Георгий – «носитель» небесной славы (по легенде, Христос возносит его в небо – интересный случай *Nachleben* античной концепции апофеоза в христианстве), он может выступать в качестве агента, создающего общее пространство между мирской и небесной славой. Так в «Цховреба Мепет-Меписа Давитиси» (Житие царя царей Давида, далее ЦМД) описывается Дидгорская битва Давида Возобновителя с мусульманской коалицией (1121), где

святой мученик Георгий откровенно и на виду у всех предводительствовал ему (грузинскому войску) и мышцею своею поражал пришедших нечестивых тех язычников. Так что сами эти нечестивые и неведущие признавали и рассказывали нам о чуде великомученика Георгия и о мощи, с какою побил прославленных тех воинов аравийских, или же о том, как ловко и осмотрительно преследовал и побивал бегущих, отчего наполнились поля, горы и ущелья трупами (ЦМД: 288).

Фактически ЦМД дает собственную версию нарративной экспликации иконы св. Георгия. Появление св. Георгия в Дидгорской битве придает ей в глазах историка статус победы над злом, однако, с другой стороны, переносит метафизическое понятие зла в политическое пространство (войны с неверными)<sup>191</sup>. Подобная амбивалентность образа святого воина, реализующаяся в напряжении между страстотерпцем и победоносцем, характерна и для грузинской средневековой исторической литературы. Мириан, первый христианский царь Картли, наставляет своего сына соблюдать заповеди Сына Божия и считать смерть во имя Христа спасением (*цховребад*), которое принесет ему вечную (непреходящую) жизнь. Далее он заповедует сыну уничтожать идолов и побеждать силой креста.

Образ (животворящего) креста является центральным для средневековой грузинской исторической литературы. Использование креста как военного символа восходит к императору Константину. Согласно преданию, перед битвой на Мильвийском мосту в 312 году Константину было явление креста с надписью «сим побеждай» (*In hoc signo victor eris*). Очевидно,

---

<sup>188</sup> Ibid. S. 21.

<sup>189</sup> Walter C. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot, 2003.

<sup>190</sup> Maisuradze G. Op. cit. S. 97.

<sup>191</sup> Об аналогии с политической теологией крестоносцев см.: Тварадзе А. Указ. соч. С. 43.

крест украшал также и императорский штандарт – лабарум<sup>192</sup>. Политическая теология как в Византии, так в данном случае и в КЦ проецирует образ христианского подвижника, воина Христа, который сражается с невидимым врагом, на «видимого» политического врага христиан. Воин Христа, изначально понимаемый как метафора, становится политической реальностью, легитимирующей войну против «неверных». Крест также служит символом царствования. В импровизированном ритуале коронации царь Мириан сначала «вешает» царский венец на крест, затем берет венец с креста и венчает своего сына Бакара. Таким образом Бакар получает не только генеалогическую, но и сакральную легитимацию. В последующее время победа «силой креста» становится определенным топосом грузинской средневековой историографии<sup>193</sup>.

Таким образом историческое повествование вводит агиографическую модель победы над врагом с помощью веры, перенося эту модель на политический контекст. При этом победа приобретает двойную семантику небесной и земной славы. Особенно показательно в этом отношении житие Вахтанга Горгасала, иллюстрирующее синтез христианства и политики. Житие Вахтанга Горгасала представляет собой своеобразную амальгаму исторического повествования, агиографического текста и геройской легенды в персидском стиле<sup>194</sup>. Именно Вахтанг Горгасал (которого в силу легендарных черт жития Стивен Рапп называет «imagined Vahtang»)<sup>195</sup> реализует завещание Мириана во всей его амбивалентности. В данном случае интересна не столько реконструкция исторических фактов, сколько нарративная стратегия текста и его двойное моделирование в агиографической и легендарной парадигме. Согласно житию, Вахтанг побеждает благодаря не собственной силе, но божественной помощи. «Не мощью моею одолел я Тархана, но силой бога моего. <...> ибо сила Христа со мною, и крест его пречистый служит мне оружием» (ЦВГ: 66).

Следующий отрывок особенно важен для понимания политической теологии ЦВГ. Вахтанг видит во сне св. Нину:

И говорила Нино Вахтангу: «Ну, а теперь подойди к царю и прими дары свои». Предстал он пред царем и облобызались они взаимно, и (царь) указал ему место на престоле своем и посадил его рядом. <...> и сказал кесарь: «Коли желаешь получить от меня венец, дай обещание тому, кто вознесся над нами, что будешь воевать против его врагов, и возьми у него венец». Взглянул Вахтанг и узрел крест, на раменах которого был венец, и вид креста вверг его в особый трепет, ибо страшен был ужас его, и замолк. <...> И кесарь вытянул руку, снял с креста венец и возложил тот венец на главу Вахтанга. И стали выходить, а епископ возвестил <...> «И получишь венец мученичества» (ЦВГ: 74).

«Царь небесный» является Вахтангу в образе Креста, и Вахтанг получает двойную легитимацию на царство: от небесного царя и от византийского императора. С другой стороны, Вахтангу предрекается венец мученика. Амбивалентность венца как символа царской власти и мирской славы, с одной стороны, и венца мученика как символа небесной славы – с другой, является выражением двойной семантики победы, соединяющей полюса небесной и

---

<sup>192</sup> Belting H. Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 2000. S. 124.

<sup>193</sup> Об использовании христианских символов в военных целях в Грузии см.: Тварадзе А. Указ. соч.

<sup>194</sup> Rapp St.H., jr. Op. cit. P. 207–213.

<sup>195</sup> Ibid. P. 214.

земной славы. Эта двойственная семантика представлена также в коронационном ритуале и наставлении царя Мириана. Возможность подобной инверсии обеспечивает та же символическая логика, что лежит в основе инверсии мученичества и победоносничества в иконографии св. Георгия. Ключом к пониманию амбивалентности венца в ЦВГ могут послужить слова императора: «Коли желаешь получить от меня венец, дай обещание тому, кто вознесся над нами, что будешь воевать против его врагов, и возьми у него венец». Акт, оправдывающий венчание, легитимирующий его, для средневекового грузинского историка заключается в «труде» (подвижничестве) во славу креста, но в политическом пространстве. Результатом этих трудов может стать как небесная, так и земная слава. ЦВГ репрезентирует Вахтанга как воина Христа, деятельность которого направлена на реализацию его видения. Суть этой деятельности раскрывается в следующем эпизоде: вместе с персидским царем Вахтанг отправляется в индийский поход; противоборству с царем синдов предшествует диалог, в котором синдский царь убеждает Вахтанга, что рано персидский царь обратится против него. Синдский царь рассуждает с точки зрения «реальной» политики, Вахтанг же отвечает с точки зрения *Heilsgeschichte*: царь синдов, по его мнению, не видит истинных мотивов Вахтанга, так как не ведает «жизни духовной». Истинным же мотивом Вахтанга, согласно ЦВГ, являлось спасение христиан и Иерусалима:

В сей мир я пришел не за славой его (не за мирской славой), не ради службы персидскому царю, но ради служения создателю непостижному, троице единосущной, творцу мира, ради славы присно и по веки веков. Ибо появлением своим здесь я спервоначала спас Иерусалим – град святыи (ЦВГ: 88).

Соглашаясь принять участие в индийском походе, Вахтанг совершал богоугодное дело, так как спасал христиан и Иерусалим от персидского нападения, направив персидские завоевания в другое русло. Центральным мотивом подвижничества во славу креста и «создателя непостижимого» здесь служит спасение (освобождение) священного города Иерусалима. В данном случае грузинский историк пользуется той же логикой, на которой строилась политическая теология крестоносцев<sup>196</sup>.

Историк Вахтанга, актуализируя амбивалентность его образа как мученика-победоносца, подчиняет земную славу небесной, склоняясь скорее к агиографической, чем к легендарной парадигме жизнеописания. Последовавшую войну с персами воображаемый Вахтанг интерпретирует как религиозную: «Ведай, что не ради наложения на нас дани воюют они против нас, но из стремления отринуть нас от Христа». Это убеждение определяет модель его поведения: «жизни моей я предпочту погибель во имя Христа, дабы обрести царство Божие, заповеданное тем, которым сказано: „Кто положит голову во имя мое – тот обретет Его“» (ЦВГ: 93). «Легитимация» поражения – неудача в политическом пространстве – вербализируемая католиком Петром, основывается на парадигме Иова:

Ты явил дела, каковых не являл никто из рода твоего в помощь пособникам Христа. Ибо мудрости твоей ведомо, как сей супостат, испытывающий нас, стремится отвести нас от Господа, подобно Иову. Ибо Господь предаст погибели невлюбивших его, а возлюбленных своих сподобит Господу. Живи по завету Господнему, дабы не погибнуть нам (ЦВГ: 93).

Смерть царя-мученика строится на модели *imitatio christi*: смертью царь спасает свой народ и свою страну. В ЦВГ мы видим зарождение культа царя-мученика, неизвестного в Византии, но популярного в «византийском содружестве»<sup>197</sup>. «И содрогалась земля от звуков

---

<sup>196</sup> Тварадзе А. Указ. соч. С. 32.

<sup>197</sup> Obolensky D. Op. cit. P. 308–313.

стенаний, верующий люд молился за душу желанного царя, во славу Христа убиенного» (ЦВГ: 95). Следующая фраза католика Петра: «И не одна только Картли будет предана разорению, но и Иерусалим, что явлен матерью всех детей крещения» (ЦВГ: 93), – позволяет перенести образ мученичества не только на царя Вахтанга, но и на Картли. Картли как топографический локус включается в святое пространство, разделяя судьбу Иерусалима. С другой же стороны, как было показано в первой части применительно к категории святости, создается возможность переноса смыслов, связанных с испытанием Иова и мученичеством за веру, на Картли.

ЦВГ открывает в сборнике «Картлис Цховреба» галерею портретов идеальных царей: Вахтанг Горгасал – Давид Возобновитель – Тамара. Для последующих летописцев Вахтанг стал одной из наиболее знаковых фигур, что подчеркивает преэминентность концепции политической теологии для всего сборника «Картлис Цховреба». Однако следует отметить и существенные различия: в ЦВГ политическая составляющая полностью подчинена «теологической», земная слава в нем если не полностью игнорируется, то по крайней мере подчинена концепции небесной славы. В амбивалентном образе святого воина, объединяющем ипостаси мученика и победоносца, превалирует образ мученика, и именно в силу этого портрет Вахтанга приобретает скорее агиографические черты.

Подобно ЦВГ, последующие тексты сборника «Картлис Цховреба» (ЦМД, «Цховреба Мепет-Меписа Тамариси» – Житие царицы цариц Тамар, далее ЦМТ, и «Историани да Азмани Шаравандедтани» – «История и восхваление венценосцев», далее ИАШ) также подчиняют мирскую славу небесной. Так, в Житии царя царей Давида Возобновителя мирская деятельность передается термином «квенани мокалакеобани» – должное подвижничество, которое царь Давид после своей смерти меняет на горную обитель. Тем не менее мы можем реконструировать средневековое понятие земной славы. В чем же выражается мирская слава в «Картлис Цховреба»?

В своем завещании Вахтанг Горгасал обращается к своему народу: «Вы, исконные жители Картли, поминайте добром деяния мои, ибо в доме моем вы изначально сподобились вечному крещению, и я воплощенным величием моим восславил вас в роде моем». Иными словами, картлийский народ принял крещение от дома Вахтанга, а сам Вахтанг принес Картли «земную славу». Слова Вахтанга «хорциелебрита дидебита гадидет тквен» (возвеличил вас мирской славой, мирским величием) обращены к картлийской знати; слово *дидеба*, которое, в первую очередь, означает небесную славу (благодарное прославление святости, доброты и благ господних), в данном контексте, согласно словарю Сулхана-Саба Орбелиани, может означать милости, богатства; слово *млеваноба* – мирскую радость (или земное счастье), обретенную благодаря Божьей или царской милости<sup>198</sup>.

