



Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: Сборник.— М.: ЦНЦ «ПЭ», 2007.

Настоящее издание представляет собой сборник работ члена-корреспондента РАН Б. Н. Флоры, посвященный двум важным темам истории христианской Церкви. Первая — взаимоотношения светской власти и Церкви в Древней Руси. Вторая — отношения представителей разных христианских конфессий на славянской почве. В качестве приложения публикуются тексты источников по истории Ферраро-Флорентийского Собора. Книга снабжена указателем имен. Адресована специалистам-историкам и всем, кто интересуются историей христианства.

© Б. Н. Флоря, текст, примечания, 2007

© А. А. Турилов, приложения, 2007

© ЦНЦ «Православная энциклопедия», состав, оформление 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья)	
Введение.....	5
Древнейшие формы материального обеспечения Церкви у восточных и западных славян и их историческая судьба	7
Княжеская десятина в раннефеодальном обществе и ее реликты.....	7
Десятина с населения и ее превращение в католическую десятину и ругу	24
Примечания.....	31
Отношения патроната и их эволюция у восточных и западных славян	38
Церковная собственность и отношения патроната в раннефеодальном обществе	38
Вопрос об «отношениях патроната» у восточных славян в XIV–XVI вв.	48
Примечание.....	64
Формирование церковного сословия у восточных и западных славян	73
Борьба за независимость церкви от государства в Польше, Чехии и древней Руси	73
Государство и формирование аппарата управления духовенством и духовным сословием в Московской Руси	84
Попытки реформ и кризис традиционных структур на Украине и в Белоруссии	91
Примечания.....	100
Заключение	107
У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.)	
Введение	111
Религиозные отношения в славянском мире сразу после разделения церквей в 1054 г.	112
Болгария и Сербия в церковной унии с Римом (1-я треть XIII в.).....	126
Болгария и Сербия на пути к конфронтации с латинским миром (30-е гг. XIII — начало XIV в.)	145
Русь, ее западные соседи и папство (1-я треть XIII в.)	161
Древняя Русь, ее латинские соседи и монголо-татарская угроза (40–50-е гг. XIII в.)	175
На пути к полной конфронтации между древней Русью и латинским миром (2-я половина XIII — начало XIV в.)	185
Заключение	202
Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в.)	
[1]	206
[2]	216

[3]	224
[4]	232
Примечания	245

Попытки заключения церковной унии в Великом княжестве Литовском (конец XV в.) и Брестская уния (конец XVI в.)

[1]	253
[2]	256
Примечания	260

Православный мир восточной Европы перед историческим выбором (XIV–XV вв.).

Введение	263
Православные и католики под властью католических правителей (1-е десятилетие XIV — 2-я половина XV в.)	267
Переговоры об унии православной и католической Церквей в конце XIV — 1-й трети XV в.	284
Восточная Европа и Флорентийский Собор	321
Флорентийская уния и Восточная Европа (конец 30-х — конец 60-х гг. XV в.)	336
Заключение	379

Приложения.

1. <i>А.А.Турилов</i> К истории древнерусской рукописной традиции сочинений, связанных с Ферраро-Флорентийской унией.	382
2. Ранние источники по истории Ферраро-Флорентийской унии и её восприятия в православном мире.	387
Исидоров Собор и хождение его.....	388
Окружное послание митрополита Исидора.....	397
Послание великого князя московского Василия II Васильевича Константинопольскому Патриарху.....	398
Послание великого князя московского Василия II Васильевича на Святую гору.....	402
Послание от Святыя горы на Русь к благоверному князю Василию Васильевичу по Сидоре еретике.....	405
Послание Григория III Маммы, патриарха Константинопольского, князю Александру (Олельку) Владимировичу.....	408
3. <i>А.А.Турилов</i> Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками (XV - начало XVI вв.)	409

Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-й половине XVII в.....

Предисловие

Член-корреспондент РАН, доктор исторических наук Борис Николаевич Флоря принадлежит к числу исследователей, творчество которых во многом определяет лицо отечественной науки. Сегодня это крупнейший специалист, занимающийся проблемами истории Русской Церкви межконфессиональных отношений в славянском мире со времен кирилло-мефодиевской миссии и до конца XVII в. Написанные им монографические труды, главы в коллективных работах, публикации источников с обширными исследовательскими введениями, статьи и образцовые комментарии к 5-й книге «Истории Русской Церкви» митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) (М., 1996) основаны на глубоком знании источников и архивных документов, на умении видеть значение отдельных фактов и событий в масштабе исторического процесса. Поэтому его исследования, разрабатывающие выбранную им и малоизученную другими учеными область, стали неотъемлемой частью исторической науки и внесли значительный вклад в ее развитие.

Сборник «История Церкви. Древнерусское и славянское средневековье» содержит работы ученого разных лет и посвящен двум важным темам истории Церкви. Первая тема — взаимоотношения светской власти и Церкви в эпоху средневековья — была неоднократно предметом различных спекуляций. Доказывалось, что в отличие от католической Церкви, добивавшейся и добившейся независимости от светской власти, православная Церковь всегда была служанкой светской власти. Автор показал, что в эпоху раннего средневековья отношения светской власти и Церкви в Древней Руси и у ее католических соседей Польши и Чехии строились на одних и тех же принципах: по обе стороны конфессиональной границы Церковь была подчинена светской власти. В дальнейшем шла борьба за консолидацию духовного сословия и невмешательство светской власти в жизнь Церкви. Автор раскрывает, в силу каких неблагоприятных общих исторических условий Церкви в Древней Руси не удалось добиться этих целей в полном объеме.

Второй темой сборника является эволюция взаимоотношений представителей двух главных христианских конфессий — католической и православной — сначала на землях всего славянского мира (XII–XIII вв.), а затем (XIV–XVII вв.) на территории Восточной Европы.

В ряде работ, помещенных во второй части сборника, анализируются конфликтные ситуации, возникавшие в связи с экспансией католической Церкви, объединившейся вокруг папства, на земли православных стран, и показано, как эта экспансия привела к тому, что отношения взаимной терпимости и сотрудничества, характерные для более раннего периода, сменились взаимной нетерпимостью.

Особое внимание уделено проектам унии Церквей, выдвигавшимся на территории Восточной Европы в XIV–XV вв. Их инициаторов не

интересовали духовные традиции католического мира, они стремились избавиться от того подчиненного неравноправного положения, в котором оказалась православная Церковь в католических государствах Восточной Европы.

В последней из работ, включенных в сборник, затрагивается вопрос о том, как религиозные конфликты отражались в сознании простых людей — жителей Восточной Украины 1-й половины XVII в. При рассмотрении этой темы использованы документальные материалы, которых нет в распоряжении исследователей других европейских стран.

Приложения к работе «Православный мир Восточной Европы перед историческим выбором (XIV–XV вв.)», подготовленные А. А. Туриловым, включают обзор сочинений древнерусской рукописной традиции, связанных с унией, заключенной на Ферраро-Флорентийском Соборе, публикацию документов по этой теме и комментированный список переводов с латинского и западнославянских языков, выполненных украинско-белорусскими книжниками в XV — начале XVI в.

Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья)

Введение

В жизни средневекового общества взаимоотношения между светской властью и духовенством всегда играли важную роль. Динамика их развития накладывала отпечаток на многие стороны не только социальной, общественной, но и идейной и культурной жизни. Распространенным является представление, что в Древней Руси и у ее западнославянских соседей эти отношения складывались по-разному: подчинение духовенства светской власти на Руси и далеко идущая самостоятельность духовенства, независимость его от светской власти в западнославянских странах. В соответствии с тем же представлением различия определялись исторической принадлежностью к разным культурным ареалам: Древней Руси — к византийскому, западнославянских стран — к латинскому.

Несмотря на широкое распространение таких представлений, они основываются на наблюдениях над положением католической и православной Церквей на пороге Нового времени, которое сопоставляется с принадлежностью обеих Церквей к разным культурам.

Для того чтобы составить представление о времени появления этих различий (их существования, конечно, не следует отрицать) и о роли внешних идейных влияний при их возникновении и воздействии на этот процесс других факторов, необходимо провести сравнительно-историческое исследование положения духовенства в западнославянских странах и на Руси

от момента их христианизации и до того времени, когда различия в их положении становятся устойчивыми и очевидными. Настоящий текст представляет собой попытку выполнить подобное исследование. Начальный его рубеж определяется появлением на Руси и в западнославянских странах христианского духовенства, конечный должен быть определен в ходе исследования. В случае необходимости будет рассмотрен и материал, относящийся к тому периоду развития, когда светскую власть представляли, с одной стороны, русские князья, а затем — правители Русского государства, а с другой стороны, великие князья литовские и польские короли, под властью которых оказались земли Украины и Белоруссии.

Такое сравнительное исследование может иметь значение не только для определения различий в положении Церкви в западнославянских странах и на Руси, но и для выявления общих черт в их развитии, установления таких моментов в функционировании отдельных социальных институтов, которые в источниках, относящихся к одному из регионов, представлены неполно или недостаточно точно.

Взаимоотношения светской власти и духовенства рассматриваются в трех аспектах: в изменении материального обеспечения Церкви со стороны светской власти и светского общества; в праве светской власти на распоряжение церковными должностями и церковным имуществом; в формировании организации, объединяющей лиц духовного сословия, и характере ее отношений со светской властью.

В совокупности эти аспекты охватывают, как представляется, все наиболее существенные моменты для раскрытия отношений между светской властью и духовенством и для понимания положения духовенства в обществе.

При определении географических рамок исследования следует сделать одну оговорку. При всем различии путей развития славянских стран Центральной и Восточной Европы институт светской государственной власти, вступавшей в отношения с духовенством, носил однородный характер. Речь идет о совокупности учреждений, во главе которых стоял институт княжеской власти и которые постепенно эволюционировали от раннефеодальной «варварской» монархии к монархии сословной при сохранении ведущей роли княжеской власти. Иной характер имела государственность Новгорода и Пскова, где институт княжеской власти занимал все более ограниченное место и возростала самостоятельная роль ряда таких институтов, которые не имели аналогов в других странах. Взаимоотношения этих институтов с теми или иными церковными учреждениями отличались своеобразием, поэтому материал, относящийся к периоду самостоятельного существования Новгорода и Пскова, в основном остался за рамками исследования. Этим самым автор вовсе не отрицает наличия общих черт в положении духовенства Новгорода и Пскова и духовенства на территории Древней Руси в целом и в отдельных ее частях, а, напротив, надеется, что его исследование будет способствовать выявлению этих черт наряду с имеющей место спецификой.

Древнейшие формы материального обеспечения Церкви у восточных и западных славян и их историческая судьба

Княжеская десятина в раннефеодальном обществе и ее реликты

Первая забота, с которой столкнулись правители славянских стран, построившие храмы для проповедников новой религии, была необходимость обеспечить их материальное существование. Именно решению этого вопроса оказалась посвящена значительная часть наиболее ранних актов, определявших положение духовенства в обществе.

Уже в конце XIX в. польский исследователь В. Абрахам выдвинул положение, что первоначальной формой материального обеспечения Церкви в Древнепольском государстве было отчисление в ее пользу доли (обычно — десятой части) от государственных доходов[1]. В дальнейшем, несмотря на отдельные возражения (в частности, со стороны К. Бучека), эта точка зрения получила общее признание. Рядом новых аргументов ее подкрепил Г. Ловмянский[2].

Наиболее важные доводы в пользу правильности построения В. Абрахама дают акты, относящиеся к Поморью, т. к. только для этой области имеются источники, характеризующие материальное положение Церкви в первые десятилетия после принятия поморянами христианства. Первой была булла Иннокентия II 1140 г. только что основанному епископству в Волине[3], подтверждавшая пожалования поморских князей. В булле не упоминаются земельные владения епископства. В ней названы лишь десятина от торгового оборота в местности Sithem и налог, установленный в пользу епископства со всей территории Поморья,— две меры хлеба и пять денариев с каждого пашущего. Эта повинность была фиксированным налогом, установленным в пользу кафедры княжеской властью, и уже поэтому ее нельзя отождествлять с католической десятиной, введенной в Поморье лишь во 2-й половине XII в.[4]

Основную часть буллы занимает перечень главных поморских градов. В Риме, где составлялась булла, перечень градов, заимствованный из представленных поморским духовенством документов, поняли, по-видимому, таким образом, что речь идет о градах, переданных князьями епископской кафедре. Однако уже давно установлено, что ни один из упомянутых в булле градов не являлся в дальнейшем владением епископа. Вероятно, эти поморские центры административных округов названы здесь как места сбора доходов, выделенных кафедре княжеской властью. Такое понимание может быть подтверждено одной особенностью перечня. При упоминании таких градов, как Волин и Камень, употреблена формула: «cum foro et taberna» (с торгов и корчмой), относительно Колобжеги — «cum

tugurio salis et theloneo foro» (с соляной варницей и пошлиной от торго). Очевидно, в этих центрах помимо общей нормы сбора (возможно, упомянутого выше налога) в пользу кафедры должны были поступать доходы от торговых пошлин и корчем.

Таким образом, через двадцать лет после крещения поморян епископство не имело земельной собственности и его материальное обеспечение складывалось из доходов, выделенных княжеской властью, обладавшей достаточной силой, чтобы наложить на население налог в пользу Церкви, располагавшей и другими доходами (от торговли, от добычи соли) и опиравшейся на грады при организации их сбора.

С буллой Иннокентия II следует сопоставить грамоту первого поморского епископа Войтеха монастырю в Столпе, основанному поморским князем Ратибором. Единственным источником доходов монастыря стала десятина «со всей провинции Грозвин» (*de tota provincia Grozwin*)[5]. Здесь доля выделенных Церкви доходов определяется уже как десятина, по всей вероятности, от княжеских доходов. Во многом сходная картина вырисовывается при анализе известных по грамоте 1159 г. дарений Ратибора монастырю св. Марии и Готхарда в Гробе[6]. В состав дарений Ратибора входили и «villa» Гробе на месте расположения монастыря и одна-две «villa» на территории нескольких поморских округов, но главное место занимали в них доходы от торго и корчмы на территории целых округов, доля проезжих пошлин с повозок и кораблей, проходящих по Одре, доля доходов от добычи соли в Колобжеге. Эти доли доходов выделялись необязательно в форме десятины. Так, в грамоте монастырю в Гробе неоднократно говорится о пожаловании трети торговых пошлин. В более поздних дарениях церковным учреждениям на Поморье преобладают уже земельные владения, а пожалования княжеских доходов незначительны.

В отличие от Западного Поморья, сохранившегося после крещения поморян как особое княжество, Восточное Поморье в начале XII в. было включено в состав Древнепольского государства. Церковное управление этой землей было передано созданному в 20-х гг. XII в. Влоцлавскому епископству. О материальном обеспечении этой кафедры позволяет судить булла папы Евгения IV 1148 г., подтверждавшая более ранние дарения польских князей[7]. На всей территории диоцеза епископству была предоставлена десятая часть доходов от чеканки монеты и десятая часть доходов от судебных пошлин. На собственно польских землях епископству были переданы значительные земельные владения — грады Вольбор и Лагов со всеми относящимися к ним территориями. Иначе дело обстояло на Восточном Поморье. Здесь в тексте буллы фигурировал «град Гданьск в Поморье с десятиной от зерна и от всего того, что платят с кораблей» (*castrum Gdanz in Pomerania cum decima tam annone, quam omnium eorum, que de navibus solvuntur*).