Как же представляли себе проявление Божьей милости и идеальную монархию средневековые летописцы «Картлис Цховреба»? Царь, согласно «Картлис Цховреба», «гвтивгвинг-виносани» (венчан Богом), он царствует милостью Божьей (такова, например, и византийская формула императорской власти). Боговенчанность царя выражается в «Картлис Цховреба» в ритуале получения царского венца от животворящего креста, который, как следует из видения Вахтанга Горгасала, является символом Христа. Этот ритуал коронации, который мы встречаем в «Цховреба Картвелта Мепета» («Житие грузинских царей», далее ЦКМ) и ЦВГ, не соответствующий реальному ритуалу, на самом деле является метафорическим выражением формулы, озвученной в житии царицы Тамары: «Христос, Боже мой единый, бесконечный царь неба и земли, тебе препоручаю это царство, которое тобою мне было вверено...» (ЦМТ: 49). Залогом Божьей милости является праведность монарха, выраженная как страх перед Богом. Давид Возобновитель: «Этот страх Господень стяжал с юности своей и с возрастом его вырос и во время свое таковые плоды изнес, которыми обоюду житие свое украсил, которыми увенчал

---

<sup>198</sup> Орбелиани С.-С. Словарь грузинского языка. Тбилиси, 1966. Кн. I. С. 218, 490 (на груз. яз.).

дела свои, которыми устроил плотское и управил духовное» (ЦМД: 292). Тамара, по словам историка, обладала «началом всех благ – а именно: проникнута была страхом пред всевышним и служила Богу верно. И только поэтому она достигла того, чего никто на свете не достигал» (ЦМТ: 53).

Праведность царя включает в себя не только «личный» аспект, который выражается в страхе перед Богом, но и политический: так, Давид был строителем не только многочисленных церквей и монастырей «не своего лишь царства, но и Греции, Святой Горы и Боргалити (Болгарии), а также Сирии, и Кипра, Черной Горы, Палестины...» и Иерусалима (ЦМД: 295), но и поборником и распространителем христианства на всем христианском Востоке.

Сколько церквей, поруганных язычниками, освятил в дом Божий, сколько родов языческих обратил в сынов святой купели и примирил со Христом. И положил к тому большую ревность, дабы всякую вещь похитить у диавола и усвоить Богу, чем приобрел благодать апостольства, подобно Павлу и подобно великому Константину (ЦМД: 295–296).

Семантика праведности монарха сближает понятия небесной и земной славы, перенося категории божественной справедливости в политический контекст, что, со своей стороны, создает возможность *aequiparatio* царя и Бога. В житии царя Давида царь является носителем божественной справедливости. Давид, согласно историку, «как Бог, право судил паству свою» (ЦМД: 294); царство Давида изображается как царство справедливости и закона:

ибо ни селянин какой или горожанин, ни воин, никакое достоинство и возраст не дерзали ходить превратно, ибо всякому человеку был порядок, всякому канон, всякому честь, и самим тем блудницам – всякой боязнь, всякой страх и управа к путям божеским и мирным (ЦМД: 297).

Таким же образом изображено царство Тамары, которая «как солнце пускала на всех свет своего ореола, относясь ко всем с равным почетом. Так через милости, которыми наделяла всех, она подвигала Бога на милость, так берегла время и так усиливала друзей, однако, не чем-нибудь обретенным ложью и несправедливостью» (ЦМТ: 51). Давид Возобновитель сравнивается с Богом по размаху своей деятельности – «эти великие дела, от Бога лишь возможные, так легко управил этим, как никто легко не управил бы так» (ЦМД: 297), а Тамара прямо называется «вместе со святой троицей образующей четверицу» (ИАШ: 18).

Таким образом, земная слава является не целью, а следствием, результатом Божьей милости, залогом которой выступает базирующаяся на агиографической парадигме праведность монарха<sup>199</sup>.

Как мы смогли убедиться, в ЦМД, ЦМТ и ИАШ, так же как в ЦВГ, концепция земной славы подчинена небесной, однако выражена более конкретно: с одной стороны, земная слава – это отсвет небесной, перенос райского состояния на политический контекст, выраженный в идее праведной монархии. С другой стороны, она имеет конкретное знаковое и материальное выражение: в ЦМД это «многие вышние от Бога милости, поспешества, одоления и победы...

---

<sup>199</sup> В данном контексте особенно важно изображение смерти монарха: смерть Давида 24 (8) января 1125 г. летописец интерпретирует как Божью милость после завершения всех задуманных дел: «Так же во время благоприятное и подобающее призвал Бог возлюбившего Его и вечно желавшего навечно царствовать у Него. <...> Ибо во время зимнее, при мире и покое всего царства, не во внешней оконечности, но посреди своих царств, в местах, им же самим наперед учиненных для упокоения и успения, как бы дремой некой благообразной уснул с отцами своими. И самого по себе этого довольно для известования усвоенности его Богу» (ЦМД: 300). Также и царица Тамара «провела дни свои в радости» и «в двадцать три года (правления) сумела заключить доблестное царствование во всех его проявлениях», оставив после себя наследников «прекрасных, желанных, каких все хотят иметь, достойных восхваления, имеющих царственный облик, разумом исполненных, украшенных мудростью и преисполненных всеми доблестями» (ЦМТ: 53). В грузинской политической теологии Бог призывает к себе монарха после завершения всех задуманных дел (реализации программы государственности). Само же царство, оставленное наследникам, изображается как царство мира, справедливости и закона.

и царства, страны, города и крепости, которые Бог отдавал ему» (ЦМД: 285). О царице Тамаре говорится, что «путем соблюдения во всем заповедей Божьих она обрела милость Божью, и благословил Бог жизнь ее и умножил плод и колосья ее. <...> Скрасил Господь дни ее жизни честью и времена ее миром» (ЦМТ: 53).

В ЦМД мы также встречаем внешнеполитическое выражение концепции земной славы, своеобразную внешнеполитическую программу государственности, в глазах историка Божьей милостью реализованной Давидом Возобновителем:

Ибо султана посадил данником себе, царя же греческого, как домашнего своего. Низложил язычников, уничтожил варваров, к послушанию привел царей и к рабству – государей, в бегство обратил арабов, в добычу – измаильтян, пылью сотворил персов и смердами – князей их (ЦМД: 294).

Идея Божьей милости в грузинской политической теологии следует библейской парадигме и воплощается в государстве царя-праведника, побеждающего врагов и живущего в мире с соседями. Согласно библейской парадигме избранности, милость Божья выражается в благословенном умножении, под которым может подразумеваться умножение земных благ. Концепция земной славы в КЦ манифестируется на двух уровнях – идеальном, более или менее общем для христианской политической теологии, выраженном в идее божественности монарха, который «реализует» царство Божье на земле, и более конкретно-политическом, задающем программу идеальной грузинской государственности. Этот аспект в его связи с внешнеполитической легитимацией я обнаруживаю в скрытой полемике с византийской имперскостью и с идеей имперскости вообще. Об этом речь пойдет в следующей части.

### III. Стратегии внешнеполитической легитимации

Эту часть я начну с внешнеполитического позиционирования идеализируемого средневековыми историками царства Давида Возобновителя и Тамары. Грузинская средневековая политическая теология изображает идеального монарха святым воином, воплощающим праведность и справедливость. При этом образ святого воина, как в выше рассмотренном случае св. Георгия, позволяет актуализацию обеих ипостасей – мученика и победоносца – или даже совмещение этих ипостасей в одном тексте, как в случае с Вахтангом Горгасалом. Начиная с истории царя царей Давида «Картлис Цховреба» актуализирует образ победоносца, а ИАШ прямо сравнивает Георгия III, отца царицы Тамары (1156–1184), со св. Георгием:

воистину восприявший подвиги и венец первомученика [Георгия]: если он победил одного дракона, этот непобедимый воин, тезка Георгия [не только по имени], но и по правдивости ума, поразил многое множество аспидов и ехидн (ИАШ: 21).

При этом, как мы уже смогли убедиться, метафизические категории зла и добра могут переноситься на политический контекст. Если применение христианских символов в контексте политического противостояния с мусульманскими (нехристианскими) странами не создает особых проблем, особую важность приобретает возможность применения образов христианской политической теологии для описания конфликтов с христианскими, в первую очередь православными, странами (с Византией в XI–XIII веках, с Россией в XIX веке). Эта возможность связана с серьезными культурно-семантическими сдвигами и требует особого объяснения.

В грузинской литературе следы латентного антивизантизма можно обнаружить уже в эпоху эмансипации Грузии от Византии, то есть с конца XI века (после поражения византийцев при Манцикерте в 1071 году и ослабления византийских позиций на востоке). Термин «антивизантизм» не совсем точно выражает смысл проблемы, которая после основания грузинского царства в результате объединения абхазского и картлийского царств в 1008 году состояла в стремлении к большей политической самостоятельности и расширению царства за счет северо-восточных владений империи, а начиная с Давида Возобновителя – и в попытках культурного соперничества с Византией на востоке<sup>200</sup>. К примеру, ИАШ называет византийского императора «царем всего Запада и Греции» (ИАШ: 27), в то время как сама Грузия «локализуется» историком на востоке. Конечно, это соперничество следует рассматривать в контексте культурной зависимости и ориентации Картли на Византию начиная с VII века (то есть со времени церковного раскола грузин и армян в 607 году и переориентации грузинских царств и княжеств с монофизитства на халкедонитство). Средневековая Грузия IX–XIII веков – страна «византийского содружества» (Оболенский), признающая первенство византийского императора. Именно на этом фоне я рассмотрю несколько примеров оспаривания Грузией первенства Византии.

---

<sup>200</sup> ЦКМ и ЦВГ однозначно ориентированы на Византию. ЦКМ говорит о (политической) легитимации грузинского христианства Восточно-римской империей: царь Мириан, принявший христианство, посылает послов императору Константину, тот, в свою очередь, присылает в Картли часть Животворящего Креста, священников и каменщиков для возведения церквей. Таким образом, летопись реагирует на политическую переориентацию Картли с Ирана на Византию. В ЦВГ священник Петр называет поход Вахтанга совместно с персами на Византию войной против «детей Божьих», а греки «суть племия Господне по обету», сам же Вахтанг перед смертью завещает «не забывать любви к грекам» (ЦВГ: 95). Зависимость грузинских княжеств от Византии выражается также в византийском придворном титуле куропалата (позже также севаста и кесаря), которые грузинские «эрисмтавары» (правители Картли с VI в. по 888 г.), а затем цари носили начиная от VI в. до конца XI в. «Летопись Картли», повествуя о взятии Тбилиси императором Ираклием (610–641) в 627 г. и его победе над эрисмтаваром Степанозом, объясняет поражение Степаноза его связью с персами. В некоторых грузинских летописях присутствует латентный антивизантизм, хотя и в этих случаях средневековые историки сталкиваются со сложностью легитимации.



Одним из редких текстов «Картлис Цховреба», прямо манифестирующих антивизантизм, является «Житие и повествование Баграторианов» Сумбата Давитис-дзе. Легитимационная стратегия в нем строится на изображении Византийского императора отступником. Смерть императора Константина VIII в ходе войны с Багратором IV объясняется Божьим гневом:

И тогда как Восток, охваченный волнением, испытывал невзгоды, настиг гнев молниеносно безрассудного царя Константина, наподобие неверного Юлиана, за немилость к царю нашему Баграту, за опустошение страны (Сумбат: 43).

Изображение Константина отступником позволяет Сумбату представить грузин мучениками за веру.

И они, как преданные и истинные мученики Божьи, были готовы пожертвовать собой и жертвовали собой ради земных господ своих, и были готовы пролить кровь свою, согласно словам апостолов, и мужались (Сумбат: 43).

Именно в свете сказанного следует рассматривать интерпретацию иконографии св. Георгия Георгием Маисурадзе, согласно которому распространенные в Грузии иконы, на которых св. Георгий убивает Диоклетиана, выражали направленную против Византии политическую теологию грузинских царей времен войн Георгия I (1014–1027) и Баграта IV (1027–1072) с Василием II (976–1025) и Константином VIII (1025–1028)<sup>201</sup>. Изображение византийского императора отступником позволяет распространять на него символы христианской политической теологии.