И в этом случае составители буллы поняли предложенные им тексты таким образом, что «град Гданьск» является таким же владением Влоцлавских епископов, как Вольбор или Лагов. Однако, как показывает

сравнение с более поздними соглашениями восточнопоморских князей с Влоцлавскими епископами[8], Гданьск является здесь административным центром всего Восточного Поморья[9], куда поступало то зерно, десятая часть которого должна была быть передана епископу. Таким образом, и на востоке Поморья в середине XII в. епископство обеспечивалось исключительно долей от поступавшего в государственную казну зерна и от пошлин с кораблей, прибывавших в порт Гданьск.

По материалам, относящимся и к Восточному и к Западному Поморью, в первые десятилетия после принятия христианства Церковь обеспечивалась почти исключительно за счет доли государственных доходов.

Польские акты XII в., касавшиеся собственно польских земель, отражают уже более поздний этап развития, когда княжеская десятина была лишь одной из форм материального обеспечения Церкви. Булла Иннокентия II 1136 г., подтверждавшая пожалования Гнезненскому архиепископству[10], содержит наиболее полные сведения о характере княжеской десятины. В булле дважды помещен перечень градов на территории Гнезненского диоцеза (в Великой Польше и Ленчицкой земле), откуда в пользу архиепископа должны были поступать полные десятины (*plenarias decimaciones*), включавшие помимо знакомых доходов от торгового, корчемного, судебного, проезжих пошлин в Гнезне и на перевозах хлеба, меда, свиней, куны и лисьи шкурки. Вероятно, этот перечень характеризует разные виды дани, поступавшей в пользу князя, десятая часть которой передавалась архиепископу. В сохранившемся фальсификате XIII в. княжеских пожалований аббатству бенедиктинцев в Могильне[11] исследователям удалось выделить первоначальное ядро, относящееся, по-видимому, ко времени основания аббатства — к 1065 г.[12] Так, наряду с доходами от речных перевозов аббатство получило право собирать «по всей Мазовии» (*per totam Mazoviam*) (объект будущей миссионерской деятельности бенедиктинцев) девятую часть доходов от торгового и денежных поступлений (*nonum denarium*), но также «девятую свинью, девятого жеребца, девятую рыбу» — очевидно, часть от соответствующих видов княжеской дани.

Сведения о княжеской десятине в других польских документах XII — I-й половине XIII в. не вносят чего-либо принципиально нового в очерченный в двух предшествующих актах круг источников поступлений княжеской десятины, но важны как показатель того, что количество церковных учреждений, содержащихся за счет поступлений из этого источника, было достаточно большим. Даже приходская церковь в Кяхе (Краковский диоцез) обладала в конце XII в. правом на «*medietas noni fori*» (половину девятой части доходов от торгового) в Чехове — центре своего административного округа[13].

Обнаружив в древнерусских источниках во многом аналогичные явления, В. Абрахам полагал, что в данном случае, возможно, речь должна идти о влиянии древнерусских отношений на польские[14]. Однако подобные отношения были хорошо известны и в раннефеодальной Чехии. Правда, следует учитывать, что большая часть сведений о древних пожалованиях

дошла до нас в составе фальсификатов XIII в., где старые записи о пожалованиях подвергались определенной переработке. Появление таких фальсификатов, изготовленных в ряде старейших обителей Чехии и Моравии, было связано с тем, что в раннее время князья не оформляли свои пожалования специальными актами и к XIII в., когда письменный документ приобрел широкое распространение, эти монастыри оказались перед необходимостью создать какие-то доказательства своих прав и фабриковать на основе своих записей о пожалованиях соответствующие тексты. При этом записи, конечно, обрабатывались, но, как показали исследования чехословацких ученых[15], изменения были двоякого рода: во-первых, в текст акта, приписанного определенному правителю, вносились земельные пожалования, полученные в разное время от правителей и частных лиц; во-вторых, в них включались характерные для пожалований конца XII–XIII в. формулы о предоставлении податного и судебного иммунитета. Что же касается тех частей актов, где содержатся данные о княжеской десятине, то они, по общему заключению исследователей, основаны на достоверных ранних записях. При этом сведения о пожаловании княжеской десятины встречаются в фальсификатах лишь тех чешских церковных учреждений, которые были основаны в X–XI вв. Кроме того, частично сведения фальсификатов находят свое подтверждение в подлинных актах XII в.

Те основные формы десятины, которые представлены в польских источниках, содержатся и в чешских материалах, и подчас сходным образом оформлены — в виде перечня градов, откуда должны поступать соответствующие доходы. Так, в фальсификате грамоты Болеслава II Бржегновскому старейшему мужскому монастырю в Чехии помещен один перечень градов, с которых доход от торговых пошлин каждую десятую неделю должен передаваться монастырю, и другой, куда входят грады, передававшие монастырю десятину от торгового и десятый денарий от суда[16]. С судебной деятельностью государства связаны еще два вида десятины — передача Церкви десятого преступника[17] и десятой части пошлины, взимавшейся при продаже в рабство[18], — свидетельства архаического характера пожалований, относящихся к тому времени, когда Церковь еще не вела борьбу против продажи христиан в рабство.

В чешских документах присутствует также упоминание о десятине от дани, носившей в Чехии название «tributum pacis» — дань за мир. Сведения об этой десятине сохранились в документах, относящихся к вышеградскому капитулу, основанному во 2-й половине XI в. чешским королем Вратиславом как дворцовая обитель чешских правителей. Вратислав пожаловал капитулу «десятую марку от дани по всей Чехии» (*decimam marcam de tributo per totam Boemiam*)[19]. В грамоте Собеслава I 1130 г. перечислено 16 чешских градов, уплативших такую десятину в соответствии с этим установлением. Собеслав II увеличил этот перечень еще на три названия[20]. По свидетельству князя Собеслава, во времена его отца эта десятина в пользу капитула достигала размера 1800 денариев[21]. Это показывает, сколь значительные суммы

сосредоточивались в XI–XII вв. у представителей княжеской власти и могли передаваться в распоряжение Церкви.

Употребляемые в чешских актах такие определения, как «*tributque pacis decimum denarium*» (десятый денарий от дани мира), заставляют думать, что «*tribut*» лишь частично состоял из денежных поступлений, десятина из которых передавалась Церкви. Так, в фальсификате грамоты Бржетислава I 1048 г. монастырю в Райграде фигурирует и десятина зерном[22]. В фальсификате грамоты Бржетислава I болеславской коллегии вместе с десятым денарием от дани в округах градов Жатец, Старая и Новая Болеслава фигурирует «десятый горшок» меда[23]. В фальсификате грамоты Собеслава I вышеградскому капитулу говорилось о предоставлении жившим при капитуле нищим одежды из шерсти овец «от каждого града... по всей Чехии» (*de uno quoque castro... totius Boemie*). В той же грамоте упоминалось о передаче капитулу с округа Древича «десятого денария, десятого быка, десятого снопа», а также десятины соли[24]. Таким образом, помимо денег Церкви и здесь передавались десятины от различных продуктов, входивших в состав княжеской дани.

Судя по сведениям из чешских документов, Церковь в то время обеспечивалась и иным образом. Различным чиновникам княжеского аппарата поступали распоряжения выдавать монастырю (или церкви), чаще всего к определенным праздникам, то или иное количество продуктов и денег. Так, ключник должен был давать мед, конюший — жеребенка[25]. Но главными лицами, от которых зависело снабжение обителей, были «виллики» — люди, собиравшие и распределявшие княжеские доходы в округах (в одном из документов упоминаются виллики округов Праги и Пльзнь)[26]. Виллики давали монастырям порой значительные суммы денег (так, виллик Праги должен был передать бржевновским монахам на храмовый праздник 300 денариев[27]), а также различные продукты — хлеб (или муку), сыр, мед, овес, овец, быков, свиней, баранов[28]. Особенно интересны распоряжения вилликам «всей Чехии» в связи с устройством при вышеградском капитуле больницы для нищих. Виллики должны были снабжать нищих необходимой одеждой и обувью[29].

Чешские документы позволяют выявить и еще один доход в системе материального обеспечения Церкви: князья неоднократно наделяли обители десятиной с княжеских дворов или с отдельных групп подвластного им населения. Так, Болеслав II пожаловал Бржевновскому монастырю, как он определил, «от моего двора в Радотине десятину от всех продуктов» (*de curia mea Radotin decimam de omni provento*)[30]. В грамоте 1266 г. упоминается право церкви св. Лаврентия в Пльзне получать десятину зерном, скотом и птицей со всех княжеских дворов на территории Пльзенского округа[31]. На горе Осек (около Збраслава) вышеградскому капитулу была дана десятина от пастухов свиней, ловцов оленей, пивоваров[32], т. е. десятина дохода, поступающего князю от этих групп «служилого» населения. В том же документе имеется указание, что виллик должен взимать для препозита капитула десятину овец с «*messoribus*» (жнецов) в Нетолицах и Дудлебах[33].

Особый интерес представляет один из пассажей в грамоте Бржетислава I болеславской коллегии. Предоставив коллегии десятый денарий от дани в округах градов Жатец, Старая и Новая Болеслава, правитель, не ограничившись этим, дал ей десятый сноп со всей запашки, которая «принадлежит к названным градам» (*ad predictas urbis pertinentia*) и обрабатывается «господскими» плугами, и десятину от всех больших и малых животных, которые кормятся на этой земле. Здесь заметно различие между основными территориями градов, где живут общинники, обязанные князю прежде всего уплатой дани, и собственно княжескими землями, обрабатываемыми его инвентарем и, очевидно, его челядью. В последнем случае десятина состояла лишь из произведенной на этих землях продукции — зерна и скота[34].

Объективное значение сведений, содержащихся в этих польских и чешских актах, выходит за рамки вопроса о собственно материальном обеспечении Церкви. Поскольку Церкви передавалась доля государственных доходов, то в этих документах содержатся наиболее ранние свидетельства о системе эксплуатации и институтах управления в раннефеодальном государстве на стадии более ранней, чем та, которая отразилась (как позитивно, так и негативно) в иммунитетных грамотах XII — первых десятилетий XIII в.

Эти данные характеризуют Древнепольское и Древнечешское государства как политические объединения со сложной структурой административного управления, достаточно эффективной для того, чтобы осуществлять судебную власть (если князь распоряжался доходами от суда, очевидно, что и само право суда принадлежало ему и его людям), обеспечивать мир на торговых путях и торгах (взимая за это соответствующие торговые пошлины) и присваивать значительную часть доходов населения. Дань, налагавшаяся на население, была достаточно разнообразной, включала не только деньги, но и основные виды продуктов, производившихся в сельском хозяйстве (а в ряде случаев и ремесленные изделия). Все это говорит о существовании в раннефеодальном государстве развитой системы централизованной эксплуатации. Из приведенных документов видна роль градов как опорных пунктов власти и мест сбора поступающих этой власти доходов.

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о том, почему именно доля княжеских доходов стала первоначально главной формой материального обеспечения Церкви. Инициатива в установлении такой системы отношений вряд ли могла исходить от Церкви. Среди духовных лиц в то время преобладали иноземцы, знакомые с формами материального обеспечения Церкви в давно христианизированных странах и для Церкви гораздо более выгодные, уже хотя бы потому, что обеспечивали ей определенную имущественную самостоятельность. Инициатива, очевидно, исходила от светской власти.

Г. Ловмянский полагал, что, выделяя на содержание Церкви часть своих доходов, правители рассчитывали тем самым избежать конфликтов

между Церковью и народом и таким образом способствовать распространению христианства[35]. Не отрицая, что такие соображения могли иметь место, им все же не стоит придавать решающее значение — ведь мы не знаем, не сопровождалось ли выделение десятины повышением общего объема доходов, поступавших в пользу монархии.

В обществе, где господствовала такая система отношений, выделение доли полученных государством продуктов, сырья или изделий было универсальной формой вознаграждения всех лиц, так или иначе участвовавших в осуществлении власти. Разнообразие видов обложения позволяло удовлетворять многочисленные потребности власть имущих. С принятием христианства круг таких людей увеличился еще на одну группу лиц, также осуществлявших важную государственную функцию,— защиту интересов государства перед Богом. И они должны были быть обеспечены тем же образом, что и княжеские дружинники. Почему же эта доля княжеских доходов выделялась в форме десятины?

Убедительный ответ на вопрос о происхождении института княжеской десятины дал Я. Н. Щапов[36]. Он привел ряд серьезных доводов в пользу того, что речь идет об институте местного, славянского, происхождения, восходящем к практике обеспечения языческих святилищ в дохристианскую эпоху. Он отметил, в частности, сведения источников XI–XII вв. о десятине, которую приносили в языческие храмы полабские славяне. Черты, восходящие к языческой эпохе, могут быть обнаружены также и при изучении других сторон отношений между светской властью, светским обществом и христианским духовенством.

В XII в. роль десятины в материальном обеспечении Церкви заметно уменьшилась. У церковных учреждений к этому времени появились значительные земельные владения[37]. В пожалованиях новым обителям, основанным в XII в., десятина занимала незначительное место по сравнению с земельными дарениями, выражаясь обычно в пожалованиях доли торговых пошлин в каком-либо пункте[38]. Некоторые пожалования вообще не включали княжеские десятины[39].

Для новой ситуации XII–XIII вв. становятся характерными попытки духовных учреждений добиться обмена своей доли в государственных доходах на земельные пожалования. Так, монахи монастыря в Плазах, которым принадлежала десятина пошлин от торговли солью в Дечине, добились в начале 80-х гг. XII в. у чешского князя Бедржиха замены этой десятины полученным от князя имением[40]. Важным стимулом для подобных действий было, несомненно, общее сокращение государственных доходов с появлением и распространением частных владений, обладающих податным и судебным иммунитетом. Соответственно с сокращением доходов уменьшалась и десятина в пользу Церкви. Насколько в денежном выражении изменялась десятина, можно видеть из грамоты Собеслава II вышеградскому капитулу 1178 г., где отмечалось, что десятина от дани, составлявшая при его отце 1800 денариев, уменьшилась к этому времени до нескольких сот, «реже

больше, чаще меньше»[41]. В последующее время реликты княжеской десятины сохранялись лишь в виде принадлежавшей церковным учреждениям доли торговых пошлин[42], т. е. той части государственных доходов, которая менее была затронута иммунитетными пожалованиями. Упадок княжеской десятины и ее роли в обеспечении Церкви были частью процесса перехода от раннего к развитому феодализму, связанному с формированием привилегированных землевладений не только Церкви, но и светских феодалов.

Сообщения о княжеской десятине в домонгольской Руси собраны и внимательно проанализированы в ряде работ Я. Н. Шапова, отметившего вслед за В. Абрахамом наличие определенных параллелей между русскими и польскими источниками[43]. На результаты этих исследований автор и опирается при анализе древнерусского материала XI–XII вв.