Признаками отхода от византийского влияния являются отказ Давида Возобновителя от византийских придворных титулов в конце XI века и введенные им изменения в чеканке монет<sup>202</sup>. В частности, изображавшуюся при предшественниках Давида (Баграте IV (1027–1072) и Георгии II (1072–1089) на аверсе грузинских монет Влахернскую Богоматерь впервые заменили изображением самого царя в византийском орнаменте с надписью «Христос, прославь Давида Царя абхазов, картвелов, ранов, кахов и армян»<sup>203</sup>. Известна также монета, на аверсе которой помещена арабская надпись «царь царей Давид, меч мессии»<sup>204</sup>, которая фигурирует на грузинских монетах до царицы Русудан (1222–1245) (в женском варианте «поклонница мессии»). «Меч мессии», образ, восходящий к библейской апокалиптике, но также используемый в Евангелии от Иоанна, в первую очередь подразумевает божественную справедливость, однако имеет также сильные политические импликации<sup>205</sup>. Наказание неправедных, одна из функций меча мессии, в грузинском контексте прямо связывается с войной с «неверными». Царский меч как атрибут коронации вносится в алтарь и прислоняется к животворящему кре-

---

<sup>201</sup> Maisuradze G. Op. cit. S. 97.

<sup>202</sup> Монеты являются своеобразными индикаторами, позволяющими реконструировать политическую легитимацию эпохи. Именно в монетах находит выражение концепция легитимации византийского императора в качестве «наместника Христа» на земле. Начиная с Юстиниана II (685–695; 705–711), портрет императора на аверсе заменяется изображением Христа, уступая высший суверенитет небесному царю, а легенда *victoria augustorum* заменяется на *rex regnatum*. (Restle M. Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit. Athen, 1964. S. 12; цит. по: Belting H. Op. cit. S. 157). По Брекенриджу, «император, ответственный перед своим Хозяином, предстает перед людьми одновременно как божественный помазанник на земле и как апостол истинной веры, собственно православия» (Breckenridge J.D. The Numismatic Iconography of Justinian. N.Y., 1959. P. 19. Цит. по: Belting H. Op. cit. S. 157). Согласно ряду ученых, монета с изображением Христа на аверсе играет пропагандистскую роль и является определенной реакцией на арабские монеты, которые называют халифа Абул Аль Малика «наместником Аллаха» и «властителем православных» (Ibid. S. 158).

<sup>203</sup> Капанадзе Д. Грузинская нумизматика. Тбилиси, 1969. С. 66 (на груз. языке).

<sup>204</sup> Реконструкция Капанадзе. Там же. С. 70.

<sup>205</sup> Bennema C. The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel // Biblica. 2005. Vol. 86. P. 35–58.

сту, символически принимая от него силу<sup>206</sup>. Этот аспект также присутствует в образе меча мессии, который на монете фактически отсылает к ритуалу коронации. Внешнеполитический контекст появления на грузинских монетах меча мессии, неизвестного в Византии, и арабский язык надписи указывают на изменения политической концепции в направлении ее переориентации на восток – ибо именно восток (непосредственное мусульманское окружение) становится адресатом «послания» монеты<sup>207</sup>. Поэтому грузинские монеты с середины царствования Давида Возобновителя до конца царствования Русудан вполне возможно рассматривать в контексте внешнеполитической легитимации: полемической формулой «меч мессии» грузинские цари пытаются оспорить (по крайней мере на «востоке») у Византии претензию на апостольство и защиту истинной веры. (Сюда же вписывается и демонстративная поддержка религиозных центров на всем христианском востоке; в ЦМД Давид как освободитель христианских земель от мусульман называется вторым Павлом и Константином). При наследниках Давида Возобновителя именно культурная и религиозная политика, пользуясь современными выражениями, ставится во главу угла во внешнеполитической риторике, что находит свое выражение и в монетах. Например, на монете царицы Тамары появляется арабская надпись «Царица цариц, величие мира и религии, Тамара, дочь Георгия, поклонница мессии»; на монетах Георгия IV (1213–1222) – также арабская надпись «Царь царей, величие мира и религии, Георгий, сын Тамары, меч мессии»<sup>208</sup>, а на монетах Русудан – «Царица царей и цариц, величие мира, царства и религии, Русудан, дочь Тамары, поклонница мессии, да возвеличит Бог победы его!»<sup>209</sup>

История царицы Тамары также прежде всего рисует ее защитницей религии, однако важно, что это происходит непосредственно перед завоеванием Константинополя латинянами в 1204 году, то есть на фоне упадка внешнеполитического значения Византии. Византийский император Алексей III Ангел (1195–1203), которого грузинская летопись называет «ангаром» (комментарий к тексту указывает не на ошибку [Ангар – Ангел], а на возможную интерпретацию [ангари – корыстолюбец]), отобрал у монахов «с Черной горы, из Антиохии и с острова Кипра, также и со Святой горы и из многих других мест» золото, данное им царицей Тамарой для монастырских нужд. «Когда об этом узнала царица Тамара, взамен послала на имя святых отцов золото в еще большем количестве и этим еще более посрамила дьявола» (ЦМТ: 46). Таким образом, мы еще раз сталкиваемся с изображением византийского императора как отступника от идеала христианского монарха. Немаловажно, что основание трапезундской империи Алексием I Комнином (1204–1222) при помощи царицы Тамары объясняется именно нехристианским поведением Алексея III:

Но разгневалась на греческого царя, отправила небольшое войско из Западной Грузии, и эти отняли у греков Лазику, Трапезунт, Лимон, Самисон, Синоп, Керасунд, Китиору, Амастриду, Араклию и все земли Пелагонии и Понта, и дала их своему родственнику Комнени, сыну Андроника, который тогда сам находился у царицы Тамары, обретя у нее убежище (ЦМТ: 43).

Летописец, так же как и в тексте Сумбата, связывает завоевание Константинополя латинянами именно с «отступничеством» императора: болгарский царь, к которому бежал Алексей, высыпал перед ним великое множество золота и так сказал: «Вот, Алексей, предмет сей твоего желания, золото это бери вместо каких бы то ни было пищи и питья, так как из-за этого

<sup>206</sup> Джавахишвили И. История грузинского права // Джавахишвили И. Сочинения. Тбилиси, 1984. Т. VII. С. 153 (на груз. яз.).

<sup>207</sup> Капанадзе Д. Указ. соч. С. 72.

<sup>208</sup> Там же. С. 105. Перевод Пахомова несколько неточен, слово «швенеба» переводится скорее как «украшение», а не как «величие».

<sup>209</sup> Там же. С. 105. Перевод Пахомова несколько неточен, слово «швенеба» переводится скорее как «украшение», а не как «величие».

золота ты погубил царский дом христианский и развалил самодержавие греков». И так умер этот жалкий человек с голоду, лишенный помощи от Бога (ЦМТ: 46–47).

Что же помешало грузинской политической теологии оспаривать первенство у византийских императоров не только в сфере защиты религии, но также и в политической сфере на идеологическом уровне? В силу ряда обстоятельств, к которым я обращаюсь ниже, грузинской исторической литературе свойственна латентная антиимперскость. Если мы рассмотрим сюжет основания Картлийских царств, то увидим одну парадигму, развернутую в двух сюжетах:

1) основание первого мифического Грузинского царства мифическим эпонимом грузин Картлосом связано с восстанием сыновей Таргамоса (общего предка кавказских народов согласно «Житию грузинских царей») под руководством старшего брата Хаоса (мифического эпонима армян);

2) основание первого иберийского царства связано с восстанием Парнаваза из рода Картлоса, наследника картлийских мамасахлисов, против поставленного Александром Македонским наместника Азона.

Таким образом, одним из важных структурирующих элементов сюжета является отпад от универсальной империи, в первом случае – вавилонской, а во втором – эллинской Александра Македонского. Противостояние превосходящей по политической силе империи является структурирующим звеном исторического сюжета, налагающим определенный отпечаток на дальнейшее осмысление идеи грузинской государственности.

Для интересующего нас периода важен аргумент Дмитрия Оболенского. Интерпретируя войну царя болгар Симеона с Византийской империей с точки зрения политической теологии, Оболенский пишет:

Политическая мысль, по крайней мере в Восточной Европе, находилась во власти идеи единой универсальной империи с центром в Константинополе. По определению эта империя была уникальным и всеохватным институтом. И вот Симеон, вдохновленный неудержимыми амбициями, убежденный в естественном превосходстве всего византийского и хорошо знающий восточно-римскую политическую философию, избрал единственный логический для него курс – попытаться стать хозяином расширенной Византийской империи, которая бы включала и Болгарию. Для достижения этой цели он должен был захватить Константинополь и взойти на императорский трон<sup>210</sup>.

Амбиции грузинских царей не распространялись так далеко даже после падения Константинополя в 1204 году. Однако в грузинских летописях встречаются следы более или менее скрытой полемики с идеей имперскости. Отсутствие имперской амбиции, даже в период расцвета грузинской государственности, требует, на мой взгляд, более детального рассмотрения и интерпретации.

В Житии царя царей Давида встречается несколько странный пассаж, в котором историк сравнивает Давида с Александром Македонским:

И если бы Давид персидское имел царство, или греческую и римскую силу, или других великих царств, тогда бы увидал ты деяния его, превыше других хваленых! (ЦМД: 298).

Аналогичную мысль высказывает автор ИАШ по отношению к царице Тамаре: «не то что одна Грузия, но и весь мир был недостоин царствования Тамары» (ИАШ: 88). ИмPLICITную формулу, содержащуюся в историях Давида и Тамары, можно эксплицировать следующим образом (разрешая тем самым апорию имперскости и антиимперскости): степень праведно-

---

<sup>210</sup> *Obolensky D. Op. cit. P. 105.*

сти и примерности этих монархов делает их достойными владеть миром, однако библейский императив, превалирующий в мышлении средневековых грузинских историков, ориентация на библейскую модель вступают в конфликт с идеей империи, которая служит скорее негативной, а не идеальной моделью.

Процитированные выше высказывания интересны не только и не столько свойственной им идеализацией Давида и Тамары, но, на мой взгляд, в первую очередь тем, что содержат имплицитную формулу идеальной грузинской государственности, базирующейся на скрытой полемике с Византийской и в более широком смысле – с имперской моделью. В этом свете важен следующий пассаж из ЖЦТ: во время коронации Тамаре «поставили счастливый трон вахтанговский, престол давидовский, который прежде для луны приготовил царь царей Саваоф Элогим, чтобы владеть миром от моря до моря и от реки до края земли» (ЦМТ: 28). Ключом к интерпретации данного пассажа является отсылка к 71-му псалму о царе Соломоне:

Он сойдет, как дождь на скошенный луг, как капли, орошающие землю; во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна; он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах; цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему; ибо он избавит нищего, вопиющего и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет; от коварства и насилия избавит души их, и драгоценна будет кровь их пред очами его; и будет жить, и будут давать ему от золота Аравии, и будут молиться о нем непрестанно, всякий день благословлять его; будет обилие хлеба на земле, наверху гор; плоды его будут волноваться, как *лес* на Ливане, и в городах размножатся люди, как трава на земле; будет имя его вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его; и благословятся в нем *племена*, все народы ублажат его (Пс 71: 6–17).

Эта отсылка важна в нескольких смыслах: во-первых, она актуализирует династический миф грузинского царского рода Багратиони, объявляющий библейского царя Давида своим прямым предком; во-вторых, что более важно, содержит программу идеальной государственности, с которой сравнивается царство Тамары; в-третьих, имплицитно сравнивает царство Тамары с соседней Византией. Подтверждение этому мы находим в части жития, где историк подводит итоги царствования Тамары: здесь библейский образ царя Соломона (с филологической точки зрения, которая здесь представлена быть не может, историк разворачивает на протяжении всего повествования сложную метафору: Давид Возобновитель – Тамара/Давид – Соломон), присутствующий в начале царствования, уже «реализован исторически», однако этот образ дополняется некоторыми важными штрихами, позволяющими шире рассмотреть контекст полемики с идеей византийской имперскости и имперскости вообще.

Она (Тамара) не старалась остаться без соседей (то есть не пыталась покорить мир); она и дома к дому не присоединяла, и земли к земле чужой, а удовлетворялась собственными родовыми имениями, чтобы не считали ее несправедливой и падкой на стяжание. Соответственно с тем, как высшая правда судила всех правых, она тоже не страхом действовала на соседей, а сама защищала их от устрашителей и даже делала их самих страшными для врагов. Далеко отбросила ненасытность, свойственную пиявке, не делала ядовитыми плоды и вредным содеянное. Она восседала как судья меж соседствующими царями, следила, чтобы никто не начинал войны или пытался набросить ярмо насилия друг на друга. И, ставя себя им в пример, считалась вторым Соломоном среди царей (ЦМТ: 52).