Наиболее ранним свидетельством о выделении княжеской десятины Церкви является известие, записанное никак не позднее XI в., о строительстве князем Владимиром после крещения в Киеве каменной церкви Богородицы (получившей позднее название Десятинной), которой князь, как он выразился, дал «от имения моего и от град моих десятую часть»[44]. Пожалованию такого типа находим прямую аналогию в пожаловании вышеградскому капитулу. Комментирования заслуживает лишь разграничение между «градами» и «имением» князя. По-видимому, Десятинной церкви должна была поступать доля и от государственных доходов, собиравшихся в «градах», и от доходов, шедших князю от его личного хозяйства. Общий смысл формулы, вероятно, означал, что церкви передается десятина от всех доходов, поступающих князю.

Общая характеристика древней десятины в пользу Церкви находится во вводной части Уставной грамоты Святослава Ольговича 1136/37 г.: «Оустав бывъши прежде нас в Руси от прадед и от дед наших имати пискупом десятиноу от дании и от вир и продаж, что входить в княжь двор всего». Далее в грамоте встречается ссылка на такие же установления, касающиеся Новгорода и составленные «преже мене бывшими князи»[45]. Формулировки, содержащиеся в этом тексте, позволяют говорить, что уже в XI в. стало общим правилом выделение епископским кафедрам десятины от дани и судебных штрафов. Подобной десятиной в XI в. могли наделяться, как и у западных славян, не только епископские кафедры, но и отдельные церкви. Так, в «Чтении о Борисе и Глебе», написанном в 80-х гг. XI в. Нестором, сообщается, что Ярослав Мудрый приказал посаднику Вышегорода выделять церкви Бориса и Глеба в этом городе «от дани... десятую часть»[46]. От этих двух свидетельств отличается по своему характеру запись в летописном некрологе князю Ярополку Изяславичу под 1086 г., при этом в разных летописях сведения, упоминаемые в ней, не совпадают по содержанию. Если в Лаврентьевской летописи говорится, что Ярополк давал десятину «святии Богородици» (Десятинной церкви?) «от всего своего имения», то в Ипатьевской упомянута десятина «от всех скот своих и от жита»[47]. Учитывая, что в записи говорится о десятине от своего «имения» и «от всех

скот... и от жита», можно предполагать, что речь идет о десятине зерна и скота, производившегося в личных княжеских владениях.

Наиболее обстоятельные сведения о княжеской десятине в Древней Руси находятся в Уставной грамоте князя Ростислава Мстиславича Смоленской епископии, учрежденной в 1136 г. Епископу здесь была дана десятина «от всех даней смоленских», но не предоставлены доля доходов от судебных штрафов (вир и продаж) и от «полюдья»[48], от доходов, взимаемых князем с населения при объезде им подвластной территории[49]. Подобные ограничения объема десятины проще всего объяснить тем, что епископия основывалась на давно христианизированной территории, где уже существовали и храмы, и монастыри, наделенные определенной долей государственных доходов[50].

От чешских и польских документов аналогичного типа Уставная смоленская грамота отличается тем, что в ней приведен не только перечень градов (а также волостей), отдававших десятину, но указаны и размеры дани, десятина от которой передавалась церковному учреждению[51]. Это делает смоленскую грамоту важным источником по истории не только материального обеспечения Церкви, но и «государственного хозяйства» Киевской Руси. Как видно из помещенного в грамоте перечня, административная структура Смоленской земли складывалась из большого количества разновеликих административных комплексов (свыше 30, возможно, их было и больше, так как не исключено существование и таких территорий, где десятина от даней принадлежала не епископу). Всего епископу была предоставлена десятина от дани из 28 административных комплексов на общую сумму 252 гривны. Соответственно 2520 гривен — общая сумма княжеской дани, вполне сопоставимая по размерам (учитывая разницу весовых единиц) с размером дани, взимаемой со всей Чехии и составлявшей в 1-й половине XII в. 18 тыс. денариев.

Особый интерес представляют данные, помещенные в заключительной части этого отдела грамоты и относящиеся к пяти территориальным единицам, где епископ получил десятину от других княжеских доходов. Среди них фигурируют «гостиная дань», «торговое», «мыто», «перевоз», что свидетельствует о существовании системы торговых пошлин, доля от некоторых из них передавалась епископской кафедре. Вместе с этими доходами епископ получал и долю княжеского дохода от корчем («корчмити»). Как показал анализ чешских дарений, дань не включала различные натуральные поставки в пользу князя. То же мы видим и в смоленской грамоте. Наряду с данью от Жижца и Торопца князь передал епископу и десятину от всей рыбы, поступающей из этих пунктов.

К этой группе документов можно прибавить летописную запись о пожаловании Андрея Боголюбского Успенскому собору во Владимире «десятины в стадах своих и торг десятый» (1158 г.)[52], что свидетельствует о княжеском контроле за торгом и выделении для Церкви десятины от торговых пошлин как о своего рода общей норме. Десятина же от «своего» скота поступала, вероятно, из личного хозяйства князя. Хотя в русских

источниках XI — 1-й половины XII в. нет упоминаний о разных видах государственного обложения и отчислений от них, как в чешских фальсификатах, тем не менее очевидно существование в Древней Руси системы централизованной эксплуатации, во многом сходной с той, что сложилась в Древнепольском и Древнечешском государствах. Отсюда и сходство основных форм материального обеспечения Церкви и видов княжеской десятины.

Смоленский устав позволяет также судить о том, какова была роль княжеской десятины в материальном обеспечении епископской кафедры в целом. Епископ получил от князя два «села» (Дросенское и Ясенское) и позднее известные как села[53], какую-то землю «в Погоновичох Моишиньскую», несколько озер и сеножати. Кроме того, епископии передали «прощенников» «с медом и с кунами, и с вирами и с продажами»[54]. Разумеется, мы не знаем, сколько «прощенников» перешло под юрисдикцию кафедры, а села и сеножати могли занимать довольно значительную территорию, но, судя по тому, что дань со смоленских волостей не превышала в ряде случаев 10–20 гривен, ясно, что по сравнению с суммой в 250 гривен, составлявшей десятину от даней, доходы от земельных владений кафедры должны были иметь второстепенное значение. Владений, переданных кафедре, было немного, они не образовывали компактной территории, и ни одно из них не имело административного значения.

Как видно из папских булл польским епископствам, в Польше 1-й половины XII в. дело обстояло иначе. К этому времени польские епископства уже обладали большими земельными владениями, часто обозначавшимися лишь по названию града — их административного центра. Но даже при такой явно неполной характеристике состава землевладения папская булла 1136 г. включила названия 82 деревень, принадлежавших Гнезненской кафедре. В округе Жнина, поделенном между архиепископом и капитулом соборного храма, проживали 290 крестьянских семей. Вроцлавскому епископству, судя по булле 1154 г., принадлежало два крупных земельных комплекса с градами и 46 деревень, значительную часть которых составляли дарения комесов. Даже основанное в 20-х гг. XII в. Влоцлавское епископство, как зафиксировано в булле 1148 г., обладало двумя такими комплексами[55]. Площадь одного из них, центром которого был град Вольбор, достигала 1 тыс. кв. км[56]. Для чешских епископств такие документы не сохранились. Однако в рассказе Козьмы Пражского под 1067 г. об основании Оломоуцкого епископства говорится о десятках деревень, принадлежавших Пражским епископам, упоминаются их дворы и даже «град Подивен»[57]. Оломоуцкому епископству в 40-х гг. XII в. принадлежали многие десятки деревень на территории Моравии, как видно из жалованных грамот князей епископству[58], относящихся к этому времени. Таким образом, к середине XII в. княжеская десятина в системе материального обеспечения Церкви имела в Древней Руси гораздо больший удельный вес, чем в Чехии и Польше, а это заставляет думать о большем удельном весе и более длительном

сохранении системы централизованной эксплуатации на Руси. Процесс формирования крупного церковного землевладения шел здесь, очевидно, с существенным хронологическим опозданием.

Некоторые данные о формировании фонда земельных владений епископской кафедры имеются лишь для основанной в конце XII в. Рязанской епархии, хотя они и сохранились главным образом в более поздних пересказах. Так, известны упоминания о грамотах Ярослава и Федора Романовичей, правивших в Рязанской земле после 1270 г., подтвердивших права Рязанской кафедры на бобровые гоны по реке Проне, «куплю первых владык»[59]. В грамоте 1303 г. князя Михаила Ярославича также упоминаются села (Столпце и Лучинское), «к которым уезд дали деды и прадеды наши»[60]. Известно и подтверждение князем Олегом рязанским прав кафедры на земли на Кишне, также названные «первых владык куплей», «как то жаловали деды и прадеды его»[61]. Земли кафедры увеличивались и благодаря дарениям князей. Так, князь Александр Михайлович Пронский, погибший в 1340 г., пожаловал кафедре село Остромерское и прилегающие к нему земли «с людьми»[62]. В середине XIV в. у епископской кафедры имелся еще ряд владений, которые Олег рязанский обменял на другие земли[63]. С конца XIV в. рязанские князья лишь подтверждали более ранние пожалования.

Таким образом, обширные владения Рязанского архиерейского дома, на которых во 2-й половине XVI в. сидели десятки военных вассалов, сформировались на протяжении недолгого периода, при этом наряду с княжескими пожалованиями имела значение активная деятельность самих иерархов[64], приобретающих земли.

Не позднее середины XIV в., судя по наблюдениям С. Б. Веселовского, сложился основной фонд владений Московских митрополитов[65]. К этому времени епископские кафедры, по крайней мере в восточной части Древней Руси, стали обладателями крупных земельных комплексов, сравнимых по размеру с владениями польских епископств XII в.

При анализе смоленской грамоты обращает внимание предписание князя «правити десятину святей Богородици», хотя бы это была дань «любо княжа, любо княгинина, или чия си хотя»[66]. Оказывается, что кроме князя и княгини имеются еще какие-то лица, получавшие часть дани, которых князь обязывает давать десятину. Учитывая эти наблюдения, необходимо рассмотреть источник, определяющий характер десятины в пользу Церкви в последующее время,— архетип известных редакций «Устава Владимира», составление которого Я. Н. Щапов датировал 2-й половиной XII в.[67]

В текстах, наиболее близких к архетипу, при характеристике выделенной Церкви десятины уточняется: «...от всякого княжа суда десятую векшу, а от торгу десятую неделю, а из домов на всякое лето десятое от всякого стада и от всякого жита»[68]. В этом тексте, как видим, снова фиксируется право Церкви на судебную и торговую десятину, которые выделялись в ее пользу и ранее. При этом объясняется, что право Церкви на «торг десятый» выражается в праве взимать в свою пользу торговые пошлины каждую

десятую неделю (этот порядок имеет аналогии в ранних западославянских материалах, и возможно, что в архетипе сделано уточнение, а не нововведение). Особенность данного текста состоит в том, что в нем не упоминается десятина от дани, а говорится об обязанности давать «от домов» на содержание Церкви десятую часть зерна и скота. Последнее установление будет рассмотрено подробнее в следующем разделе. Здесь же следует обратить внимание на умолчание в архетипе «Устава Владимира» о десятине от княжеских даней.

Как верно заметил Я. Н. Щапов, это — веский аргумент в пользу того, что к концу XII в. такой десятины в составе доходов Русской Церкви уже не было[69]. Вместе с тем в источниках и этого, и более позднего времени говорится о каких-то десятинах, поступавших в пользу Церкви. Так, в послании Владимирского епископа Симона (начало XIII в.) упоминается о том, что «владимирская» и «суздальская» церкви «десятину збирають по всей земли той»[70], а в конце XIV в. и митрополит Киприан писал, что, хотя «Новый город Литовский давно отпал», но он «его оправил и десятину доспел, и села»[71]. В правилах Владимирского собора 1273 г. упоминается десятичник, судя по этимологии, сборщик десятины[72].

Противоречие между сведениями из источников позволяет выяснить обращение к более поздним данным. В акте XVII в. сохранился текст грамоты Ивана IV митрополиту Афанасию, связанный с подтверждением прав митрополии на половину ржевской десятины. В связи с этим в грамоте была дана характеристика некоторых обязанностей митрополичьего десятичника. На него был возложен сбор с населения уезда следующих трех налогов: в городе Ржеве «поворотного з двора по две денги» со слуг и черных людей; с волостей Кличена (в грамоте ошибка — Клина) и Котиц, что находятся на противоположных берегах озера Селигер «подымное со крестьянского всякого двора по денге»; с двух ржевских станов (у самого города Ржева) и ряда смежных волостей в восточной (близкой к Торжку) части уезда «со крестьянские со всякие деревни по осмине ржи»[73]. Данные грамоты могут быть дополнены свидетельством аналогичного акта, подтверждавшего права митрополии на вторую половину ржевской десятины. Хотя расположенные в этой части уезда черные волости к моменту подтверждения прав были розданы помещикам, митрополит сохранил за собой право взимать здесь «со всякие деревни по осмине ржи да з двора со всякого по денге»[74]. Два разных налога, взимавшиеся с разных территорий, объединены здесь как будто в один сбор. Обращает внимание незначительный размер одного из них (осмина ржи с деревни) и название другого — «дым», который как единица обложения русским источникам XIV–XV вв. неизвестен. Некоторые дополнительные наблюдения позволяет сделать подробно изложенная в грамоте Ивана IV история перемен в судьбах ржевской десятины. Она не всегда принадлежала митрополитам. Было время, когда десятина поступала в пользу протопопа собора Богородицы во Ржеве, который одновременно и осуществлял судебную-административную власть над городским и сельским духовенством округа. Утверждение права

митрополии на десятину сопровождалось выдачей протопопу и причту собора оброка из митрополичьей казны как компенсации за утраченные права.

Со сделанными наблюдениями следует сопоставить сведения о «подымном» в грамоте Ивана IV Успенскому собору во Владимире 1549/50 г.[75] Из нее выясняется, что Василий III лишил собор права собирать «подымное». После его смерти собор стал хлопотать о восстановлении своего права, представив «грамоты жалованные старые», принадлежавшие, очевидно, предшественникам Василия III. В итоге протопоп получил право «по старине» собирать в пользу собора «подымное» на территории всего Владимирского уезда «з двора по деньге» со всех категорий населения («и со князей, и з детей боярских, с водчинников и с помещиков и с их людей и крестьян»). Следовательно, «подымное» было не локальным сбором, а общим налогом, взимавшимся на разных территориях и притом в пользу учреждений, являвшихся центрами церковной организации. Судя по данным более раннего источника, грамоты Успенскому собору, первоначально «подымное» было налогом, взимавшимся в равном размере с дворов, принадлежавших представителям всех слоев населения, и лишь во 2-й половине XVI в. оно стало налогом только с крестьянских дворов. Поэтому возможно такая повинность была установлена в тот период, когда сословные различия лишь формировались. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что «дым» как единица обложения хорошо известен на землях Великого княжества Литовского. В Киевской земле главный налог носил название «подымщина»[76]. И это опять говорит о том, что данный побор в пользу Церкви появился в то время, когда митрополия была единой и центр ее находился в Киеве. Весьма вероятно, что отмена княжеской десятины от даней в пользу Церкви сопровождалась установлением в пользу Церкви особых налогов со всего населения, которые должны были собираться церковными чиновниками (помимо «подымного» это мог быть и натуральный побор, который упоминается вместе с ним в текстах о ржевской десятине)[77]. В определенном смысле эти налоги, дававшие Церкви независимый постоянный источник существования и заменившие княжескую десятину, могут рассматриваться как аналог католической десятины, хотя по сравнению с последней размер этих поборов следует признать весьма скромным. Но Церковь, по-видимому, не смогла удержать за собой этот источник дохода.