Отсылка к книге пророка Исаии создает пространство для антиимперской интерпретации:

Итак, Я скажу вам, что сделаю с виноградником Моим: отниму у него ограду, и будет он опустошаем; разрушу стены его, и будет попираем, и оставлю его в запустении: не будут ни обрезать, ни вскапывать его, – и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя. Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды – любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот – кровопролитие; ждал правды, и вот – вопль. Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что *другим* не остается места, как будто вы одни поселены на земле (Ис 5: 5–8).

Кара, постигшая погрязший в суетности и корыстолюбии народ, возможно, также является полемической аллюзией к падению Константинополя, – вспомним процитированный выше пассаж о наказании императора Алексея Ангела, которого грузинский летописец называет «ангари» – стяжателем. Его царствование своеобразно оттеняет праведное царствование Тамары. Слово «ангари» в словаре Сулхана-Сабы Орбелиани объясняется как «собирающий неправедно»<sup>211</sup>, что позволяет перенести его в политическое пространство. Таким образом, присоединение чужих земель может рассматриваться как негативный акт, противоречащий образу справедливого монарха. Следовательно, в грузинской политической теологии делается различие между землями, данными Богом как акт Божьей милости, и землями, завоеванными собственной корыстью (неправедно собранными).

Идеал праведного царства, изображаемый средневековыми грузинскими историками, находится в скрытой полемике с идеей имперскости. Этому можно найти как реально-историческое, так и идеально-политическое объяснение. В реально-историческом плане идеализированный образ грузинского царства, скорее всего, является отголоском существования вокруг Грузии буферных зон в виде вассальных государств. Идеально-политическое объяснение интереснее: концепция идеальной монархии в средневековой грузинской исторической литературе ориентирована скорее не на модель империи, а на библейскую модель царства Давида и Соломона, поскольку актуализирует смыслы избранного народа и Святой земли. Сама по себе ориентация на библейскую модель уже делает неизбежной полемику не только с римской имперской моделью, продолжением которой является византийская, но и с имперской идеей вообще<sup>212</sup>. Таким образом, модель грузинской государственности, реконструируемая из средневековой грузинской исторической литературы, исключает понятие имперскости, но содержит претензию на первенство в деле защиты веры, реализуемой в амбивалентном образе святого воина. Скрытая полемика с имперской идеей основывается, однако, не на византийской политической теологии, а на грузинском восприятии Византии в определенный период ее развития – с одной стороны, и на грузинском, отличном от византийского, прочтении Ветхого и Нового Заветов и, соответственно, собственной интерпретации библейских смыслов – с другой. В контексте данной статьи я не касаюсь политической теологии самой Византии<sup>213</sup> и не сравниваю православные политические теологии, что потребовало бы ответов на целый ряд не решенных пока вопросов. Один из них: какова роль «римской» и «библейской» модели государственности в политической теологии Византии и других христианских государств?

---

<sup>211</sup> Орбелиани С.-С. Указ. соч. С. 53.

<sup>212</sup> Подробнее об имперской идее в идеологиях библейского израильского царства см.: Assmann J. Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa. München, 2000, особенно С. 46 и следующие.

<sup>213</sup> См.: Treitinger O. Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im hufischen Zeremoniell. Darmstadt, 1969; Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Washington, DC, 1966; Das Byzantinische Herrscherbild / Ed. by H. Hunger. Darmstadt, 1975.

Этот вопрос решается по-разному применительно к разным государствам в разные эпохи<sup>214</sup>. Идея избранного народа и, соответственно, Святой земли была представлена в Византии очень слабо. «Библейская» модель более или менее ограничивается актуализацией парадигмы «второго Иерусалима», скорее объединяя обе модели и оба города-парадигмы в образе христианской (универсальной) империи – подобия небесного царства на земле. (Само представление о небесном царстве может по-разному трактоваться в зависимости от контекста). В России идея второго Иерусалима достаточно долго соседствовала с идеей Третьего Рима, создавая таким образом разные сюжеты осмысления и модели государственности<sup>215</sup>. Таким образом, политическую теологию следует рассматривать как динамичный аппарат, который может использоваться как для внутри-, так и для внешнеполитической полемики. Политическая теология содержит модель будущего (отсюда важность эсхатологических компонентов), раскрывающуюся в ретроспективном анализе – с точки зрения определенного исторического контекста, подверженного корректировке в соответствии с историческими реалиями.

---

<sup>214</sup> Энтони Смит напрямую связывает идею британской имперскости с библейской парадигмой избранного народа, хотя и не приводит солидного подтверждения своему тезису: *Smyth A.D. Chosen Peoples*. Oxford, UK, 2003. P. 48; *Sugirharajah R.S. The Bible and Empire: Postcolonial Exlorations*. Cambridge, 2005. P. 60–98. Убедительное доказательство этого тезиса стало бы единственным в своем роде примером легитимации имперской идеи с помощью идеи избранности народа, так как универсализм империи имплицитно противоречит национальному принципу. В любом случае для решения этой проблемы требуется сравнительное исследование политических теологий и моделей империи.

<sup>215</sup> *Rowland D.B. Moscow – The Third Rome or the New Israel // Russian Review*. 1996. Vol. 55. № 4. P. 591–614; *Bushkovitch P. The Formation of a National Conciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukraininan Studies*. 1986. Vol. X. № 3–4. P. 355–376.

## IV. Секулярная трансформация

Настоящий раздел не содержит исчерпывающий анализ трансформации смыслов грузинской политической теологии после XIII века и функционально является скорее кратким эпилогом. За рамками статьи осталась трактовка истории в период нашествия монголов (XIII–XIV века), творчество царей Теймураза I (1589–1663) и Арчила II (1647–1713), деятельность специальной исторической комиссии Вахтанга VI (1675–1737), деятельность патриарха Антона I (1720–1788) и т.д. Несмотря на то, что взгляд на историю менялся в зависимости от контекста, основная мировоззренческая парадигма, основывающаяся на библейском понимании истории, не менялась до середины XIX века. Конец тысячелетнего царствования династии Багратиони, последовавший после аннексии Российской империей Восточной Грузии, а затем и всей грузинской территории, а также упразднение автокефалии грузинской церкви в первой половине XIX века стали эпохальными вехами, радикально изменившими понимание истории и послужившими основой для ее секулярного толкования. Оформление интеллектуальной реакции на этот сдвиг мы видим лишь во второй половине XIX века у так называемого поколения шестидесятников, представленного в первую очередь писателем и общественным деятелем Ильей Чавчавадзе (1837–1907)<sup>216</sup>. Именно грузинские шестидесятники становятся носителями обновленного национального дискурса. Церковь, лишенная после упразднения автокефалии своего главы, уже не играла принципиальной роли в его формировании<sup>217</sup>. В отличие от армянской церкви, выступавшей в роли организующего национального агента безгосударственного народа, грузинская церковь после упразднения автокефалии и отзыва патриарха Антона II в Россию управлялась назначаемым Синодом русским экзархом. Поколение «отцов», то есть первое поколение грузинских политиков и интеллектуалов, которым пришлось адаптироваться к новому политическому контексту после утраты независимости, также не смогло выработать адекватной новым политическим реалиям программы и ориентировалось на прошлое, на восстановление царской династии Багратиони. После провала заговора 1832 года часть его участников была сослана, часть же перешла на царскую службу. Оставаясь лояльным по отношению к российскому правительству, поколение отцов принимало активное участие в основании национальных институций (театра, журналов и т.д.), но все же не смогло адекватно осмыслить новые политические реалии, оставаясь в смысле политической теории на монархических и консервативных позициях. Осмысление прошлого и будущего Грузии в историческом, литературном и политическом дискурсе стало предметом «борьбы отцов и детей». Более консервативным взглядам поколения «отцов» шестидесятники противопоставили новое, секулярное понимание истории. Упразднение грузинского царства для Ильи Чавчавадзе означало радикальный разрыв исторической преемственности, что он приравнивал к эсхатологической катастрофе: «распалась связь исторической непрерывности, разрушился мост между настоящим и прошлым, а затем и лишился начала и основы»<sup>218</sup>. Следовательно, создавалась необходимость радикально нового понимания собственного места в истории. Задача, которую ставил перед собой Илья Чавчавадзе, сводилась не менее чем к основанию «новой Грузии»<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным широко раскрыть тему смены исторической и легитимационной парадигмы в творчестве шестидесятников. Данной теме за последние несколько лет посвящен ряд исследований: Грузия на грани тысячелетий / Под ред. Зураба Кикнадзе. Тбилиси, 2003 (на груз. языке); Илья Чавчавадзе – 170. Юбилейный сборник / Под ред. Ирины Ратиани. Тбилиси, 2007 (на груз. языке); *Гаганидзе М.* Илья Чавчавадзе / Неопубликованная рукопись.

<sup>217</sup> Этот тезис, к сожалению, не подкреплен специальным исследованием о роли грузинских православных деятелей после утраты независимости. К примеру, до сих пор не существует анализа проповедей грузинских епископов и священников на протяжении XIX в. Подобное исследование могло бы восполнить пробелы в нашем знании о национальном дискурсе.

<sup>218</sup> Чавчавадзе И. Статьи о литературе и искусстве. Избранные сочинения. В 5 т. Т. III. С. 183.

<sup>219</sup> См.: Андроникашвили З. Рождение отечества из духа литературы // Илья Чавчавадзе: Юбилейный сборник. Тбилиси,

Эта задача вызывалась политической конъюнктурой, в первую очередь невозможностью актуализации традиционных формул политической теологии: «борьба с неверными», «царь-мученик перед лицом единой империи». Следствием этого стал упадок значения православия как идентификационного маркера. Однако Илья Чавчавадзе не отказался от традиционных формул мариологической парадигмы с ее антиимперскими импликациями, хотя сместил их смысл. Мариологическая парадигма «Картлис Цховреба» была перенесена на народ и отечество.

Во имя этого человеколюбивого Бога терпела страсти наша страна и... приняла терновый венец мученичества, который носила пятнадцать веков на окровавленной голове... Терновый венец мученика более бескорыстен, более привлекателен... и следовательно более прекрасен... и славен<sup>220</sup>.

В интерпретации Чавчавадзе «Отечество и национальность, наряду с верой...» представляли собой непобедимое оружие, и, следовательно, смысл учения церкви состоял в том, чтобы «поднять отечество и национальность до уровня веры»<sup>221</sup>. Именно здесь мы обнаруживаем центральную субституцию традиционных формул. Традиционные смыслы святости грузинской земли, рассмотренные выше в контексте средневековой политической теологии, в мифотворчестве Чавчавадзе лишаются своей библейской привязки в виде связи с «историей спасения». Понятие прогресса, введенное Ильей Чавчавадзе как противовес направленному на прошлое пониманию истории поколения «отцов», обрело эсхатологический смысл. В политической мифологии Ильи Чавчавадзе дублирующие друг друга фигуры «спасения» и «воскресения» становятся центральными<sup>222</sup>. В его секуляризированной пространственно-временной модели метафизическое спасение приобретает смысл политического «воскресения» – освобождения, самостоятельности и независимости. Идеологическая категория отечества же получает сакральный статус, но не в силу включенности Картли в «историю спасения», а потому что само отечество становится не только символом, но и синонимом распятого Христа, объектом поклонения и «эрзацем» веры. Сакрализованная категория «отечества» подразумевает идеализированное понятие территории и является генератором национальной идеи: именно «отечество» собирает грузин в одну нацию, а Грузию – в одно государство. Роль, которая в «Картлис Цховреба» отводилась христианству, Чавчавадзе заменяет отечеством, поднимая «отечество»<sup>223</sup> до уровня веры, фактически создавая «религию отечества» (*Vaterlandsreligion*)<sup>224</sup> и объявляя самопожертвование во имя отечества (как высшую форму служения ему) центральной добродетелью и основной обязанностью и телосом каждого «мамулишвили» – сына отечества. Таким образом Илья Чавчавадзе модифицирует традиционный сюжет в секулярном толке (хотя секуляризация в данном случае понимается не как разделение церкви и государства, а как сакра-

---

2007. С. 157–173 (на груз. языке); *Майсурадзе Г.* «Отечество» и «Мать Грузия»: Секулярная символика в поэтических произведениях Ильи Чавчавадзе // Там же. С. 174–188.

<sup>220</sup> Чавчавадзе И. Собрание сочинений. Тбилиси, 1929. Т. VIII. С. 348–349 (на груз. яз.).

<sup>221</sup> Там же. С. 350. Эта тенденция «национализации» церкви была продолжена уже в XX в. грузинской православной церковью. Ее кульминацией стали канонизация Ильи Чавчавадзе в 1987 г. и концепция «небесной Грузии» католикоса-патриарха Грузии Ильи II. Эта тенденция частично рассмотрена в работе: *Андроникашвили З., Майсурадзе Г.* Секуляризация и ее судьба в Грузии // Секуляризация Тбилиси / Под ред. Гига Зедания. Тбилиси, 2008. Исследования в этом направлении продолжают, в том числе и автором настоящей статьи.

<sup>222</sup> Термин «политическая мифология» в данном контексте указывает на то, что взятые из теологии легитимирующие формулы заменены у Ильи Чавчавадзе мифологическими образами собственного изобретения. Например, «Мать Грузии» является секулярной версией Богоматери, а мифологизированная категория «отечество» – секулярной версией Христа. См.: *Майсурадзе Г.* Указ. соч.; *Андроникашвили З., Майсурадзе Г.* Указ. соч.

<sup>223</sup> Генезис термина «отечество» в грузинской культуре блестяще рассмотрена Зурабом Кикнадзе: *Кикнадзе З.* «Отечество» Ильи Чавчавадзе // Грузия на грани тысячелетий / Под ред. Зураба Кикнадзе. Тбилиси, 2003. С. 28–52.

<sup>224</sup> *Andronikashvili Z. Ilia Tschawtschawadse – die Vaterlandsreligion georgischer Dichter* // *Mdrtyrer / Hg. Sigrid Weigel.* München, 2007. S. 248–251.



лизация «отечества»). У Ильи Чавчавадзе трудно найти следы прямой критики российской имперскости, однако вся его политическая мифология, строящаяся на секуляризированной мартирологической парадигме, подразумевает ее. Замена традиционной модели политической теологии моделью секулярной выдвигает в центр изобретение понятия «отечество» и создает возможность национального строительства, телосом которого является секуляризированная категория спасения в образе политической независимости. Сам по себе этот образ манифестирует антиимперскую направленность.

## Заключение

Мартирологическая парадигма грузинской политической теологии строится на амбивалентности образа святого воина-мученика и позволяет актуализацию мученичества и победоносничества, реальное воплощение которой зависит от исторического контекста. Парадигма грузинского исторического сюжета налагает на нарративную модель исторического самосознания определенный антиимперский отпечаток, латентно или эксплицитно представленный как в средневековых текстах, так и в политических мифах XIX века, способных актуализироваться и по сей день. При этом концепция грузинской политической теологии позволяет перенос категории святости и категории мученичества-победоносничества на пространственно-идеологическую категорию отечества. Возможность подобного переноса была заложена еще в средневековой политической теологии, однако ее эксплицитная реализация происходит в секулярной мифологеме «Мамули» (Отечества) писателя и общественного деятеля Ильи Чавчавадзе. Новейшие манифестации политической мифологии (памятник св. Георгию Победоносцу в Тбилиси, инаугурационная клятва президента Грузии М. Саакашвили на могиле царя Давида Возобновителя) показывают, что грузинское политическое мышление реактуализирует парадигмы средневековой политической теологии, заново варьируя традиционную мартирологическую парадигму.

## **Людмила Посохова**

### **Православные коллегииумы Российской империи (вторая половина XVIII – начало XIX века): между традициями и новациями**

Дефиниция «православный коллегиум» ориентирует читателя на определенную интригу, ведь традиционно под коллегиумами понимали и понимают католические (иезуитские) учебные заведения. В действительности «коллегиум» стал трансконфессиональной образовательной моделью, в том числе отразившей синтез/столкновение культурных традиций Запада и Востока Европы. Безусловно, православные коллегииумы имели генетическую связь с иезуитскими. Она проявлялась в схожести всей организационной структуры, в наличии таких же «классов» и порядка их прохождения (грамматические, классы поэтики, риторики, философии и богословия), программе образования (фактически сориентированной на иезуитскую «Ratio Studiorum»)<sup>225</sup>. Важным признаком православных коллегиумов считается всесословный состав учеников, однако иезуитские коллегииумы также не знали сословных ограничений. Но в конфессиональном плане это были разные учебные заведения. Понятно, что на восточнославянских землях господствовали традиции, догматы и нормы православной церкви, которые влияли на содержание обучения.

Наиболее известным является Киевский (Могилянский) коллегиум, добивавшийся статуса «академии» от правительства Речи Посполитой, а затем получивший его от Московского государства. Как известно, уже к середине XVII века выдающийся деятель православной церкви, киевский митрополит Петр Могила (1596–1647), сумел успешно адаптировать некоторые западноевропейские образовательные формы, результатом чего и стало возникновение Киевского коллегиума<sup>226</sup>. В XVIII веке на украинских землях, входивших в состав Российской империи, были основаны еще три коллегиума – Черниговский, Харьковский и Переяславский (соответственно в 1700, 1726 и 1738 годах). Кроме этих трех коллегиумов, в Российской империи не было учебных заведений с таким названием. Более того, они вплоть до реформы духовных учебных заведений в Российской империи в 1808 году (направленной на дальнейшую профессионализацию духовного образования и, соответственно, унификацию духовных учебных заведений) сохраняли своеобразие своей образовательной модели. На сегодняшний день все чаще идет речь о том, что православные коллегииумы как таковые являли собой недоразвившиеся университеты (потенциально могли стать университетами по примеру ряда католических коллегиумов), что их возникновение на украинских землях следует трактовать как юго-восточный вектор продвижения университетов в Европе. Так, Виллем Фрийофф пришел к выводу, что программа Киевского коллегиума вполне сопоставима с теми западноевропейскими университетами, в которых существовали философский и богословский факультеты<sup>227</sup>. Подобный вывод встречается и применительно к другим православным коллегиумам.

---

<sup>225</sup> Об иезуитских коллегиумах см.: Scaglione A. The Liberal Arts and the Jesuit College System. Amsterdam, Philadelphia, 1986; O'Malley J. The First Jesuits. London, 1993.

<sup>226</sup> Петру Могиле посвящена обширная историография, в которой рассматриваются и вопросы, связанные с Киевским коллегиумом: Ševčenko I. The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. 1984. № 8. P. 9–44; Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Париж, 1969 (перевидання: Київ, 1997); Sysin F. Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent View on Seventeenth Century Ukrainian Culture // The Kiev Mohyla Academy Harvard. Ukrainian Studies. Cambridge, 1984. О годах его становления см. статью Л. Шариповой «Еще о „Человеке многих миров“»: Петр Могила – традиционалист, реформатор, оппортунист» в настоящем сборнике.

<sup>227</sup> A History of the University in Europe / Ed. by Hilde de Ridder-Symoens. Cambridge, 1996. Vol. 2. Universities in Early Modern Europe (1500–1800). P. 48.

Синкретический характер православных коллегиумов был обусловлен несколькими факторами. Данные учебные заведения возникли на украинских землях, которые входили в состав Речи Посполитой, а затем Московского государства (Российской империи). Время возникновения и существования православных коллегиумов (XVII–XVIII века) исследователи определяют как важный этап «встречи» и взаимодействия традиций Запада и Востока во всех сферах культуры и на различных ее уровнях. В ходе такого взаимодействия и была выработана культурно-образовательная форма православного коллегиума, который, базируясь на «латинской учености», явил собой сплав западноевропейской и славянской культур. Выбор Петра Могилы в пользу модели иезуитского коллегиума, основанной на принципах объединения гуманитарно-филологического образования с религиозно-моральным воспитанием, означал поворот к европейским образовательным стандартам, при этом, как отмечают исследователи, он отвечал потребностям общества и церковной реформы<sup>228</sup>. Итак, Киево-Могилянскому коллегиуму (академии) удалось привить достижения западноевропейского образования на почве православно-русской культурной традиции. Его удачный опыт способствовал появлению и стремительному развитию Черниговского, Харьковского и Переяславского коллегиумов. Можно с уверенностью говорить о том, что основатели этих православных коллегиумов (церковные иерархи, получившие образование в иезуитских академиях Речи Посполитой и Киевской академии), несомненно, ориентировались на известный образец. Основателями Черниговского коллегиума были выдающиеся церковные деятели Лазарь Баранович и Иоанн Максимович, Харьковского – Епифаний Тихорский, Переяславского – Арсений Берло<sup>229</sup>. Примечательно, что они пытались идти путем Киевского коллегиума в оформлении и расширении прав «своих» учебных заведений. Наиболее четко это выразилось в обращении Епифания Тихорского с прошением «выдать грамоту для подкрепления школы». Весьма показательно, что Жалованная грамота коллегиуму от 16 марта 1731 года<sup>230</sup> текстуально очень близка к Жалованной грамоте Киево-могилянскому коллегиуму 11 января 1694 года, которая была подтверждена Петром I (26 сентября 1701 года)<sup>231</sup>. Права, зафиксированные в документах, были очень близки к понятию «академической свободы» в ее средневековом понимании. Православные коллегиумы имели и сходные с иезуитскими коллегиумами формы проведения занятий (лекции, диспуты) и «академических актов». Известно о существовании театра в православных коллегиумах. Это же можно сказать и о формах досуга (например, рекреациях), ритуалах и символах. Таким образом, уже сама модель коллегиума, надолго сохранившаяся в структурах образования Российской империи, фиксировала важный факт присутствия и развития европейских образовательных форм. Многие преподаватели коллегиумов, ставшие впоследствии епископами, создавая новые семинарии, пытались воспроизвести известные им культурно-образовательные формы. К примеру, преподаватель Харьковского коллегиума Митрофан Слотвинский<sup>232</sup>, только-только став тверским епископом (1738 год), основал семинарию, в которой по всем канонам школьной декламации состоялась постановка школьного театра<sup>233</sup>. Конечно, требуют специального исследования причины того, почему процесс создания семинарий в

---

<sup>228</sup> Charipova L. Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780. Manchester, 2006.

<sup>229</sup> Лазарь Баранович (1620–1693) был ректором Киево-Могилянской академии, позже архиепископом Черниговским и Новгород-Северским. Иоанн Максимович (1651–1715) был преподавателем Киевской академии, позже архиепископом Черниговским и Новгород-Северским, с 1712 г. – митрополитом Tobольским и всей Сибири. Епифаний Тихорский (?–1731) был преподавателем Киевской академии, позже епископом Белгородским и Обоянским. Арсений Берло (?–1744) был преподавателем Киевской академии, позже епископом Переяславским и Бориспольским.

<sup>230</sup> Полное собрание законов Российской империи (Собрание I). СПб., 1830. Т. 8. № 5716.

<sup>231</sup> Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1846. Т. 2. С. 320–321, 325–334.

<sup>232</sup> Митрофан Слотвинский учился в Киево-Могилянской и Львовской академиях, был ректором Харьковского коллегиума, Московской академии, тверским епископом.

<sup>233</sup> Бадалич И.М., Кузьмина В.Д. Памятники русской школьной драмы XVIII века (по загребским спискам). М., 1968. С. 56–58.

империи шел медленно, замирал (история большинства семинарий свидетельствует о перерывах в их деятельности на несколько лет), а преподавание надолго ограничивалось грамматическими классами<sup>234</sup>. Неудивительно, что авторы обобщающих работ по истории духовных школ и церкви Российской империи противопоставляли коллегииумы другим семинариям XVIII века<sup>235</sup>.