В рассказе о ржевской десятине обращает на себя внимание, что половину этой десятины митрополит Геронтий отдал князю Борису Волоцкому. От него сбор десятины перешел к его сыну Федору, а после его смерти Василий III «отдал ту десятину детям боярским в кормление». В связи с этим стоит отметить, что в источниках середины XVI в. речь идет о передаче сбора «поворотного» в руки светских феодалов в таких крупных городах, как Москва, Дмитров, Ярославль, Торжок[78]. В грамоте 1516 г. «подымное» также упоминается в числе сборов, взимавшихся устюжским наместником[79]. Хотя часть этих сборов Церкви удалось сохранить за

собой[80], они не стали основой для ее самостоятельного материального существования.

Поправки и дополнения, вносившиеся в архетип «Устава Владимира» в разных редакциях памятника, показывают, что вопрос о судебной десятине в пользу Церкви сохранял актуальность и в дальнейшем. Так, в Синодальном изводе Синодальной редакции «Устава Владимира» (известен уже в списке XIV в.) текст архетипа был дополнен статьей: «А своим тиуном приказываю с суда давати 9 частии князю, а 10-я святей церкви»[81]. В более поздних изводах той же редакции, входивших в правовые сборники, составлявшиеся на рубеже XIV–XV вв. (включают тексты соглашений Василия Дмитриевича с митрополитами Киприаном и Фотием), текст устава был дополнен еще одной статьей: «И своим тиуном приказываю... наших судов без судьи без владычня не судити десятин деля»[82]. Очевидно, владычный судья должен был присутствовать на суде, чтобы взимать в пользу Церкви судебную десятину.

О сохранении еще и в XVI в. реликтов судебной десятины упоминается в документах, относящихся к этому времени. Так, в акте 1516 г. (жалоба витебского духовенства на местного воеводу) говорится как о традиционной практике, что церкви св. Михаила в Витебске «издавна... з замку давали пересуда правый грош»[83]. Еще более определенны свидетельства документов с территории Северо-Восточной Руси. Так, из грамоты 1514 г. Воскресенскому собору в Волоколамске известно, что священники собора «правой десяток брали с наместнича суда к Воскресению на темьян»[84]. Из грамоты царя Михаила Троицкому собору в Серпухове 1624 г. видно, что и в этом городе «правый десяток с наместнича и с тиуна суда» делился между собором и церковью Димитрия «внутри города»[85]. Очевидна генетическая связь этого «правого десятка» с традиционной судебной десятиной. Этот пример показывает не только сохранение, но и расширение подобной практики на новые церковные учреждения. Только с 1374 г., когда в селе Серпуховском была заложена крепость и прибыл княжеский наместник, появилась возможность отчислять десятину «наместнического суда» собору недавно возникшего города.

Эти примеры позволяют сделать следующие выводы: во-первых, о заинтересованности Церкви в сохранении своих прав на судебную десятину и на свое соучастие в дележе государственных доходов; во-вторых, эта заинтересованность говорит о том, что доходы от судебных пошлин продолжали оставаться значительной величиной и эта область государственной деятельности не была так сильно ограничена иммунитетными пожалованиями, как в то же время в западославянских странах.

Вопросу о торговой десятине уделил особое внимание Я. Н. Щапов. Выявленный им текст туровской уставной записи XIV в.[86] позволил ему раскрыть смысл выражения «из торгу десятую неделю», употребленного в архетипе «Устава Владимира». Если ранее Церкви поступала лишь определенная доля доходов с торга, собранных княжескими чиновниками, то

теперь речь шла о выделении определенного времени для сбора торговых пошлин в пользу Церкви ее собственными «пошлинниками». Наряду со сбором торговых пошлин церковная администрация должна была, вероятно, поддерживать порядок на торгу, и, очевидно, поэтому в ее пользу поступал доход от совершенных за это время правонарушений. И в этом нашел свое выражение определенный рост самостоятельности Церкви и процесс формирования ее аппарата[87].

В специальной работе Я. Н. Шапов показал, что торговая десятина в пользу Туровской кафедры в Турове и Пинске продолжала в несколько урезанном виде поступать и в XVI–XVII вв.[88] Следы торговой десятины обнаруживаются и в источниках, относящихся к Северо-Восточной Руси. Так, в двух грамотах 1-й половины XVI в. упоминается право Успенского собора во Владимире на «десятую неделю» владимирской тамги[89]. В таком «классическом» виде право Церкви на торговую десятину в источниках больше не зафиксировано, однако практика передачи сбора тех или иных торговых пошлин отдельным церковным учреждениям была здесь широко распространена в XIV–XV вв. и лишь в XVI в. правительство стало систематически отстранять их от сбора пошлин, заменяя соответствующие поступления ругой из казны[90]. Хотя тем самым сохранилось участие Церкви в потреблении государственных доходов, но изменился характер этого участия, отражавший растущую зависимость Церкви от государственной власти.

Таким образом, в восточнославянском обществе XIV–XVI вв., особенно в Северо-Восточной Руси, реликты старой княжеской десятины (торговой и судебной) продолжали сохраняться в значительных размерах. В связи с этим встает вопрос, с каким типом церковных учреждений эти реликты были прежде всего связаны и какое место занимали поступления такого рода в общей структуре доходов Церкви.

В наименьшей мере это, по-видимому, относится к церковным кафедрам, которые в источниках XIV–XVI вв. выступают как владельцы крупных земельных комплексов. Показателен в этом плане пример Московской митрополии. Ни сохранившаяся копия книги, ни формулярники с текстами многочисленных посланий митрополитов не содержат каких-либо данных о получении кафедрой десятины или близких к ней по характеру доходов. Не содержит сведений такого рода и копия книги XVIII в. Рязанской кафедры. Лишь Ростовская кафедра, судя по грамоте Ивана IV 1554/55 г., обладала правами на шестую ночь подледного лова на Ростовском озере, на шестую часть улова рыбы на реках Вогде и Ишне; кроме того, в сентябре все (великокняжеские, посадские и монастырские) ловцы на Ростовском озере должны были ловить рыбу на владыку[91]. Эти права архиерейского дома были, конечно, весьма скромным остатком прежней княжеской десятины, а поступления из этого источника также не могли занимать видное место в общей сумме доходов кафедры с ее огромными владениями (только в Ростовском уезде ей принадлежало 39 сел).

Хорошо сохранившиеся архивы монастырей (подавляющая часть которых была основана в XIV–XVI вв.) также свидетельствуют, что в них порой присутствует право сбора торговых пошлин (и чаще не на торге, а на перевозах), но явно как второстепенный источник по сравнению со сборами от земельных владений.

Иначе обстоит дело с городскими соборами. Выше уже отмечалось, что сведения о пожалованиях судебной или торговой десятины чаще всего встречались именно в грамотах, связанных с учреждениями такого рода. Эти же документы позволяют в известной мере представить, какова была общая структура доходов некоторых соборов и какое место занимали в ней доходы от пожалований, исторически связанных с княжеской десятиной.

Наиболее полные данные относятся к Успенскому собору во Владимире. Структура доходов причта этого храма приводится в грамоте Василия III 1524 г. в связи с их заменой ругой из великокняжеской казны[92]. Собору поступало 10 рублей от «десятой недели» во владимирской тамге, 30 рублей от принадлежавшего собору перевоза на Клязьме и по 10 рублей он получал от «дворцовых» сел Спасского и Гориц (возможно, несколько измененная десятина от продуктов княжеского хозяйства). Доход от единственного земельного владения собора — Бродничевской земли («сто десятин в поле»), которая отдавалась в аренду крестьянам соседнего села за 35 рублей, был значительно меньше[93], но в грамоте 1524 г. обойден молчанием доход от «подымного» (см. грамоту Ивана IV 1549/50 г.)[94]. «Подымное» приносило храму, вероятно, также несколько десятков рублей в год. Поступления от разных форм десятины в бюджете храма преобладали. В таком положении не было ничего исключительного. Так, Успенский собор в Москве до рубежа XV–XVI вв., по-видимому, не имел собственных земельных владений, и его причт существовал за счет доходов от торговых пошлин, пожалованных московскими князьями в XIV в.[95] В 20-х гг. XVII в. собору принадлежало 53 двора и большая часть земель, на которых эти дворы находились, была дана вкладом в собор в конце XVI — начале XVII в., однако и в это время размер денежного дохода собора от вотчин был равен размеру руги, выплачивавшейся из царской казны[96]. Главным источником дохода соборных храмов Нижнего Новгорода — Спасского и Архангельского — была денежная руга, выплачивавшаяся «из таможенных денег» и представлявшая собой компенсацию за отобранное у них право сбора в свою пользу торговых пошлин в этом городе[97]. Крестьянских дворов в их владениях не было, им принадлежали лишь озера, сеножати и «дерево бортное»[98].

Воскресенскому собору в Волоколамске в 20-х гг. XVII в. принадлежало одно владение — «пустошь, что было село Михайловское», в котором насчитывалось 100 четвертей доброй земли[99], — надел, с которого по нормам уложения о службе выставлялся один воин. Ясно, что причт жил главным образом за счет руги, заменявшей его доход от торговых и судебных пошлин. Еще более скромным было единственное владение Троицкого собора в Серпухове — «деревня Демьяновская»[100]. В ней было всего 36

четвертей средней земли[101]. Очевидно, что причт существовал и здесь главным образом за счет «правого десятка» от суда и дохода от сбора торговых пошлин — «померного», «гостинного» и «весчего».

В том, что поборы, восходящие к княжеской десятина или типологически ей близкие, оказались основной частью содержания именно городских соборов, нет ничего удивительного. В ту эпоху, когда княжеская десятина была господствующей формой материального обеспечения Церкви, христианство не было характерно для сельской местности и деревенские приходы еще не сформировались. Христианский храм, строившийся на месте языческих святилищ, находившихся в градах, был часто единственным приходским храмом для всего административного округа, центром которого град являлся[102]. Не случайно и название церкви в западославянских языках «костел» является производным от лат. *castellum* — крепость.

Городские соборы оказались в числе получателей княжеской десятины у западных (примером могут служить коллегиаты св. Стефана в Литомержицах и в Старой Болеславе) и восточных славян. Разница была в том, что на западославянской почве и эти церковные учреждения стали быстро приобретать значительные земельные владения. Так, князь Спитигнев (1056–1061) пожаловал собору св. Стефана в Литомержицах 14 деревень (*villa*) и распорядился выделить еще 6, чтобы заселить их «служилым» населением, взяв для этого по одной семье представителей разных специальностей от каждого из градов[103]. В той или иной мере это распоряжение было выполнено, так как в фальсификате этой грамоты, составленном в середине XII в., перечисляются уже 27 таких «специалистов» и ремесленников без обозначения количества[104]. Крупным землевладельцем (в значительной мере благодаря княжеским пожалованиям) стал не позднее середины XII в. и собор в Старой Болеславе[105]. В дальнейшем именно доходы от этих земельных владений оказались, по-видимому, главным источником их существования.

В Северо-Восточной Руси картина другая: старые источники доходов сохранили свое значение, городские соборы не стали крупными земельными собственниками и продолжали находиться в полной материальной зависимости от государственной власти. Эта зависимость еще более усилилась, когда признанное традицией право на долю от тех или иных доходов сменили произвольные выдачи руги из царской казны. Особая роль городских соборов как потенциальных центров, объединявших духовенство на местах в рамках формирующейся церковной организации, не могла не повлиять на процесс формирования сословия духовенства и на развитие отношений между светской властью и Церковью.

Десятина с населения и ее превращение в католическую десятину и ругу

В польских и чешских документах XII — начала XIII в. появляются сведения о десятинах, установленных княжеской властью, но эта десятина представляла собой уже не десятую часть тех или иных государственных доходов, как ранее, а право, полученное Церковью от государственной власти, взимать в свою пользу десятую часть тех или иных доходов отдельных групп населения. Споры по поводу сбора десятины между духовной и светской властью в Польше и Чехии первых десятилетий XIII в. позволяют представить характер этой новой десятины, существенно отличавшейся от классических форм десятины, характерных для католического мира.

В классической форме десятина — это всеобщая обязанность населения выделять долю своих доходов в пользу соответствующего храма. Преобладающей формой десятины была десятина зерном (*decima manipularis*) — десятая часть урожая зерновых, взимавшаяся на поле в виде десятого снопа. Различия между феодалом и крестьянином заключались в том, что крестьянин вносил десятую часть урожая, полученного в своем хозяйстве, а феодал — десятую часть урожая с барской запашки, дословно — с земли, «*quos bobus suis exarabit*» (которую вспахивает своими быками). Феодал в отличие от крестьянина не был обязан доставлять собранный продукт сборщику десятины[106].

Десятина, собиравшаяся на рубеже XII–XIII вв., отличалась от классической формы прежде всего тем, что распространялась на всех. Еще в 1248 г. чешский король Вацлав I, утверждая право Оломоуцкого епископа на сбор десятины на всей территории его диоцеза, подчеркнул, что сделал это, «не считаясь с дурным и нехорошим обычаем моравян, которые говорят, что не должны платить того, что долгое время платили» (*non obstante prava et perversa consuetudine Moravorum, que se dicunt ad solutionem non teneri, quia longo tempore solverunt*)[107]. Предоставление десятины выступает в актах этого времени не как исполнение обязанности, а как акт милости, пожалования. Чешские материалы о спорах между светской и духовной властью в основном фиксируют факт произвольного распоряжения десятиной установившими ее светскими владельцами, но не содержат сведений о ее характере и с кого она взималась. Ряд данных на этот счет присутствуют в польских источниках.

Сопоставление свидетельств различных источников конца XII — 1-й половины XIII в. позволяет обрисовать следующую картину. Десятина с населения в пользу того или иного храма или монастыря устанавливалась князем при (хотя бы формальном) участии епископа. Примером (достаточно ранним) может служить пожалование в 1175 г. монастыря в Любине «всеми десятинами с новых деревень» и тех деревень, которые будут построены в будущем в округе Лигницы (*in potestate Legenicense*)[108]. При этом

княжеская власть сама определяла, с каких источников дохода должна была выплачиваться десятина (доходы от рудников ей, например, не подлежали) и на какие группы населения и в каких формах она распространяется: так, в Силезии льготы при уплате десятины были предоставлены ряду групп «служилого» населения, занятых раскорчевкой леса и освоением новых территорий, а также обработкой господской запашки на княжеских землях, льготы получили и приглашавшиеся в страну иностранные колонисты[109]. Княжеская власть определяла вид десятины, вносившейся еще и в 1-й половине XIII в. в ряде районов Силезии и Мазовии (в бассейне Буга) — не зерном, а медом и звериными шкурками[110].