Если первые преподаватели провинциальных коллегииумов были исключительно воспитанниками Киевской академии, то через короткое время коллегииумы готовили учителей уже не только для себя, но и для других духовных и светских заведений империи. Выпускников и преподавателей коллегииумов регулярно вызывали на преподавательские должности в столичные учебные заведения, а также в провинциальные семинарии, различные училища. Количество учеников в коллегииумах значительно превышало показатели других духовных семинарий. Если сравнить общую численность учеников всех семинарий империи<sup>236</sup> с количеством учеников трех православных коллегииумов (Черниговского, Харьковского и Переяславского), выяснится, что в 1730-е годы в этих коллегииумах обучалась треть всех учеников, а в конце века – десятая часть учеников<sup>237</sup> всех семинарий империи. Проблема значительного украинского (малороссийского) культурного влияния на великорусское общество в XVII – первой половине XIX века уже неоднократно была объектом пристального изучения исследователей, в том числе авторы затрагивали и образовательный, и церковный аспекты<sup>238</sup>. Впрочем, проблема продолжает оставаться актуальной. Так, в статье Андреаса Каппелера обращается внимание на то, что иерархи Русской православной церкви принадлежали к имперской властной элите и доминантная православная конфессия играла ключевую роль имперского связующего звена<sup>239</sup>. Такой взгляд позволяет увидеть еще одну грань данной проблемы. При этом нужно отметить, что при Екатерине II, в 1762–1763 годах, был принят ряд мер, ограничивающих права малороссийского духовенства на занятие иерархических мест<sup>240</sup>.

Хотя православные коллегииумы возникли в то время, когда в Российской империи уже запускались процессы унификации и централизации, они, как уже отмечалось, вплоть до начала XIX века сохраняли специфику своей модели. Коллегииумы были включены в число имперских учреждений как местная культурно-образовательная форма, которая оказалась конкурентоспособной в силу слабости образовательных институтов самой «метрополии». Этому способствовали также сохранявшиеся особенности административно-территориального и социального устройства, иных традиций Гетманщины и Слобожанщины. Впрочем, до времени правления Екатерины II централизация и унификация проявлялась только в требованиях Синода к епископам основывать в епархиях школы для духовенства, в сборе и систематизации сведений о семинариях, детях духовенства и т.п. Но и во времена Екатерины, которые были отмечены очень важными событиями в истории начального и среднего образования<sup>241</sup>,

<sup>234</sup> До сегодняшнего дня единственной работой по этой проблеме остается исследование П. Знаменского (*Знаменский П.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. С. 189 и т.д.). Современные исследования по истории отдельных семинарий, как правило, обходят этот вопрос.

<sup>235</sup> Смолитч И.К. История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996. Ч. 1. С. 157, 213 (перевод с изд.: *Smolich I.* Geschichte der Russische Kirche. Leiden, 1964); Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908. Вып. 1. С. 5.

<sup>236</sup> Знаменский П. Указ. соч. С. 185, 578.

<sup>237</sup> Подсчеты сделаны на основании таких источников: Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (далее РГИА). Ф. 796. Оп. 18. Д. 32. Т. 2; Ф. 796. Оп. 78. Д. 983; Ф. 796. Оп. 78. Д. 970; Сведения о Переяславско-Полтавской семинарии за время с 1798 по 1818 г., извлеченные из дел архива Полтавской духовной консистории // Полтавские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1887. № 21. С. 771.

<sup>238</sup> Харламович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914; Saunders D. The Ukrainian Impact on Russian Culture, 1750–1850. Edmonton, 1985.

<sup>239</sup> См.: Каппелер А. Центр и элиты периферий в Габсбургской, Российской и Османской империях (1700–1918 гг.) // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 17–58.

<sup>240</sup> Харламович К.В. Указ. соч. С. 488.

<sup>241</sup> См. об этом: Kusber J. Individual, Subject, and Empire. Toward a Discourse on Upbringing, Education, and Schooling in the

ряд проектов реформирования образования всех ступеней, направленных на унификацию, все же так и остался нереализованным<sup>242</sup>.

Подводя определенный итог, обратим внимание на замечание, сделанное еще В.О. Ключевским о том, что именно «западнорусский православный монах, выученный в школе латинской или русской, устроенной по ее образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву»<sup>243</sup>. Сегодня не без оснований утверждается, что «полиморфизм» украинского культурного пространства выступал в качестве стержневого (конституирующего) элемента культурного кода<sup>244</sup>. «Полиморфизм» находил проявление в многослойности, переменчивости и податливости на внешние влияния, в языковом и конфессиональном плюрализме. Как отметил Марк фон Хаген, именно «расплывчатость границ, проницаемость культур, исторически сложившаяся мультиэтничность общества могут сделать историю Украины очень современной областью исследований»<sup>245</sup>. В истории православных коллегиумов (Черниговского, Харьковского и Переяславского) в полной мере, а может, и более, чем в истории других институтов, отразился синкретический характер культуры Украины XVIII века, в их истории в концентрированном виде представлены разнообразные влияния и тенденции. Хотя исследователей прежде всего интересовала яркая история Киево-Могилянской академии, по нашему мнению, провинциальные коллегиумы могут стать для историков важными маркерами «внутренних границ» и культурных диффузий, которые происходили в целом в Российской империи в XVIII веке.

При анализе каналов и степени влияния европейского университета на Российскую империю в XVIII веке важно учитывать периодизацию, предложенную Петером Моравом, согласно которой выделяют три университетские «модели» (отвечающие трем эпохам истории европейских университетов) – доклассическую, классическую и постклассическую<sup>246</sup>. Напомним, что переход от доклассического к классическому университету как раз и приходится на XVIII столетие. Это время было отмечено кризисом средневекового университета и трансформацией основных параметров доклассического университета. В эти процессы были вовлечены не только сами университеты – перемены затронули всю сферу образования, в результате чего во второй половине XVIII – начале XIX века состоялось становление «классического университета», а другие учебные заведения приобрели новые задачи. Во второй половине XVIII века в Российской империи, особенно при Екатерине II, активизируются поиски новых принципов в сфере образования, проводятся некоторые реформы в этой области. Со второй половины XVIII века наблюдаются перемены и в православных коллегиумах.

Явная генетическая связь модели православного коллегиума с иезуитскими коллегиумами (университетами) обуславливает необходимость поиска ответов на вопросы, которые, по нашему мнению, важны при исследовании более общей проблемы трансфера и адаптации

---

Time of Catherine II // *Ab Imperio*. 2008. № 2. P. 125–157.

<sup>242</sup> Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009. С. 302–330.

<sup>243</sup> Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. М., 1988. Т. 3. Курс русской истории. Ч. 3. С. 259.

<sup>244</sup> Bercoff G.B. Rus, Ukraine, Ruthenia, Wielkie Ksiestwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Srodkowo Wschodnia: o wielowarstwowosci i polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / Ed. Alberto Alberti et al. Pisa, 2003. P. 325–387; Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.) // *Міжкультурний діалог*. Кіпв, 2009. Т.1: Ідентичність. С. 58, 95.

<sup>245</sup> Hagen M. von. Does Ukraine Have a History? // *Slavic Review*. 1995. Vol. 54. № 3. (в русском переводе: Хаген М. фон. Имеет ли Украина историю? // *Ab Imperio*. 2000. № 1. С. 48). Хотя Наталья Яковенко отметила, что на сегодняшний день существуют скорее декларации солидарности со взглядом на Украину как на территорию, по которой проходила подвижная граница взаимодействия между западной и восточной цивилизациями, чем конкретные исследования (Яковенко Н. Вступ до історії. Київ, 2007. С. 168).

<sup>246</sup> Moraw P. Aspekte und Dimensionen älterer deutscher Universitätsgeschichte // *Academia Gissensis*. Marburg, 1982. S. 1–43; Wittrock B. The Modern University: the Three Transformations // *The European and American University since 1800* / Ed. by Sh. Rothblatt, B. Wittrock. Cambridge, 1993. P. 303–361.

университетской идеи на российской почве. Насколько кризис европейского средневекового университета затронул православные коллегиумы Российской империи? Искали ли православные коллегиумы ответы на «вызовы» времени и в чем это проявилось? Оказывали ли влияние эти поиски и изменения на другие учебные заведения Российской империи?

Кризис доклассической модели европейского университета в XVII, и особенно в XVIII веке, побудил католические, протестантские и кальвинистские университеты к поискам выхода из стагнации и путей и форм модернизации. В середине XVIII века происходило реформирование и иезуитских школ, и при этом трансформации на Западе оказывали влияние на философию и ход образовательных реформ в Российской империи, что особенно заметно при правлении Екатерины II<sup>247</sup>. Роль Запада в «идейном наполнении» русской культуры в эпоху Просвещения, проблемы трансфера и адаптации западноевропейских идей в Российской империи в XVIII веке, взаимовлияние культур в рамках общеевропейского пространства сегодня активно исследуются<sup>248</sup>. Подходы и решения, предложенные в ходе этих исследований, дают основания поставить вопрос о том, насколько трансформации средневекового университета повлияли на такой европейский по своей природе институт, как православные коллегиумы. Для этого прежде всего нужно установить, что именно и в каком направлении изменялось в модели православного коллегиума. Проведенное нами исследование позволяет сразу же констатировать, что появлявшиеся время от времени отдельные новшества в управлении и организации учебного процесса в коллегиумах не меняли модель по существу.

Из всех составляющих, которые в совокупности формировали модель коллегиума, значительные трансформации с середины XVIII века наметились только в содержательной части обучения. Претерпевает изменения наполнение курсов основной для первой половины XVIII века программы «Ratio Studiorum». Для выяснения сущности этих перемен попытаемся реконструировать содержательное наполнение учебных дисциплин и учебной практики, которой придерживались в Черниговском, Харьковском и Переяславском коллегиумах. Учитывая, что православные коллегиумы составляли значительный сегмент сферы образования Российской империи, считаем, что решение этой задачи может пролить дополнительный свет и на подобные процессы в других учебных заведениях, прежде всего духовных. Хотя об истории многих семинарий Российской империи написано немало, описание учебного процесса ограничивается перечислением учебных дисциплин при крайне скупой информации об их наполнении материалом<sup>249</sup>. Незнание этого вопроса в значительной мере порождена скудостью источников. Применительно к истории трансфера и адаптации европейских идей в Российской империи в XVIII веке Клаус Шарф отметил, что эта тема нуждается в особых источниках, в обращении к данным не столько фундаментальных работ, сколько специальных исследований по истории книги, журнального дела и библиотек, истории литературы, искусства и науки, истории персоналий, обществ, особенно авторов, переводчиков, издателей, публикаторов, покупателей, подписчиков, читателей, читательских сообществ и т.д.<sup>250</sup> Исследователь обратил внимание на необходимость нового прочтения массива делопроизводственной доку-

---

<sup>247</sup> Kusber J. Op. cit.

<sup>248</sup> «Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: К проблеме адаптации западных идей и практик в Российской империи. М., 2008.

<sup>249</sup> См., например: Надеждин К.Ф. История Владимирской духовной семинарии. (С 1750 года по 1840 год). Владимир на Клязьме, 1875; Благовещенский А.А. История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX ст. Казань, 1881; Никольский П.В. История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898–1899; Колосов В.И. История Тверской духовной семинарии: Ко дню 150-летнего юбилея Семинарии. Тверь, 1889; Агицев Д.И. История Рязанской духовной семинарии. 1724–1840 гг. Рязань, 1889; Малицкий Н.В. История Владимирской духовной семинарии. М., 1900–1902; Малицкий Н.В. История Суздальской духовной семинарии (1723–1788). Владимир, 1905.

<sup>250</sup> Шарф К. Монархия, основанная на законе, вместо деспотии. Трансфер и адаптация европейских идей и эволюция воззрений на государство в России в эпоху Просвещения // Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе. С. 17–18.

ментации, а также источников личного происхождения (писем, мемуаров). Историки европейского образования уже идут по этому пути, хотя, как показано Лоренц Броклис, исследования учебных планов даже западноевропейских университетов раннего Нового времени по-прежнему является важной, но непростой задачей<sup>251</sup>.