Распоряжения княжеской власти касались, однако, лишь территорий, находившихся непосредственно под княжеской юрисдикцией, но не земель, принадлежавших феодалам, которые к этому времени, по-видимому, сами решали, кому и в каких размерах выделять десятину[111]. Такие пожалования имели место уже в 1-й половине XII в.: так, Петр Власт, «палатин» польского князя Владислава II, отстраненный от власти и ослепленный в 1145 г., установил в пользу монастыря св. Марии во Вроцлаве десятину со всех владений, которые принадлежали ему «*iure hereditario*»[112] (по праву наследства). По форме такие пожалования подчас не отличались от княжеских: например, один из комесов середины XII в. предписал получать десятину от ключника в своем имении, а другой пожаловал «девятую рыбу» на принадлежавшем ему озере[113].

О широком объеме прав феодалов на десятины, поступавшие с их владений в пользу Церкви, говорит одна из статей соглашения 1227 г. между силезским князем Генрихом и Вроцлавским епископом Вавжинцем: в этой статье устанавливалось, что рыцари, приобретшие новые владения, должны были уплачивать с них десятины тем церковным учреждениям, которым они с этих владений уплачивались ранее. При этом отмечалось, что десятина должна уплачиваться «*iure militari*», т. е. по особым нормам, установленным для владений рыцарей. Впрочем, и это ограничение касалось только владений, приобретенных рыцарями после созыва Латеранского Собора 1215 г.[114] В своих более старых владениях рыцари, очевидно, продолжали пользоваться в этом отношении полной свободой.

Есть основания полагать также, что на барскую запашку, обрабатывавшуюся дворовой челядью, обязанность вносить десятину в пользу Церкви первоначально не распространялась[115]. В решениях Серадзского синода 1233 г., установившего, что все люди, «*cuiuscunque sint conditionis*» (какого бы то ни было положения), должны уплачивать десятину, специально подчеркивалось, что ее должны вносить даже «*aratores milites*» (пахари воинов)[116]. Термином «*aratores*» (славянское соответствие «ратаи») в польских источниках XIII в. обозначались люди, обрабатывавшие чужую землю[117].

Освобождались от уплаты десятины или вносили ее на льготных условиях те группы населения и с тех видов земель, которые получали льготы при уплате государственных налогов. Все это придает десятине,

взимаемой в пользу Церкви, черты нового налога, вмененного населению государственной властью (на этот раз не в свою пользу). Такая эволюция форм материального обеспечения Церкви говорит о растущем подчинении населения сельских и городских общин власти государства и об укреплении позиций Церкви, сумевшей занять стабильное, признанное обществом место в его социальной структуре. В источниках картина установления и распределения десятины отразила растущую социальную и экономическую самостоятельность сословия феодалов-землевладельцев, формировавшегося на основе слоя «*milites*» раннефеодальной эпохи. Отношения в этой сфере отличались нестабильностью; права Церкви на получение десятины были отнюдь не бесспорными и во многом зависели от доброй воли и государя, и землевладельцев. Лишь во 2-й половине XIII в. Церковь повсеместно начинает взимать в свою пользу десятину, обычную для католической Европы.

Можно ли говорить о подобной эволюции церковной десятины в Древней Руси? Как уже отмечалось выше, в архетипе «Устава Владимира» не содержалось каких-либо упоминаний о княжеской десятине от даней и, наоборот, говорилось, что великий князь дал Церкви «из домов на всякое лето десятое всякого стада и всякого жита»[118]. При сопоставлении этого памятника с приводившейся выше преамбулой к грамоте Святослава Ольговича становится ясно, что, согласно грамоте Святослава, Церковь могла претендовать на долю доходов, поступавших на «княжь двор», а вовсе не из «домов», а среди этих поступлений не выделялись зерно и скот. Ничего не говорится об обязанности населения давать Церкви зерно и скот и в уставной грамоте Смоленской епископии. Таким образом получается, что дань зерном и скотом, которую давал Церкви Ярополк Изяславич в конце XI в., была данью с его личных владений, а позднее, после отмены княжеской десятины от даней, обязанность вносить такую десятину Церкви от своего хозяйства княжеской властью была распространена на все население. Тем самым в Древней Руси произошла такая же смена характера десятины, как и у западных славян. Сходство ситуации проявлялось, по-видимому, и в том, что распоряжались этой десятиной и на Руси светские лица. Так заставляют думать формулировки т. н. «поучения духовника исповедающимся» (в списке XIII в.), составитель которого призывал своих духовных детей «десятину же от всего имения своего, лоучышее отъем, дажь Богови, совокупив же ю, държи оу собе, да от того даеши сироте и вдовици, и страньным, и попом, и черньцем, и убогим»[119].

Сведения о такой десятине, назначавшейся храму (или монастырю) феодалом из продуктов своего хозяйства, особенно многочисленны в источниках, относящихся к территории Великого княжества Литовского во 2-й половине XV — начале XVI в.[120]

Наиболее раннее свидетельство о назначении десятины такого рода, имеется в записи, судя по всему, 1401 г., на т. н. Друцком Евангелии. Оно, как и можно было ожидать, исходило от князя, хотя и утратившего политическую самостоятельность. Князь Василий Михайлович, построивший

церковь Пресв. Богородицы в Друцке, пожаловал ей среди прочего «ис своего села из Видиничь десятину ис жита»[121]. Ряд подобных записей встречаются и в актах 60-х гг. XV в., однако представление о характере такой десятины позволяют составить документы 80-х гг. XV в. Так, в 1485/86 г. луцкий староста Олизар Кирдеевич пожаловал церкви Спаса «в Красном» десятину «из своего двора» «и с озимы, и с ярины, и с жита, и с овса, и с ячменя и с ярых пшениц, и с горохов»[122]. Позднее другой волынский феодал, владимирский староста князь Михаил Константинович Пинский, пожаловал «из своего дворца» десятину не только от «озимы пшеницы и ржи и от всея ярины», но также «от животины и от гусей, и от кур и от всего приплодка десятое»[123]. В 1491 г. князь И. С. Кобринский дал монастырю Спаса в Кобрине «десятую мерку со млына... а с пашни Кобрынское з жита и со всех ярин десятиную копу»[124]. В 1504 г. князь Федор Иванович Ярославич пожаловал церкви Иоакима и Анны на своем дворе десятину с нового двора, «з жита и с каждого ярива»[125]. Примеры можно продолжить.

Общая черта всех этих пожалований состоит в том, что доля продуктов (чаще всего зерновых) выделялась храму (или монастырю) «из двора» или «с пашни». Характер таких дарений позволяют точнее представить документы 20–50-х гг. XVI в. о пожалованиях десятины ряду монастырей и церквей видного православного феодала Великого княжества Литовского Ивана Андреевича Солтана[126]. Из письма митрополита Иосифа Ивану Андреевичу 1530 г.[127] выясняется, что ранее Солтан назначил десятину церкви Воскресения в Троках «з двора своего с Попортей», но в связи со строительством храма в Попортах десятина была передана ему, а церкви Воскресения Солтан обещал назначить десятину с другого двора. Повидимому, такой способ материального обеспечения храма был в то время своего рода общей нормой.

Другая особенность документов Солтана позволяет раскрыть содержание общих указаний о пожаловании десятины с того или иного «двора». В актах, исходивших от Солтана, неоднократно повторялась формула о выделении десятины: «с того дворца моего с пашни дворное»[128]. Таким образом, храму выделялись десятина от продуктов, выращенных на господской запашке. Очевидно, об этом виде десятины имелись указания в предшествующих актах о выделении десятины «с двора» или «с пашни».

Такой порядок материального обеспечения храма не полностью совпадает с тем, что предлагается в архетипе «Устава Владимира». В этих документах ни разу не упоминается десятина от «скота», поэтому, учитывая, что к середине XIII в. в соседней Польше главной формой материального обеспечения храмов стала десятина зерном, выделявшаяся феодалом именно с земли, «обработанной его быками», можно было бы объяснить это католическим влиянием. Правда, и в этом случае следовало бы признать, что набор агрикультур, подлежащих обложению, был разным даже во владениях одного и того же феодала (так, уже упоминавшийся Иван Андреевич Солтан с одного из своих дворов дал десятину «от жита, от

ячменю и от гречихи», а в другом «з жита и з ярина»), а подчас выделялась и десятина с объектов, не имевших ничего общего с урожаем зерновых. Жидичинскому монастырю на Волыни поступала с имения князя Б. Корецкого десятина «с поль, с сеножателей и огородов»[129]. Эти различия между отдельными дарениями явно объясняются волей феодала, самостоятельно устанавливавшего размер десятины, лишь ориентируясь на некую общую норму, и в этом нельзя не видеть определенную параллель порядкам, существовавшим в Польше и Чехии до установления классической католической десятины[130].

Немногочисленные следы таких отношений обнаруживаются и в источниках, относящихся к Северо-Восточной Руси. Первой здесь может быть названа грамота Василия Дмитриевича его «посельскому» в Юрьеве с предписанием давать Успенскому монастырю на Воинове «ис Красново села... из моего жита, изо ржи, изо пшеницы из овса... десятое... на всяк год»[131]. Упоминание «посельского» и «моего» жита говорит о том, что речь идет о десятине, выделявшейся из продукции, произведенной в личном княжеском хозяйстве. В данной грамоте Фотия 1420 г. на село Славитинское Переяславскому Горицкому монастырю также упоминается «десятое», которое поступало с этого села «святому Юрию» и «святому Петру митрополиту» в виде определенного количества кадей ржи[132]. Грамота знатного тверского феодала Ф. Б. Бороздина, по которой в 1547/48 г. он передал монастырю село Козмодемьянское, где находилась родовая церковь его семьи, подтверждает тот факт, что такие отношения существовали в Северо-Восточной Руси достаточно долго. Дьякону этой церкви была выделена десятина «из маей, ис Феодоровы пашни, изо ржи да из овса десятой сноп»[133].

Таким образом, ретроспективный анализ источников подтверждает предложенное выше толкование пассажа о десятине от «домов» в «Уставе Владимира». По-видимому, действительно, на рубеже XII–XIII вв. произошли серьезные изменения в характере церковной десятины. Теперь обеспечение материального содержания храмов и других церковных учреждений легло не только на государство, но и на широкий круг лиц — основателей храмов, которые выделяли и для них десятину из продукции собственных хозяйств. Источники указывают на некоторых из этих лиц — это крупные феодалы, у которых появились собственные владения, где они строили свои храмы. Предписания «Устава Владимира», вероятно, имели в виду прежде всего подчиненное княжеской власти население, а феодалы могли достаточно свободно устанавливать десятину, лишь ориентируясь на закрепленный в «Уставе Владимира» образец. В этом смысле перемены, происходившие на Руси, были типологически сходны с переменами, происходившими в Польше и Чехии. Они явились важным показателем того, что не только складывание раннефеодальной модели общественного устройства, но и начало его распада, и переход к следующему этапу развития происходили во многом одинаково.

Вместе с тем следует говорить не только о затяжном характере этой эволюции в Древней Руси, длительном сохранении здесь отношений, характерных для более ранних стадий развития (например, форм десятины, в Центральной Европе вышедших из употребления на протяжении XIII в.), но и о специфических чертах восточнославянского развития и разном конечном пункте процесса.

Заслуживает специального рассмотрения та особенность пожалований десятины и в Великом княжестве Литовском, и в Северо-Восточной Руси, которая выделялась феодалами-основателями храмов со «своего» двора, со «своей пашни», т. е. с продуктов, произведенных в собственном, а не в крестьянском хозяйстве. Для выяснения этого следует обратиться к вопросу о становлении на древнерусских землях церковной организации. Некоторые указания источников позволяют судить о том, что к XIII в. на Руси сложилась некая сеть приходов[134]. Какая же церковь могла выступать в то время в качестве приходской? Определенный ответ на этот вопрос дает анализ новгородских писцовых книг конца XV — начала XVI в., сохранивших наиболее ранние массовые сведения о характере церковной организации на русских землях. Осуществленный Сергием (Тихомировым) анализ данных книги Водской пятины 1500 г. привел исследователя к выводу, что такую роль выполнял храм, стоявший в центре административного округа — погоста[135]. Иногда на территории погоста было несколько церквей, но это было явлением вторичным, связанным с ростом населения погоста[136]. Церквей такого типа на территории пятины было 46. Помимо них здесь имелось 12 церквей в селах отдельных феодалов, близ их «больших дворов»[137]. Таким образом, даже к концу периода самостоятельности Новгорода, когда фонд «черных земель» почти полностью перешел во владение отдельных феодалов, храм при боярской резиденции был все еще второстепенным элементом существовавших церковных структур. Главным звеном в этой организации был храм на погосте. Не случайно предписания «Устава Владимира» адресовались «по всем городам... и по погостом, и по свободом, где крестьяне суть»[138]. Относительно некоторых из храмов на погосте в писцовой книге есть указания, что они поставлены владыкой или монастырем, имевшим большие владения на территории погоста[139]. В большинстве случаев таких указаний нет, и надо полагать, что эти храмы были поставлены населением погоста и их причт именно от него получал свое содержание. Такие храмы, находившиеся под патронатом приходских общин, хорошо известны по источникам XVI–XVII вв. на севере России[140]. Сложившиеся отношения сохранялись и после перехода соответствующих поселений под власть вотчинника. Как видно из сохранившегося описания владений Троице-Сергиева монастыря 90-х гг. XVI в., в храмах, перешедших к монастырю от дворцовых сел, было «все строенье мирское», «строенье приходных людей»[141].

С учетом выше сказанного можно было бы предложить следующую реконструкцию изменений характера десятины у восточных славян. На рубеже XII–XIII вв. решением княжеской власти на волостные (погостские)

общины была возложена обязанность снабжать десятиной от продукции своих хозяйств находившиеся на погостах приходские храмы. К тому времени, когда стал заметным явлением рост феодального землевладения, основная масса населения уже была охвачена определенными организационными структурами. Хозяйства феодалов были, вероятно, как и в Польше, освобождены от уплаты этой десятины, и вопрос о том, строить ли храм для собственных нужд и снабжать ли его доходами, был делом личного решения землевладельца. Однако он не мог использовать для этого десятину с хозяйств перешедших под его власть крестьян, так как такая десятина уже вносилась в пользу погостского храма. В этих условиях храм (или монастырь), строившийся феодалом для обслуживания своих нужд, наделялся им десятиной из продуктов, произведенных в его хозяйстве.

Заметно некоторое сходство с положением в Польше, где в памятниках права проводилось различие между десятиной с крестьянских хозяйств и с господской запашки. Сходство это, однако, было скорее формальным, так как приходская организация в странах Центральной Европы складывалась в условиях интенсивного роста феодального землевладения, когда патронами храмов становились именно феодалы-землевладельцы. Не случайно романские приходские церкви со 2-й половины XII в., как правило, имели хоры, сделанные для семьи патрона и соединенные непосредственно с его резиденцией[142].