Ставя задачи реконструкции «учебного плана» православных коллегиумов и выявления в них изменений, нельзя не сказать несколько слов о «Духовном регламенте», автором которого был Феофан Прокопович, один из зачинателей реформ, проводимых Петром I. Исследователи неоднократно подчеркивали близость теоретических оснований Духовного регламента с работами Самуила Пуфендорфа и других представителей школы естественного права<sup>252</sup>, некоторые ученые называли этот документ Программой русской реформации<sup>253</sup>. Исследователи дают оценку Прокоповичу как просветителю и ученому-борцу, который сосредоточил свою критику на иезуитской схоластике<sup>254</sup>, освободился от традиций латинско-иезуитского образования, что и нашло яркое проявление в Регламенте<sup>255</sup>. Вместе с тем, еще Н.И. Кедров заметил, что хотя Феофан Прокопович мечтал построить внутреннее и внешнее устройство академии на началах, отличных от латинско-иезуитского образования, он не освободился от педагогических понятий, в которых воспитывался и которые господствовали в Киевской коллегии<sup>256</sup>. Игорь Смолич пришел к очень важному выводу о том, что учебный план, составленный Феофаном, в целом ориентировался как на образец на программу Киевской академии<sup>257</sup>. То есть «Духовный регламент» по сути не вел к смене содержательного наполнения учебных курсов. К слову, термин «академия» употреблен в Регламенте как наименование учебного заведения, а «семинария» понималась как бурса-интернат (то есть помещение) при ней. Название «семинария» для духовных школ в Российской империи начали применять с 1731 года<sup>258</sup>.

Видоизменения внутреннего наполнения учебного процесса в православных коллегиумах, перемены в содержании курсов и их статуса можно заметить начиная с 1750–1770-х годов. Нововведения фиксируют начавшуюся переориентацию на иные образовательные парадигмы, которые воплощались в это же время в немецких протестантских университетах и гимназиях. Конечно, поиски нового можно заметить и ранее, не случайно исследователи философских курсов Киево-Могилянской академии обратили внимание на то, что отказ от схоластического аристотелизма в преподавании философии, конечно, не произошел в одночасье<sup>259</sup>. Нужно обязательно отметить, что и сама иезуитская философия развивалась, и в XVIII веке в ней прослеживаются «картезианские и вольфианские элементы»<sup>260</sup>.

Трудности реконструкции содержательной стороны учебного процесса в православных коллегиумах (и семинариях) Российской империи XVIII века обусловлены также тем, что объем и глубину учебных курсов (пособия и книги, на которые ориентировались преподаватели) нужно устанавливать в каждом отдельном случае. Постановка учебного процесса зависела от многих факторов (материальных возможностей школы, инициатив руководства колле-

---

<sup>251</sup> A History of the University in Europe. Vol. 2. P. 565–620.

<sup>252</sup> *Верховский П.В.* Очерки по истории русской церкви в XVIII и XIX ст. Варшава, 1912. Вып. 1. С. 56–57. Об образцах, которые послужили основой для реформы церкви, см.: *Баггер Х.* Реформы Петра Великого: обзор исследований. М., 1985.

<sup>253</sup> *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 84.

<sup>254</sup> *Лахмани Р.* Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического / Пер. с нем. Е. Аккерман и Ф. Полякова. СПб., 2001. С. 158.

<sup>255</sup> *Cracraft J.* Feofan Procopovich // *The Eighteenth Century in Russia* / Ed. by J.G. Garrard. Oxford, 1973. P. 75–105.

<sup>256</sup> *Кедров Н.И.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. С. 189. Прокопович учился в католических учебных заведениях Львова, Кракова, Рима.

<sup>257</sup> *Смолич И.К.* История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996. Ч. 1. С. 392.

<sup>258</sup> *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 395, 409.

<sup>259</sup> *Ткачук М.* Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу // *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: Європейський контекст*. Київ, 2002. С. 63.

<sup>260</sup> *Симич М.* *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. Вінниця, 2009. С. 144.



гиумов, профессоров, наличия тех или иных учебных книг и т.п.). Попытки регламентировать учебный план на протяжении всего XVIII века оставались на уровне пожеланий и рекомендаций, а унифицированные учебные программы появились в Российской империи только в ходе реализации реформы духовных учебных заведений 1808 года. Это обуславливает круг источников, которые могут быть привлечены для выявления и исследования образовательных программ православных коллегиумов второй половины XVIII века. Для первой половины века при реконструкции содержания обучения решающее значение имеют рукописные курсы лекций (немало их было привезено из иезуитских коллегиумов). Но во второй половине века преподавание в коллегиумах велось по учебным пособиям, печатавшимся в ряде европейских университетских центров и в типографии Московского университета, а также по печатным трудам европейских ученых. Установить круг всех печатных пособий, которые использовали в коллегиумах, достаточно сложно. При отсутствии учебных программ привлечение того или иного пособия обуславливалось взглядами епархиального и коллегиумского начальства, зависело от их усилий по поиску и приобретению книг.

Решить данную исследовательскую задачу возможно через обращение к нескольким разновидностям делопроизводственной документации<sup>261</sup>. Прежде всего, это инструкции для преподавателей, которые исходили от епископов, уточнялись ректорами, но, поскольку их сохранилось немного, следует дополнять информацию сведениями из отчетов преподавателей, в которых указывались учебные пособия и объем пройденного материала. Среди делопроизводственной документации настоящими находками стали реестры книг, закупленных коллегиумами специально для учебных целей. В воспоминаниях бывших студентов и преподавателей также иногда указывались пособия, по которым учились и учили (хотя студенты нередко сообщали имена авторов и названия с искажениями). Особо стоит остановиться на проблеме привлечения реестров (каталогов) библиотек православных коллегиумов как источников для реконструкции реальных учебных практик. Эти перечни книг, на наш взгляд, не следует автоматически зачислять в список учебных, как это нередко делают исследователи, приводя длинные ряды названий, попавших в библиотеку при разных обстоятельствах и в разное время. В данном случае реестры библиотек<sup>262</sup> привлекались к работе для подтверждения наличия определенных книг в коллегиумах, их атрибуции. Использовались также записи о выдаче книг студентам, которые делались в конце реестров книг. Иначе дело обстоит с реестрами собственных книг некоторых преподавателей коллегиумов, при анализе которых учитывались курсы, читаемые этим преподавателем. Источниками изучения стали также переводы книг, сделанные преподавателями и учениками коллегиумов в учебных целях. В данной статье акцент делается на «основных» учебных пособиях по разным дисциплинам исходя из того, что так их трактовало руководство коллегиумов и преподаватели.

Говоря о переменах в содержании учебного процесса в православных коллегиумах, еще раз подчеркнем, что количество классов и порядок их прохождения оставались неизменными. Поэтому будем рассматривать изменения, начиная с низших грамматических классов (в которых изучали латынь, церковнославянский, немецкий, французский, польский, некоторые другие дисциплины), восходя к высшим классам.

Если в первой половине века латинский язык изучали исключительно по пособиям иезуита Эммануила Альвара, то с 1760-х годов от них отказались в пользу пособий Кристофа

---

<sup>261</sup> Делопроизводственная документация коллегиумов отложилась в фондах коллегиумов, духовных правлений (консисторий) и ряда монастырей Центрального государственного исторического архива Украины в г. Киеве (ф. 133, 961, 990, 1973, 2007, 2009, 2012, 2014), фонде канцелярии Синода Российского государственного исторического архива в г. Санкт-Петербурге (ф. 796). Отдельные документы были найдены в рукописных фондах библиотек Украины и России.

<sup>262</sup> В исследовании использовались следующие каталоги библиотек православных коллегиумов: Отдел рукописей Центральной научной библиотеки Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина. № 1817/с 895; Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее ЦГИАУК). Ф. 1973. Оп. 1. Д. 2145; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3282, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329.

Целлария (Christoph Cellarius), филолога, профессора элоквиции и истории университета в Галле<sup>263</sup> (например, в инструкции Самуила Миславского<sup>264</sup>, которую он дал ректору Харьковского коллегиума в 1769 году, указывалось на необходимость такой замены<sup>265</sup>). Коллегиумы закупали пособие К. Целлария большими партиями (в 1774 году Переяславский коллегиум купил 140 экземпляров<sup>266</sup>), оно регулярно значилось среди книг, которые брали штудировать студенты<sup>267</sup>. Для выполнения грамматических упражнений при изучении латыни начали привлекать и так называемые Лангиевы разговоры<sup>268</sup>. На самом деле пособие называлось «Школьные разговоры», оно было создано в учебных целях профессором богословия в Галле Иоганном Иоахимом Ланге (Johann Joachim Lange)<sup>269</sup>.

Во всех православных коллегиумах предпринимались большие усилия для организации изучения немецкого языка, и в документации часто встречается информация о покупках большого количества немецких грамматик. При этом авторство пособий установить нелегко, лишь в отдельных случаях такого рода упоминания встречаются в воспоминаниях бывших студентов<sup>270</sup>. Некоторые из них отмечали, что учились по грамматике Франца Голтергофа (Franz Holterhof), доктора теологии из Галле<sup>271</sup>, а также Иоганна Кристофа Готтшеда (Johann Christoph Gottsched)<sup>272</sup>, профессора Лейпцигского университета, который не только был известным философом, но и оказал влияние на становление норм немецкого литературного языка. Говоря об изучении языков, следует отметить, что в литературе упоминалось о раннем (по сравнению с другими учебными заведениями империи) начале изучения немецкого языка в коллегиумах, особенно Харьковском (с 1740 года), о приглашениях преподавателей из-за границы (их имена не были установлены)<sup>273</sup>. Наши поиски дали имена первых преподавателей: «господин Бонеберг», «магистр Готфрид Юнгиус», «господин Герц»<sup>274</sup>. Их приглашение мотивировалось именно высоким уровнем полученного образования. В начале 1780-х годов в том же коллегиуме преподавал немецкий язык Карл-Иоганн Феген, который позже перешел в Киево-Могилянскую академию<sup>275</sup>. Остановившись на этих примерах, отметим, что иностранцы-преподаватели привлекались в коллегиумы прежде всего для преподавания язы-

<sup>263</sup> Целларий К. Краткая латинская грамматика: С нем. на рос. язык переведена при Императорском Московском ун-те А. Барсовым. М., 1762.

<sup>264</sup> Самуил Миславский (1731–1796) был в это время белгородским епископом (1768–1771), до этого – преподавателем, ректором Киевской академии, а с 1783 г. – митрополитом Киевским и Галицким.

<sup>265</sup> Ссылки на эту инструкцию даются по публикации: Лебедев А.С. Харьковский коллегиум как просветительский центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М., 1886. С. 60–79. В инструкции многие названия учебных книг приведены в сокращенном виде (нередко без указания автора), поэтому ее анализ и установление учебных пособий также входили в задачи исследования.

<sup>266</sup> ЦГИАУК. Ф. 990. Оп. 1. Д. 848. Л. 7, 46.

<sup>267</sup> ЦГИАУК. Ф. 1973. Оп. 1. Д. 2154. Л. 1.

<sup>268</sup> Пример того, как непросто идентифицировать пособие: в воспоминаниях оно называлось не иначе как «Лангиевы разговоры», а в исследованиях XIX века – «разговоры Лонгия».

<sup>269</sup> Ланге И. Школьные разговоры / Пер. с лат. на русский язык Мартин Шванвиц, гимназии ректор. St.-Petersburg, [1750].

<sup>270</sup> Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1899. № 2. С. 84.

<sup>271</sup> Гельтергоф Ф. Немецкая грамматика: В которой не токмо все части речи или произведение слов, но и синтаксис или сочинение слов, оба надлежащими примерами объяснены. М., 1784.

<sup>272</sup> Греч И.М. Готтшедова немецкая грамматика: Сочиненная в пользу и употребление благородного юношества при Сухопутном шляхетном кадетском корпусе. СПб., 1760.

<sup>273</sup> Солнцев П. Очерк истории Харьковского коллегиума. Харьков, 1881. С. 14.

<sup>274</sup> Отдел рукописных фондов и текстологии Института литературы им. Т.Г. Шевченко Национальной академии наук Украины (далее ОР ИЛ). Ф. 37. Д. 360. Л. 26; Письма партикулярные к Его Преосвященству от губернатора Щербинина // Курские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1874. № 1. С. 42.

<sup>275</sup> Сандалюк О.М. Феген Карл-Йоганн // Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. Київ, 2001. С. 559.

ков (это касается и французского). Кстати, в большинстве семинарий Российской империи преподавание немецкого и французского языков станет регулярным только в конце XVIII века<sup>276</sup>.