Отличие заключалось в том, что в Польше католическая Церковь, закрепив за собой право на десятую часть продукции крестьянских хозяйств, не сразу могла утвердить свое аналогичное право по отношению к господской запашке. В дальнейшем усилия католической Церкви были направлены на то, чтобы преодолеть эту разницу[143]. Создававшееся здесь положение было результатом борьбы Церкви за свои права, а не следствием определенных социальных изменений. Эволюция этого процесса у восточных славян пошла в ином направлении, чем у славян западных. У восточных славян ее определяли социальные изменения, связанные с развитием феодального землевладения и упадком волостной (погостской) организации. С упадком волостной организации происходил упадок роли и значения погостских храмов. Признаки запустения и разорения храмов на погостах отчетливо видны, например, в описании Коломенского уезда 1577/78 г.[144] Распоряжался содержанием храма патрон, а не община. В 1500 г. П. И. Сапега, подтверждая пожалования своего отца церкви св. Михаила в Кодне, предписал мещанам этого городка «закону греческого» каждую осень давать священнику «копу жита з волоки»[145]. Мещан обложили налогом со стороны в пользу его вотчинной церкви, к опеке над которой они никакого отношения не имели, а сам установленный сбор даже и по форме не имел никакой связи с десятиной. Таким образом складывались новые, отличные от традиционных отношения, отражавшие растущее подчинение господам их подданных (мещан и крестьян), на которых перекладывались расходы на содержание храма. В некоторых случаях можно установить даже сам момент смены отношений. Так, Успенская церковь в

Заблудове, имении Ходкевичей, традиционно обеспечивалась десятиной с панского двора в Заблудове, но в 1567 г. владелец Г. А. Ходкевич передал эту десятину построенному им «шпиталю», а на содержание храма установил налог с мещан Заблудова и крестьян окрестной волости: «...з волоки зуполное жита полкопя, ячменю полкопя»[146].

Эти свидетельства позволяют отчасти дать и ответ на вопрос, почему в поздних (XVI–XVII вв.) источниках нет каких-либо упоминаний о десятине в пользу Церкви. К этому времени Церковь получила содержание за счет установленных землевладельцем поборов либо (как имело место в России) за счет руги, определенной или правительством, или опекавшей храм приходской общиной, но в обоих случаях размер платежей уже никак не соотносился с какой-либо общей нормой.

Сделанные наблюдения позволяют определить и основной характер различий в эволюции церковной десятины у восточных и западных славян. К середине XIII в. церковная десятина у западных славян стала обязательным побором, взимавшимся со всего населения в пользу Церкви по общим для всех нормам, у восточных славян произошла замена десятины различными произвольными платежами, зависевшими от воли государя, землевладельца-патрона храма или приходской общины. Это различие, как увидим далее, было производным от общей системы отношений между церковным и светским обществом.

Примечания

- [1] *Abraham W.* Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań, 1962. S. 239 ff. (1-е изд. вышло в 1890 г.); *idem.* O powstaniu dziesięciny swobodnej // Biblioteka warszawska. 1891. N 4. S. 154 i n.
- [2] *Jowmiacski H.* Poczłtki Polski. Warszawa, 1985. T. 6. Cz. 1. S. 310–315, 345–348, 361–364, 374–377.
- [3] *Pommersches Urkundenbuch.* Kłn; Wien, 1970. Bd. 1: 786–1253 гг. N 30.
- [4] См.: *Waiachowicz J.* Pierwotne uposażenie biskupstwa kamieckiego // *Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza.* Warszawa; Poznań, 1979. T. 13. Z. 1. S. 179.
- [5] *Pommersches Urkundenbuch.* Bd. 1. N 43.
- [6] *Ibid.* N 48.
- [7] *Codex diplomaticus Poloniae. Varsaviae,* 1848. T. 2. Pt. 1. N 1 (далее: CDP).
- [8] *Pommersches Urkundenbuch.* Bd. 1. N 66, 288.
- [9] *Buczek K.* Problem organizacji terytorialnej Pomorza Gdąskiego w XII i XIII wieku // *Zapiski Historyczne.* 1970. Z. 3/4. S. 142–144.
- [10] *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski.* Poznań, 1877. T. 1. N. 7 (далее: KDW).
- [11] *Ibid.* N 3.
- [12] *Jowmiacski H.* Poczłtki Polski. T. 6. Cz. 1. S. 306–320.
- [13] Сводку соответствующих данных см.: *Buczek K.* Z badań nad organizacją

- gospodarki wczesnofeudalnej // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. 1969. N 1. S. 210.
- [14] *Abraham W.* Organizacja... S. 241.
- [15] Подробнее об этом см.: *Fiala Z.* K otbŕzce funkce pánŕich listin do konce 12 stoletŕ // Sborník prací filosofické fakulty brněnské University. 1960. II. 6.
- [16] *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae.* Pragae, 1904. T. 1. Fasc. 1. N 375. P. 348–349 (далее: CDB).
- [17] *Ibid.* N 375. P. 348.
- [18] *Ibid.* N 382. P. 361.
- [19] *Ibid.* N 387. P. 386.
- [20] *Ibid.* N 111. P. 113.
- [21] *Ibid.* N 287. P. 252.
- [22] *Ibid.* N 381.
- [23] *Ibid.* N 382. P. 361.
- [24] *Ibid.* N 393.
- [25] *Ibid.* N 387, 393.
- [26] *Ibid.* N 375. P. 349.
- [27] *Ibidem.*
- [28] *Ibid.* N 375. P. 349; N 387. P. 386; N 393.
- [29] *Ibid.* N 393.
- [30] *Ibid.* N 375. P. 348.
- [31] *Hrubŕ F.* Sŕrkevnŕ zŕŕizenŕ v ŕechbŕch a na Moravŕ od X do konce XIII stoletŕ a jeho pomŕr ke stŕtu // *ŕeskŕ ŕasopis historickŕ.* 1916. S. 271.
- [32] CDB. T. 1. Fasc. 1. N 387. P. 386.
- [33] *Ibidem.*
- [34] *Ibid.* N 382. P. 361. «Господская» в данном случае — княжеская. Как отмечено исследователями «Чешской хроники» Козьмы Пражского, термином «dominus» — господин хронист обозначает только князя.
- [35] *Jowmiacski H.* *Poczŕŕtki Polski.* T. 6. Cz. 1. S. 347.
- [36] *Щанов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти в Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 315–326.
- [37] На польском материале процесс возникновения крупного церковного землевладения в последней четверти XI — 1-й половине XII в. обстоятельно рассмотрен Г. Ловмянским (*Jowmiacski H.* *Poczŕŕtki Polski.* T. 6. Cz. 1. S. 288–377). На чешском материале вопрос рассматривал (на примере ряда наиболее крупных земельных собственников) Р. Новы (*Novŕ R.* *ŕŕemyslovskŕ stat 11 a 12 stoletŕ.* Praha, 1972. S. 110 i n.).
- [38] См., например: CDB. T. 1. Fasc. 1. N 387, 396.
- [39] См., например, данную Г. Ловмянским характеристику пожалований Тынецкому монастырю: *Jowmiacski H.* *Poczŕŕtki Polski.* T. 6. Cz. 1. S. 305–306.
- [40] CDB. T. 1. Fasc. 1. N 301. P. 271.
- [41] *Ibid.* N 287.
- [42] Так, в 1354 г. Казимир Великий подтвердил права Гнезненского

- архиепископа на «десятую неделю» от торговых пошлин в «градах», большая часть которых фигурирует в папской булле 1136 г. Краковское епископство еще в XVI в. пользовалось правом на «десятую неделю» от пошлин Сандомирского воеводства (*Jowmiaski H. Pocztytki Polski*. Т. 6. Cz. 1. S. 365).
- [43] Щапов Я. Н. Церковь в системе... // Древнерусское государство и его международное значение. С. 297–325; он же. Государство и Церковь Древней Руси: X–XIII вв. М., 1989. С. 76–86.
- [44] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 165–166 (далее: НПЛ); Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1. Стб. 124 (далее: ПСРЛ).
- [45] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 147–148 (далее: ДКУ).
- [46] Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 19.
- [47] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 207; Т. 2. М., 1962. Стб. 198.
- [48] ДКУ. С. 141.
- [49] О практике такого княжеского объезда территории в конце XII в. см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 408–409. О характере такой повинности в более позднее время позволяет судить дарственная киевского пана Семена Романовича Николо-Пустынскому монастырю 1507 г. Перечисляя повинности, поступавшие с крестьян передаваемого монастырю имения Шепелевичи, он отметил: «...а на господара полюдье, а дару куница, а на слуги десять грошей» — и пояснил далее, что, «если игумен с братьею, которое осени не пойдут к ним полюдовати, ино им за тое привезти ко монастырю кораман меду, и тыи подарки, што на слуги идет». — Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Ч. 1. Т. 6. № V (далее: Архив ЮЗР). Хотя в описываемое в грамоте время доходы от «полюдья» шли в пользу вотчинника, в более раннее время такие доходы поступали в пользу князя и сопровождавших его слуг. Это позднее свидетельство позволяет, как представляется, понять, что означало выражение «осеннее полюдье даровное» в почти современной Смоленскому уставу грамоте Юрьеву монастырю 1130 г. (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. № 81. С. 140).
- [50] Образовавшееся в аналогичных условиях Влоцлавское епископство получило на основных польских землях прежде всего десятины и земли целого ряда уже существовавших здесь церковных учреждений — церковью св. Марии в Завихосте и Сандомире, препозитуру св. Михаила в Кракове.
- [51] Правда, помимо перечней «градов», с которых идет та или иная десятина, можно встретить и перечни иного рода — например, перечень моравских «градов» с указанием, какое количество быков и денег с каждого из них должно поступить болеславской коллегии (CDB. Т. 1. N 382. P. 361), но в этом случае эти поступления не определяются как десятина и характер их связи с государственной системой обложения остается неясным.
- [52] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 348.
- [53] Голубовский П. В. История Смоленской земли до начала XV ст. Киев, 1895. С. 59.
- [54] ДКУ. С. 141, 143.

- [55] *Jowmiacski H.* PoczŃtki Polski. T. 6. Cz. 1. S. 351–352, 364.
- [56] *Arnold S.* Wiadztwo biskupie na grodzie wolborskim w w. XIII // *Idem.* Z dziejw Ńredniowiecza. Warszawa, 1968. S. 31.
- [57] *Cosmas Pragensis.* Chronica boemorum. Berolini, 1923. S. 21 (далее: Козьма).
- [58] CDB. T. 1. N 138, 157–158.
- [59] Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1964. Т. 3. № 319 (далее: АСЭИ).
- [60] *Морозов Б. Н.* Грамоты XIV–XVI вв. из копийной книги Рязанского архиерейского дома // Археографический ежегодник за 1987 г. М., 1988. С. 299–300.
- [61] АСЭИ. Т. 3. № 315.
- [62] Памятники русской письменности XV–XVI вв.: Рязанский край. М., 1978. С. 102.
- [63] АСЭИ. Т. 3. № 314.
- [64] Действия Рязанских епископов, вероятно, не были уникальными. Известие о покупке Алексина митрополитом Петром в начале XIV в. см.: Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI вв. М., 1951. Ч. 1. № 1. С. 23 (далее: АФЗиХ).
- [65] *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1947. С. 335 и сл.
- [66] ДКУ. С. 143.
- [67] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 127 и сл., реконструкция архетипа — С. 120–121.
- [68] ДКУ. С. 18, 23.
- [69] *Щапов Я. Н.* Церковь в системе... // Древнерусское государство и его международное значение. С. 307–308.
- [70] Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 76.
- [71] Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. Ч. 1. Стб. 182–183 (далее: РИБ).
- [72] Там же. Стб. 92.
- [73] АФЗиХ. М., 1961. Ч. 3. № 58. С. 98.
- [74] Там же. Прил. № 4. С. 365.
- [75] ГПБ ОР. Собрание актов и грамот. № 122.
- [76] См. в привилее Сигизмунда I 1529 г. Киевской земле: «А подымщины людям их (духовных и светских феодалов.— *Б. Ф.*) нам, господару, не давати, нижли мают они паном своим давати» (*Любавский М. К.* Очерк истории Литовско-Русского государства. М., 1910. Прил. № 4. С. 356).
- [77] В писцовой книге Водской пятины 1500 г. имеются записи об уплате корельскому десятиннику Новгородского архиепископа с «двора» по четвертке ржи (*Сергий (Тихомиров), архим.* Черты церковно-приходского и монастырского быта в писцовой книге Водской пятины 1500 г. (в связи с общими условиями жизни). СПб., 1905. С. 283).
- [78] *Носов Н. Е.* Становление сословно-представительных учреждений в России. Л., 1969. С. 424–425, 438; Акты XIII–XVII вв., представленные в

- Разрядный приказ представителями служилых фамилий после отмены местничества / Собр. А. Юшков. М., 1898. Ч. 1: 1257–1613 гг. № 167, 169.
- [79] *Румовский Н.* Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862. С. 66.
- [80] Известен указ патриарха Филарета, устанавливавший нормы «церковной дани» с населения Москвы: от уплаты ее освобождались лишь дворы архиереев, бояр и окольных, а «со всяких житецких людей» взималось по 2 деньги с двора (*Забелин И. Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1193).
- [81] ДКУ. С. 23.
- [82] Там же. С. 31, 38, 43 (вместо «владычных» говорится о «митрополичьих» судьях).
- [83] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1. № 165 (далее: АЮЗР).
- [84] Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1909. Т. 22. С. 278.
- [85] Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1869. Кн. 2. Смесь. С. 1–6 (далее: Чтения ОИДР).
- [86] ДКУ. С. 200.
- [87] *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. С. 80–81.
- [88] *Щапов Я. Н.* Туровские уставы XIV в. о десятине // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 260–262.
- [89] Сборник Муханова. СПб., 1866. № 319; ГПБ ОР. Собрание актов и грамот. № 122. Это, очевидно, принявший несколько иную форму «торг десятый», пожалованный собору Андреем Боголюбским.
- [90] *Кашианов С. М.* Отражение в жалованных и указных грамотах финансовой системы Русского государства 1-й трети XVI в. // Исторические записки. М., 1961. Т. 70. С. 263; *Флоря Б. Н.* Сбор торговых пошлин и посадское население в Русском государстве (конец XV — начало XVII в.) // Исторические записки. М., 1990. Т. 118. С. 330–331.
- [91] Сборник Археологического института. СПб., 1880. Кн. 4. С. 102–103.
- [92] Сборник Муханова. № 319.
- [93] Обрисованную здесь структуру доходов Успенского собора интересно сопоставить со сведениями о доходах Дмитровского собора во Владимире по грамоте Василия III 1515 г. (Акты, собранные Археографической экспедицией. СПб., 1836. Т. 1. № 159 (далее: ААЭ)). Дмитровский собор, поставленный Всеволодом Большое Гнездо на «своем» дворе, получал только натуральные приношения на «проскуры» с пяти дворцовых сел (среди них и Горицы, упоминаемые и в грамоте Успенскому собору).
- [94] ГПБ ОР. Собрание актов и грамот. № 122.
- [95] Акты московских монастырей и соборов 1509–1609 гг. из архивов Успенского собора и Богоявленского монастыря. М., 1984. Вып. 1 / Введение: В. Д. Назарова. С. 15–16.
- [96] *Шмелёв Г. Н.* Из истории Московского Успенского собора. М., 1908. С. 35, 36, 47, 94–95.

- [97] См. в жалованной грамоте Нижегородскому Благовещенскому монастырю 1446 г.: «А куды архимандрит пошлет на монастырскую службу старцов своих или бельцов на ватагу... ни спасские, ни архангельские пошлинники с них не емлют пошлин» (АФЗиХ. Ч. 1. № 232).
- [98] Акты исторические. СПб., 1841. Т. 2. № 69 (далее: АИ).
- [99] *Холмогоровы В. и Г.* Исторические материалы для составления церковной летописи Московской епархии. М., 1896. Вып. 9. С. 3.
- [100] Упоминается как единственное владение собора в грамоте царя Михаила (Чтения ОИДР. 1869. Кн. 2. Смесь. С. 2).
- [101] *Холмогоровы В. и Г.* Исторические материалы для составления... С. 95.
- [102] Характеристики Ф. Грубого, основанные на большом сравнительном материале, см.: *Hrubé F.* Chrkevnн zпizenn... // *Ieskэ iasopis historickэ.* 1916. S. 48–51).
- [103] CDB. Т. 1. N 55. S. 54–55.
- [104] Ibid. S. 56–59.
- [105] *Lalik T.* Wioъж kanonikyw starobolesiawskich w pierwszej poiowie XI wieku. Ze studiow nad organizacj№ domeny ksi№ikcej // *Kwartalnik historii kultury materialnej.* 1971. N 3.
- [106] *Abraham W.* Organizacja.... S. 246. В дальнейшем такая десятина могла заменяться (как это имело место в Чехии) определенным количеством зерна с надела соответствующего размера.
- [107] Цит. по: *Krofta K.* Kurie a chrkevnн sprбva zemн ieskэch v dobм рshedhusitskй: Ибст 1 // *Ieskэ iasopis historickэ.* 1904. S. 375.
- [108] *Kodeks dyplomatyczny Ыl№eska.* Wrociaw, 1956. Т. 1. Fasc. 2. N 55 (далее: KDS).
- [109] *Zientara B.* Henryk Brodaty i jego czasy. Warszawa, 1975. S. 128–129, 188–190.
- [110] *Abraham W.* Organizacja... S. 245–246.
- [111] Так, в 1232 г. Конрад Мазовецкий, изменяя характер десятины в Мазовии (десятина урожая зерновых вместо звериных шкур), установил, что новую десятину должны уплачивать «все... незнатные в моем княжестве» (omnes... plebei in ducatu meo), а «благородные мужи» (honesti viri) — лишь те, кто «владеет чужим наследством» (alienas hereditates arent) (цит. по: *Abraham W.* Organizacja... S. 245–246). На остальных, очевидно, княжеское распоряжение не распространялось.
- [112] Текст соглашения см.: *Kodeks dyplomatyczny Malopolski.* Krakow, 1876. Т. 1. S. 58.
- [113] *Abraham W.* Organizacja... S. 252.
- [114] Текст соглашения см.: KDS. 1964. Т. 3. N 337.
- [115] *Abraham W.* Organizacja... S. 246.
- [116] *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis / Ed. R. Hube.* Petropoli, 1856. S. 3–4.
- [117] *Modzelewski K.* Jus aratorum na tie praw grupowych ludноъci chiopskiej // *Spoieczecstwo Polski Ыredniowiecznej.* Warszawa, 1981.
- [118] *Щанов Я. Н.* Княжеские уставы... С. 120.

- [119] РИБ. Т. 6. Ч.1. № 10. Стб. 125.
- [120] Сводку данных о десятине такого рода в Великом княжестве Литовском см.: *Хорошкевич А. Л.* Исторические судьбы белорусских и украинских земель в XIV — начале XVI в. // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 102–103.
- [121] *Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 9.
- [122] Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1846. Т. 1. № 84 (далее: АЗР).
- [123] Там же. № 96 (1489–1492 гг.). Такая характеристика пожалования близка к характеристике десятины в южнорусских редакциях «Устава Владимира»: «волынской» и «печерской», — «...а из домов на всякое лето от всего прибытка... и от стад, и от жита» (ДКУ. С. 70; ср. С. 73).
- [124] АЗР. 1848. Т. 2. № 79.
- [125] Ревизия пущ и переходов звериных в бывшем Великом княжестве Литовском с присовокуплением грамот и привилегий на входы в пущи и на земли. Вильно, 1867. С. 221–222.
- [126] Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Троку. Вильно, 1843. Ч. 2. № 149, № 55 (в, г); Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильно, 1869. Т. 6. № 16.
- [127] Там же. 1871. Т. 5. № 2.
- [128] См. также запись в Евангелии апракос (ИРЛИ. Древлехранилище. Р. 4. Оп. 25. № 30. Л. 1 (о пожаловании церкви Пресв. Богородицы в Лушневе: ей дали «десятину з [дво]рное пашни от жита»).
- [129] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 13.
- [130] И здесь пожалования отдельных крупных феодалов подражали, как и в Польше в XII в., более ранним княжеским пожалованиям. Так, Федор Иванович Ярославич дал церкви Иоакима и Анны кроме десятины зерном еще и «десятый день мыта» (Ревизия... С. 222), а Пятницкому монастырю князем И. Ю. Гольшанским была пожалована «з нашего невода, коли волочат, десятая рыба» (Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1908. Т. 33. № 96 (далее: АВАК).
- [131] АСЭИ. 1952. Т. 1. № 43.
- [132] Там же. Т. 3. № 94.
- [133] АФЗиХ. 1956. Ч. 2. № 202.
- [134] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы... С. 255.
- [135] *Сергий (Тихомиров).* Черты церковно-приходского и монастырского быта... С. 54 и сл.
- [136] Там же. С. 58 и сл.
- [137] Там же. С. 238–239.
- [138] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы... С. 121.
- [139] *Сергий (Тихомиров).* Черты церковно-приходского и монастырского быта... С. 240.

- [140] Подробнее о них см. в следующей главе.
- [141] Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 683, 688, 806.
- [142] *Novotná V. Ieský dmjiny. Praha, 1928. Т. 1. И. 3. S. 364–366.*
- [143] *Abraham W. O powstaniu dziesikciny swobodnej // Biblioteka warszawska. 1891. N 4. S. 172 i n.*
- [144] См.: Писцовые книги Московского государства. Ч. 1. Отд. 1. С. 393–394 (погостские церкви стоят «без пеня»), с. 407 (церковь «обвалилась»), с. 482 (у церкви «пашни лесом поросло в кол и в жердь»), с. 594 («стояла церковь») и др.
- [145] АВАК. 1896. Т. 23. N 5.
- [146] Археографический сборник. 1890. Т. 11. № 114.

Отношения патроната и их эволюция у восточных и западных славян

Церковная собственность и отношения патроната в раннефеодальном обществе

Княжеская десятина недолго (вероятно, в течение нескольких десятилетий) была единственной, а затем главной и преобладающей формой материального обеспечения Церкви.

Г. Ловмянский привел много убедительных доказательств того, что в Польше переломным временем в этом отношении стали 70-е годы XI в., когда епископства и ряд монастырей были наделены значительными земельными владениями с зависимым населением[1]. Возникновение крупного феодального землевладения в Чехии относится еще к более раннему периоду[2]. Правда, исследование польского ученого К. Модзелевского показало упрощенность представления о том, что в результате проведенной реформы под властью польских епископов оказались целые административные округа[3]. Выяснилось, что речь шла лишь о передаче комплексов владений, которые не охватывали целиком территории округа, а их население не было первоначально освобождено от налогов в пользу князя и его двора. Однако эти владения были значительны по размерам, в их состав неоднократно входили административные центры округов, и для управления ими церковные власти создали собственные административные органы, к которым перешла и вся судебная юрисдикция, которую осуществляли над переданными Церкви крестьянами княжеские наместники, и доходы, поступавшие ранее в пользу этих наместников. Крупное церковное землевладение оказывалось в значительной мере как бы за рамками той модели, которая определялась действием институтов «княжого» права, что нарушало ее однородность и способствовало началу

процесса ее разложения. Но о серьезном распаде раннефеодальной модели государства в Польше и Чехии есть основание говорить лишь с рубежа XII–XIII вв. Таким образом, в течение долгого времени существование крупного церковного землевладения серьезно не влияло на общий процесс развития; явление столь длительной временной цезуры нуждается в объяснении.

Аналогичные проблемы возникают и при обращении к восточнославянским источникам. К сожалению, документальные материалы, отражающие процесс возникновения крупного церковного землевладения, сохранились лишь для территории Новгородской земли. Их анализ показал, что уже в 1-й половине XII в. новгородские монастыри получали крупные земельные пожалования, достигавшие подчас размера целых волостей и сопровождавшиеся передачей монастырским властям судебно-административной юрисдикции над их населением[4]. Вместе с тем исследования В. Л. Янина по истории землевладения новгородских боярских родов не позволяют возводить появление крупных владений новгородских бояр ко времени более раннему, чем рубеж XIII–XIV вв.[5]

Для решения этого вопроса представляется важным рассмотреть, каковы были нормы отношений между церковным учреждением и тем лицом, которое его основало и наделило владениями. Первоначально в этой роли выступал исключительно правитель государства, но позднее (особенно в XII в.) круг этих лиц расширился за счет вельмож, основывавших монастыри и храмы и передававших им часть своих земель. С XIII в. права основателей (и их потомков) по отношению к основанным ими учреждениям получили наименование «права патроната».

Необходимо выяснить, как проявлялись эти права по отношению к епископским кафедрам, капитулам и монастырям и, наконец, отдельным храмам, каковы были взаимоотношения между светской властью и епископскими кафедрами. Из анализа свидетельств чешского хрониста Козьмы Пражского о поставлениях епископов конца X — начала XII вв.[6] становится понятно, что назначения на епископские должности зависели прежде всего от князя. Так, поставленный в 1030 г. Пражский епископ Север смог получить кафедру благодаря тому, что, сопровождая князя на охоте, с большим искусством готовил для него кабанье мясо[7]. Аналогичная практика сохранялась в Чехии, судя по свидетельствам хрониста Ярлоха, и во 2-й половине XII в.[8] Сохранились сообщения некоторых польских источников о существовании подобной практики и в Польше[9]. Первые выборы духовенством епископов имели место в обеих странах лишь в XIII в.

Для понимания характера отношений между князем и епископом весьма показательны неоднократно цитировавшиеся исследователями слова чешского князя Бедржиха, сказанные им, когда недовольный действиями князя Пражский епископ Индржих Бржетислав пожаловался на него императору Фридриху Барбароссе. Князь возмутился тем, что епископ, являющийся «его» капелланом, посмел принести жалобу «против своего господина» (*contra domnum suum*)[10].

Возведение епископа на кафедру осуществлялось с помощью обряда инвеституры, когда правитель вручал епископу пасторский жезл и перстень[11], а епископ приносил правителю присягу верности[12]. Существование такого обряда показывает, что правитель оставался верховным собственником переданных епископу (и его кафедре) земель и доходов. На практике его верховные права были выражены в таких институтах, как «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*». «*Jus regaliū*» означало право правителя пользоваться доходами кафедры в период от смерти епископа до назначения нового. «*Jus spoliū*» — право монарха конфисковать в свою пользу имущество, оставшееся после смерти епископа. О существовании «*jus spoliū*» в Польше свидетельствует текст т. н. Ленчицкого статута 1180 г., по которому малопольский князь Казимир Справедливый отказывался от присвоения имущества умерших епископов[13]. Хотя такое решение было затем подтверждено папой, польские князья и в начале XIII в. продолжали практиковать этот обычай, пытаясь сохранить за собой это право хотя бы в меньшем объеме (как право на золото, серебро и драгоценные ткани в составе имущества епископа)[14]. Существование в Чехии «*jus regaliū*» подтверждают жалобы Ярлоха на то, что его современники — чешские князья 2-й половины XII в. — постоянно откладывали выбор нового епископа[15], чтобы пользоваться доходами кафедры, пока она оставалась вакантной. В польских материалах следы существования подобной практики обнаруживаются еще в документах 2-й половины XIII в.[16] В 1207 г. Пржемысл I отказался от «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*» в жалованной грамоте Оломоуцкому епископству[17]. Как верховный собственник правитель давал согласие на действия, как-то изменявшие традиционную структуру собственности на землях кафедры. Так, еще в 1274 г. потребовалось согласие Пржемысла II на раздачу в лены епископом Бруно Оломоуцким части владений кафедры[18].

В такой ситуации становилось возможным и вольное обращение верховного собственника с землями епископства. Примером может служить история перемен в положении града Подивина, прослеженная чешским исследователем В. Грубым[19]. Этот моравский град был в 1063 г. передан Пражской кафедре в обмен на ее отказ от церковной юрисдикции над Моравией[20], однако затем чешские князья несколько раз отбирали этот град у епископов, и в XIII в. он окончательно вошел в состав государственных земель. Очевидно, стараясь избежать чего-либо подобного, польские епископства в 1-й половине XII в. озаботились получением булл, в которых папа подтверждал их права на находившиеся в их распоряжении земли и доходы. Когда в начале XIII в. в обеих странах начались споры между духовной и светской властью, правители неоднократно изгоняли неугодных епископов, забирая под свое управление епископскую казну, земли и доходы[21].

Отдельные черты великокняжеского патроната над Церковью выступают при рассмотрении статуса монастырей[22] и капитулов. Аббаты монастырей назначались правителем, основавшим обители и наделившим их землей. В

повести о Сазавском монастыре, сохранившейся в одной из редакций «Хроники» Козьмы Пражского, о Прокопе, основателе монастыря, говорится, что его «*dux magnanimiter cum satrapis ad abbatiae institutam... promoveri decrevit*» (князь с вельможами великодушно... приказал возвести в сан аббата); аналогичный характер имеют и записи о назначениях его преемников[23]. Это же в полной мере относится и к членам капитулов, многие из них были в то время светскими лицами[24].

Уже в XII в. монастыри, несомненно, выступали, выражаясь современным языком, как юридические лица, принимая дарения и совершая различные имущественные сделки, но верховный собственник сохранял за собой контроль за их деятельностью. Отдельные документы говорят и об утверждении князем сделок между монастырями и об аннулировании им сделок, заключенных без его согласия[25]. Патрон мог в случае необходимости использовать имущество монастыря для своих нужд. Так, например, поступил князь Собеслав II с частью имущества монастыря св. Марии в Кладрубе[26].