Преподавание математики в коллегиумах велось по нескольким пособиям арифметики, геометрии и тригонометрии Д. Аничкова<sup>277</sup>, который выступил переводчиком работ выдающегося немецкого математика, физика, астронома Иоганна-Фридриха Вейдлера (Johann Friedrich Weidler), преподавателя Виттенбергского университета. Эти издания коллегиумы закупали десятками экземпляров<sup>278</sup>. Яков Толмачев<sup>279</sup> вспоминал, что, будучи учителем, готовился к занятиям в Харьковском коллегиуме по полному курсу Вейдлера на латинском языке<sup>280</sup>. Ориентация на эти пособия выступает важным свидетельством приобретения арифметикой статуса одной из дисциплин курса «новой» гимназии начала XIX века, о процессах перемещения элементарной математики из курса философии в низшие классы гимназий.

Хотя статус поэтики и риторики как нормативных дисциплин оставался неизменным до конца XVIII века, в этих курсах наблюдаются новые акценты и отход от традиционных дефиниций<sup>281</sup>. Во второй половине века происходил постепенный отказ от традиций и авторов, которых изучали в иезуитских коллегиумах. Основным стало пособие Иоганна Фридриха Бурга (Johann Friedrich Burg) «Основы риторики»<sup>282</sup>. Автор был известным теологом середины XVIII века, учился в Лейпцигском университете. Это пособие значится и в инструкциях, и в отчетах преподавателей<sup>283</sup>, а также встречается в воспоминаниях<sup>284</sup>. По этому пособию, много раз переиздававшемуся, учились во многих семинариях Российской империи в начале XIX века вплоть до конца 1830-х годов<sup>285</sup>. В коллегиумах оно было положено в основу преподавания уже в 1770-е годы, через несколько лет после первой публикации. Ученики коллегиума вспоминали, что на занятиях штудировали и «Геснеров лексикон»<sup>286</sup>. Этот лексикон составил Иоганн Матиас Геснер (Johann Matthias Gesner)<sup>287</sup>, профессор элоквенции Геттингенского университета, основатель Филологической семинарии, который, как отмечали исследователи, отбросил старогуманистический подражательный метод и ввел новогуманистический, согласно которому классики были материалом для эстетико-литературного и исторического образования<sup>288</sup>. Эти лексиконы все православные коллегиумы закупали десятками<sup>289</sup>, и в реестрах библиотек значится огромное количество экземпляров. Упомянув о покупках книг коллегиумами, подчеркнем, что речь идет не о централизованных закупках (такой системы в Российской империи еще не существовало), а о местной инициативе ректоров, епископов, преподавателей. К этому времени относятся многочисленные факты изданий переводов учебных и научных книг (в империи или по

<sup>276</sup> Знаменский П. Указ. соч. С. 458.

<sup>277</sup> Аничков Д.С. Теоретическая и практическая арифметика: В пользу и употребление юношества. М., 1764.

<sup>278</sup> ЦГИАУК. Ф. 990. Оп. 1. Д. 848. Л. 46.

<sup>279</sup> Яков Толмачев (1779–1873) позже станет профессором Санкт-Петербургской духовной семинарии, затем профессором Санкт-Петербургского университета, профессором и директором Петербургского Главного педагогического института.

<sup>280</sup> Толмачев Я.В. Автобиографическая записка // Русская старина. 1892. Т. 75. С. 704.

<sup>281</sup> Лахманн Р. Указ. соч. С. 165.

<sup>282</sup> Bugrii. Elementa oratoria ex antiquis atque recentioribus factis praeseptorum delectu tironibus eloquentiae ab imis principiis ac fundamentis sensim ad difficiliora et summa justo ordine manuducendis et prudenter insituendis accommodata, antea quidem in usum Gymnasiorum Vratislaviensium nunc vero juventutis Rossicae revivata, aucta et emendata / Edidit Nicolaus Bantisch-Kamenski. Mosquae, 1776.

<sup>283</sup> ЦГИАУК. Ф. 1973. Оп. 1. Д. 1265. Л. 7.

<sup>284</sup> Толмачев Я.В. Указ. соч. С. 703.

<sup>285</sup> Порфирьев И.Я. Воспоминания И.Я. Порфирьева, профессора русской словесности Казанской Духовной Академии // Православный собеседник. Казань. 2005. № 2(10). С. 95.

<sup>286</sup> Толмачев Я.В. Указ. соч. С. 703.

<sup>287</sup> Геснер И.М. Полной латинской Геснеров лексикон с российским переводом: С прибавлением к нему греческих слов и Российского реестра. М., 1796–1798. Ч. 1–3.

<sup>288</sup> Паульсен Ф. Исторический очерк развития образования в Германии. М., 1908. С. 134–135.

<sup>289</sup> ЦГИАУК. Ф. 990. Оп. 1. Д. 848. Л. 46.

заказу за границей). Однако эти факты нельзя автоматически считать подтверждением наличия книг в учебных заведениях, тем более их использования в учебном процессе (и тиражи изданий были мизерными)<sup>290</sup>. К сожалению, такие перечни нередко становятся основой для ошибочной практики механического «записывания» всех изданий в качестве учебных пособий коллегий или семинарий, что искажает реальную картину учебного процесса.

Во второй половине века самостоятельный статус приобретает ряд дисциплин (прежде всего история и география), которые до этого изучались в курсе риторики. Говоря о курсе истории, необходимо подчеркнуть, что в 1770-е годы она становится отдельным предметом преподавания в коллегиях (сначала вместе с географией). Хотя Екатерина II отметила необходимость изучения истории в духовных школах империи, что нашло отражение в Проекте и Уставе духовных учебных заведений (1766 год)<sup>291</sup>, этот проект не был реализован, и только с конца 1780-х годов история начала преподаваться в некоторых семинариях, хотя и в начале XIX века она преподавалась далеко не везде<sup>292</sup>. В Харьковском коллегийуме в соответствии с инструкцией Самуила Миславского 1769 года<sup>293</sup> при изучении этой дисциплины рекомендовалось обращаться к труду по всемирной истории Иеронима Фрейера (Hieronymus Freyer)<sup>294</sup>, преподавателя риторики в Галле, который получил известность именно работами в области истории. В той же инструкции фигурировали труды Иоганна Готлиба Гейнекия и самый известный труд немецкого профессора поэтики и риторики Даниэля Георга Морхофа (Danielis Georgii Morhofii)<sup>295</sup>. Автор инструкции подчеркивал, что он требует опираться в преподавании именно на эти книги. В коллегиях обращались и к сочинениям по истории Кристофа Целлария, много раз издававшихся в разных городах Европы<sup>296</sup>. Привлекались и переведенные на русский язык труды Самуэля Пуфендорфа «Введение в историю», церковная история Барония, «Введение в генеральную историю» Г. Кураса и работа по российской истории А.Л. Шлецера. О значении труда С. Пуфендорфа, первого пособия по всемирной истории в Российской империи, в литературе сказано немало<sup>297</sup>. При этом исследователи документально подтвердили использование этого пособия в учебном процессе только в нескольких учебных заведениях Москвы и Петербурга. На этом фоне поразительными находками можно считать два реестра личной библиотеки преподавателя Харьковского коллегийума Лаврентия Кордета<sup>298</sup>. Реестры свидетельствуют о целенаправленном подборе Л. Кордетом пособий по истории. В его библиотеке были книги Самуэля Пуфендорфа (Samuel Pufendorf) «Введение в историю»<sup>299</sup>, Гилмара Кураса (Hilmar Curas) «Введение в генеральную историю»<sup>300</sup>, церковная история Барония, работы Фрейера, Буддея, Боссюэ, Лакроца. Эти пособия прекрасно зарекомендовали себя.

<sup>290</sup> Фролов Э.Д. Русская наука об античности: историографические очерки. СПб., 1999. С. 50.

<sup>291</sup> Рождественский С.В. Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII–XIX веках. СПб., 1910. С. 312–313.

<sup>292</sup> Знаменский П. Указ. соч. С. 780, 781.

<sup>293</sup> Лебедев А.С. Указ. соч. С. 69.

<sup>294</sup> Фрейер И. Краткая всеобщая история, с продолжением оной до самых нынешних времен и присовокуплением к ней российской истории: Для употребления учащагося юношества с нем. на рос. язык переведена при Имп. Моск. Университете. М., 1769.

<sup>295</sup> Morhofii D.G. Polyhistor literarius, philosophicum et practicus. Cum accessionibus virorum clarissimorum Ioannis Frickii et Ioannis Mollert. Lubecae, 1732.

<sup>296</sup> Cellarius C. Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis. Ienae: sumtu Io. Felicis Bielckii, 1730.

<sup>297</sup> См: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. 1. С. 324–326; Мальшиева Н.И. Политико-правовое наследие Самуила Пуфендорфа // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 1999. № 1. С. 126–127.

<sup>298</sup> ОР ИЛ. Ф. 20. Д. 953. Л. 230–270; РГИА. Ф. 796. Оп. 67. Д. 572. Л. 3–5. В реестрах зафиксировано более двухсот книг.

<sup>299</sup> Пуфендорф С. Введение в историю знатнейших европейских государств: С примечаниями и политическими разсуждениями / Переведена с нем. Б. Волковым. СПб., 1767.

<sup>300</sup> Курас Г. Введение в генеральную историю / На рос. язык переведено канцелярии Академии наук секретарем С. Волковым. СПб., 1747.

Не случайно пособие Кураса переиздавалось в Европе 13 раз, Фрейера – 9, Пуфендорфа – 4<sup>301</sup>. При этом работа Фрейера, которую использовали в учебном процессе в коллегиумах,<sup>302</sup> во второй половине века очень редко встречалась в учебных заведениях Российской империи, и только в Московском университете она была основным пособием по курсу истории<sup>303</sup>. Священную историю в коллегиумах преподавали, опираясь на труд известного немецкого педагога и писателя Иоганна Гюбнера (Johann Hübner)<sup>304</sup>. Основной учебной книгой для преподавания географии в коллегиумах была работа того же Иоганна Гюбнера «Земноводного круга краткое описание» (она значилась в отчетах преподавателей и реестре Л. Кордета, преподававшего также географию). Эта книга была переведена на все европейские языки, выдержав при жизни автора 36 изданий, и писалась именно с учебной целью<sup>305</sup>.

В коллегиумах нередко прибегали также к самостоятельным переводам и публикации учебных пособий европейских авторов, которые делались студентами под руководством преподавателей. Например, в Харьковском коллегиуме были переведены с немецкого выдержки лекций профессора словесности и этики Христиана-Фюрхтеготта Геллерта (Christian Furchtegott Gellert), которые он читал в Лейпцигском университете<sup>306</sup>.

Названные учебные пособия, применявшиеся в грамматических классах, классах поэтики и риторики православных коллегиумов, являются важными свидетельствами значительных изменений содержательного наполнения образовательной программы. В это время везде в Европе латинский язык утрачивает свое былое значение, становясь одним из предметов «гимназического курса». Процессы переориентации гуманистической школы на локальные языки (что также относят к элементам кризиса средневековой модели университета) отразились и на православных коллегиумах, в которых русский язык начинает принимать на себя некоторые функции латинского<sup>307</sup>. В связи с этим активизируется и процесс преподавания «новых» языков. Программа этих классов православных коллегиумов постепенно эволюционирует к программам гимназий модернизированного типа, возникающих повсюду в Европе.

---

<sup>301</sup> Смагина Г.И. Немецкие учебники по всеобщей истории в российской школе XVIII в. // Немцы в России: Российско-немецкий диалог: Сб. статей / Отв. ред. Г.И. Смагина. СПб., 2001. С. 185.

<sup>302</sup> ЦГИАУК. Ф. 1973. Оп. 1. Д. 1254. Л. 4.

<sup>303</sup> Фролов Э.Д. Русская наука об античности: историографические очерки. СПб., 1999. С. 101–102.

<sup>304</sup> Гюбнер И. Сто четыре священные истории Ветхаго и Новаго Завета: Выбранные из священнаго писания и изряднейшими нравочениями снабденныя / Изданныя г. Иоанном Гибнером / Пер. с лат. на рос. язык студентом Матвеем Соколовым. М., 1781.

<sup>305</sup> Лебедев Д.М. География в России Петровского времени. М.; Л., 1950. С. 342, 343.

<sup>306</sup> Геллерт Х.Ф. Рассуждения, извлеченные из сочинений Геллерта / Пер. с нем. в Харьковском коллегиуме. Харьков, 1807.

<sup>307</sup> В настоящей статье не рассматривались пособия по русскому языку, поэтике и риторике, которые были отдельными дисциплинами.

## **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.