В случае каких-либо споров патрон был тем лицом, которое должно было защищать интересы монастыря. В т. н. Книге Генриковой — сборнике записей о формировании владений одного из силезских монастырей — приводятся следующие слова силезского князя Генриха Бородатого, патрона монастыря: «*Ego cum verus fundator eiusdem claustris, unde teneor contra quemlibet hominem et in omnis loco de qualibet causo pro claustro respondere*» (Я, как истинный основатель этой обители, охраняю ее от любого человека и несу ответ за нее в любом месте по любому делу)[27]. Ценным источником, позволяющим судить о полноте и всесторонности прав патронов, является составленное в 1132 г. завещание каноника Збигнева. В своем владении Унетичах он основал коллегиатный капитул, наделив его землями и доходами. По завещанию Збигнев передавал храм с имуществом и состоящими при нем канониками чешскому князю. Говоря о канониках, Збигнев писал, обращаясь к князю: «Вы будете их препозитом (т. е. главой капитула.— Б. Ф.), вы — защитник и вы — распорядитель, вы — смотритель и вы — распределитель». Далее он рекомендовал князю: «И из этих каноников выберите старшего, которого называют деканом». Обращение Збигнева заканчивалось пожеланием того, чтобы каноники в Унетичах «стали именоваться не моими, а вашими»[28]. Параллель к этим и самим по себе показательным свидетельствам составляет рассказ о вельможе Грознате, основавшем в начале XIII в. монастырь в Тепле. Построив обитель и найдя для нее аббата и монахов, Грозната поселился в ней и, не будучи духовным лицом, как «*heres dominus et patronus*» (наследственный господин и патрон), руководил всей жизнью в монастыре. Когда между Грознатой и аббатом назревал конфликт, вмешались друзья и родственники вельможи и «укротили своеволие аббата»[29].

При столь широких правах патрона даже значительное духовное учреждение решением патрона могло быть передано под власть другого. Так, в папской булле Гнезненскому архиепископству 1136 г. среди его владений

названо «*abbatia S. Mariae in castello Lancicie cum pertinentis suis*» (аббатство Св. Марии в граде Ленчице с тем, что ему принадлежит). При «основании» аббатству князем была дана группа «служилых» разных специальностей, 100 рабов (именно в княжеском хозяйстве рабы делились на «сотни») с их деревнями, озера и виноградники[30]. Когда ситуация изменилась, он счел возможным передать аббатство со всем его имуществом Гнезненской кафедре[31].

Недовольный поведением монахов патрон мог отобрать свои дарения[32], мог выгнать монахов из построенной им обители. Так, в середине XI в. чешский князь Спитигнев изгнал из Чехии аббатису монастыря св. Георгия на Пражском граде[33]. Дважды (в 1055 и 1097) изгонялись монахи из Сазавского монастыря[34]. В середине — 2-й половине XII в. патроны, изгнав монахов, поселили в «своих» обителях представителей новых орденов — премонстрантов и цистерцианцев. Так поступали не только светские, но и духовные лица[35].

Наиболее полно черты, характерные для права патроната, прослеживаются во взаимоотношениях патронов с основанными ими церквями. Не только в описываемое время, но и позднее назначение священника в основанную им церковь принадлежало к главным правам патрона. Он же мог и устранить из церкви неудобное ему лицо[36]. И в Польше, и в Чехии применялось «*jus spoli*» по отношению к имуществу умерших священников[37]. К XII в., как указывалось выше, повсеместно утвердился обычай выделять десятину для определенного храма. Однако распоряжение десятиной находилось в руках собственника, выделявшего священнику лишь ту ее часть, какую он считал нужным. В источниках еще и в конце XIII в. упоминаются священники, готовые отправлять свои обязанности за любую плату[38]. Но важно отметить, что в источниках XII — раннего XIII в. церкви вместе с десятинами выступают как объекты сделок разного рода[39]. Так, храмы с приписанными к ним деревнями и десятинами неоднократно фигурируют в составе пожалований монастырям как от правителей, так и от светских феодалов. При передаче использовались формулы: «*Villam... cum ecclesia et decimis... cum ecclesia ibi et omnibus proventibus*» (поселение... с храмом и десятинами... с храмом и всеми урожаями). Из них следует, что церковь выступает здесь как одна из составных частей принадлежащего патрону земельного владения. Сохранились свидетельства, что при таком характере отношений патрон, не довольствуясь присвоением церковных доходов, отбирал и заупокойные вклады в храм[40].

Хронисты раннего средневековья не только не порицали, но и ставили в заслугу правителям попечение обо всех церковных делах. Так, польский хронист Галл Аноним восхвалял Болеслава Храброго (своего рода польский идеал монарха) за его «усердие» «в заботах о богослужении, о построении церквей, об учреждении епископств и пожаловании бенефициев»[41], а чешский хронист Козьма Пражский ставил в заслугу князю Спитигневу, что он «натошак приводил в порядок церковные дела, а после обеда вершил

светский суд»[42]. Желая улучшить положение дел в Церкви, папская курия обращалась за содействием к светской власти. В 1146 г. папа Евгений III одобрял борьбу чешского князя Владислава с невозддержанностью клириков «*non solum de capella tua, verum de tota terra tua*» (не только твоей капеллы, но и всей твоей земли)[43].

При изучении польских источников XIII в. становятся понятными и некоторые черты положения населения церковных владений, а также их взаимоотношения с сеньорами. Основное население владений епископств и монастырей, учрежденных правителями, обозначается термином «*ascripticii*». Подобно тому как раннефеодальная монархия вменяла в обязанность те или иные «службы» разным группам населения, на аскриптициев была наложена «служба» в пользу Церкви, для чего они и были «приписаны» к соответствующему церковному учреждению. Аскриптиции и члены их семей не могли покидать церковные земли и переселяться на земли князя или какого-либо феодала, так же как это имело место и с другими группами «служилого» населения[44].

Акт передачи другому правителю не превращал, однако, аскриптициев полностью в подданных нового сеньора. Определяя их особую «службу», князь устанавливал для них, как и для других групп «служилых», характер и размеры повинностей, которые не могли быть изменены без санкции государственной власти. Так, например, в грамоте Генриха Сандомирского (1156–1166 гг.) иоаннитам в Загостье формула о передаче монастырю перечисленных в ней людей «со всеми их потомками» сопровождалась уточнением о том, «чтобы упомянутые выше служилые люди выполняли свои обязанности», т. е. те, которые указаны в документе[45]. В грамоте князя Генриха Бородатого 1204 г. женскому монастырю в Тшебнице[46] прямо перечисляются повинности в пользу землевладельца и князя различных групп «служилого» населения и сидевших на монастырской земле «госпитов». Князь устанавливал размер полевой барщины, продуктовой ренты (в зависимости от размеров хозяйства), количество изделий, которые должны приносить в монастырь «служилые». Многим князь сменил обязанности, предписав выполнять другие виды работ, чего, очевидно, сами монастырские власти делать не могли[47]. В случае нарушения установленных норм держатели монастыря могли обращаться к государственной администрации, которая становилась верховным арбитром во взаимоотношениях церковных господ и их подданных. Хорошо известны имевшие место в Венгерском королевстве споры держателей Паннонхальмского монастыря с аббатом в связи с его попытками изменить статус и размеры повинностей. Эти споры дважды, в 1226 и 1230 гг., рассматривались высшим государственным сановником — палатином[48], который, отклонив ряд претензий, воспрепятствовал в ряде случаев попыткам аббата изменить их традиционный статус[49]. Может быть указан и аналогичный польский документ позднего времени. В 1325 г. «кметы» монастыря в Лонде обратились к королю Владиславу Локетку с жалобой, что аббат принуждает их «*ad servicia indebita*» (к неподобающим службам). Для

решения спора король затребовал «*privilegia foundationis*» монастыря — документ, аналогичный разбиравшейся выше грамоте Генриха Бородатого. Отклонив претензии крестьян как неосновательные, поскольку их жалобы не подтверждались текстом документа, король вместе с тем предписал аббату и его преемникам, что «за вышеуказанными кметами должны всегда сохраняться их вышеназванные службы и уплаты» (*ut predictos kmethones in eisdem servitiis ac tributis prenotatis conservare perpetuo debeant*)[50].

Все сказанное позволяет сделать вывод, что пожалованные церкви земельные владения были лишь на пути превращения в феодальную сеньорию, одним из препятствий этому было существование отношений, связанных с «правом патроната». В условиях раннефеодального периода, когда церковные учреждения основывались часто правителем, институт «патроната» связывал многочисленными нитями формировавшийся слой духовенства и находившуюся в его распоряжении земельную собственность с порядками раннефеодального государства. Во время внутренних конфликтов зависимое от монарха духовенство выступало как одна из опор его власти[51], а в XII в. правители видели в развитии находившейся под их патронатом церковной собственности противовес нарождавшемуся землевладению светских феодалов[52].

К началу XIII в. положение осложнилось с появлением групп и учреждений духовенства, зависимых не от государства, а от частных патронов, в 1-й половине XIII в. наметились и качественные изменения, связанные с активной борьбой Церкви за свои «вольности». Сопоставим этот процесс с тем, что дает нам древнерусский материал.

Сведения о взаимоотношениях церковных учреждений с государственной властью в домонгольской Руси, содержащиеся главным образом в летописях, несистематичны, отрывочны и не дают такой всесторонней картины отношений, как польские и чешские источники XI — 1-й половины XIII в. Можно лишь попытаться выяснить, в какой мере эти сведения вписываются в ту характеристику взаимоотношений церковного учреждения и его «основателя», которая была обрисована выше.

Одна общая черта в положении Церкви у восточных и западных славян может быть установлена сразу же. Распоряжение церковными бенефициями находилось и здесь в руках светской власти, а процедура «посвящения» соответствующего кандидата в митрополита или епископа носила по преимуществу формальный характер. Это подчеркивается терминологией летописных записей, где неоднократно указывается, что князь то или иное духовное лицо «посла... на епископство» или даже «поставил» епископом, что формально он не имел права делать. Подобная терминология характерна для летописных известий не только XII, но и XIII в.[53] Из записей в Лаврентьевской летописи, где приводятся систематические сведения о смене на епископских столах в Северо-Восточной Руси в XII–XIII вв., видно, что кандидатом на епископскую кафедру становился обычно духовник князя или игумен близкого ему монастыря[54]. О том же говорят и отдельные записи в Ипатьевской летописи[55]. При этом младшие князья представляли своего

кандидата на утверждение главы княжеской семьи[56]. В целом ряде записей настойчиво повторяется формула о посылке кандидата на посвящение в Киев, к митрополиту и правящему в Киеве князю[57]. По-видимому, так отражалось представление об участии киевского князя в церковных делах, в более ярком и открытом виде такое представление нашло свое отражение в некоторых свидетельствах Новгородской первой летописи[58]. Для 2-й половины XII в. известны попытки митрополита предлагать своих кандидатов на вакантные кафедры, но, если они расходились с волей князя — правителя соответствующего княжества, они оканчивались неудачей. Так, митрополит Никифор в 1183 г. не смог провести своего ставленника на вакантную Ростовскую кафедру, и «неволею великою Всеволода и Святославлею» он был вынужден посвятить кандидата, предложенного владимирским князем[59].

В назначениях на более низкие церковные должности также очевидна решающая роль княжеской власти. О пострижении Феодосия Печерского Варлааме в Житии Феодосия говорится, что он «изведен бысть княжим повелением в монастырь святаго мученика Димитрия и ту игуменом поставлен»[60]. После его смерти князь Изяслав Ярославич, «избрав» среди печерских монахов Исаию, его «игумена постави в монастыри своем у святаго мученика Димитрия»[61]. О митрополите в обоих случаях в тексте, написанном в Печерском монастыре, не упоминается. Но если такое упоминание имеется, отмечается зависимость действий митрополита от княжеского распоряжения. Так, когда в 1108 г., после избрания печерского игумена Феоктиста на Черниговскую кафедру, братия предложила ему в преемники Прохора, то кандидата печерян «повеле князь митрополиту поставити»[62].

Аналогичным образом, по-видимому, обстояло дело и со священниками отдельных церквей. В 1228 г. Никейский патриарх Герман I осуждал существовавший на Руси обычай ставить священниками, «к епископом сих приводяще», собственных холопов, не освободив их предварительно от рабства[63]. В конце XIII в. такая практика осуждалась правилами Владимирского Собора[64]. Долгое время епископы были вынуждены мириться с нарушениями норм канонического права патронами церквей при поставлении священников к храмам. Можно не сомневаться, что не менее широкими правами, чем патроны, обладал Ярослав Мудрый по отношению к тем церквам, которые он «ставляше по градом и по местом, поставляя попы и дая им от имения своего урок, веля им учити люди»[65].

Замещение церковной вакансии тем или иным лицом практически зависело от князя, соответственно князь мог и лишить неудобное лицо его церковного статуса. После того как Ростовский епископ Леон «поча учити» Андрея Боголюбского «не ести мяс в господскыя праздники», он был выгнан из своей епархии[66] и позднее смог вернуться лишь после долгого разбирательства в Киеве и Византии и личного вмешательства Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга[67]. По аналогичной причине черниговский князь Святослав «изверже... из епископыи»

Черниговского епископа Антония, хотя, как видно из летописного рассказа, в этом вопросе глава Русской Церкви Киевский митрополит поддерживал епископа[68]. В 1214 г. «володимерци с князем своим Юрьем изгнаша Иоанна из епископства, зане неправо творяше»[69]. В данном случае дело было связано не с богословскими разногласиями, а с борьбой за власть между сыновьями Всеволода Большое Гнездо. Лояльность епископа вызывала сомнения у князя Юрия, и он заменил его преданным себе лицом[70]. Если такие инциденты происходили с епископами, то сместить нижестоящих священнослужителей было, вероятно, еще легче. Так известно, что критиковавший киевского князя Святополка игумен Киево-Печерского монастыря Иоанн поплатился за это ссылкой в Туров и заточением[71]

Большой материал об основании князьями во 2-й половине XI — начале XII в. монастырей и опеке над ними потомков основателей собран и проанализирован Я. Н. Щаповым[72]. К сожалению, летописные свидетельства не дают, как правило, ответа на вопрос, каков был правовой статус переданного этим монастырям (или отдельным храмам) княжеского имущества. Все же стоит отметить ряд свидетельств, когда указывается, что монастырь или храм является «своим» для того или иного князя или княгини. Выше уже приводился текст из Жития Феодосия Печерского о том, как Изяслав Ярославич сделал Исаяю игуменом в «своем» Дмитровском монастыре в Киеве. Андрей Боголюбский, унося из Вышгорода икону Богородицы, «постави и? в церкви своей Володимери». Основанный женой Всеволода Большое Гнездо женский монастырь во Владимире так и получил название Княгинин, и в летописи отмечается, что княгиня построила церковь «в своем монастыри»[73].

Имеются, хотя и немногочисленные, свидетельства, которые позволяют представить этот статус более определенно. В Ипатьевской летописи под 1147 г. сообщается, что в это время противниками был занят принадлежавший князю Святославу Ольговичу Путивль. После сдачи города они не тронули местное население, а разграбили находившийся в городе «двор Святославль» и «церковь святого Вознесения всю облупиша». Перечень захваченных предметов (серебряные сосуды, напрестольное Евангелие, кадилницы и др.) летописец закончил словами: «И не оставиша ничто же княжа»[74]. Очевидно, что имущество находившейся на княжеском дворе церкви рассматривалось и противниками Святослава Ольговича, и его сторонником, автором летописной записи, как часть княжеского имущества. Сопоставим с этим летописным рассказом наблюдение, сделанное Я. Н. Щаповым при изучении истории Федоровского монастыря в Киеве, основанного Мстиславом, старшим сыном Владимира Мономаха. Он отметил, что прямой потомок основателя, Даниил Галицкий, заложив в 1259 г. епископскую кафедру в Холме, передал ей иконы и колокола «из монастыря Федора»[75]. Следовательно, потомок основателя сохранял за собой право распоряжаться монастырским имуществом.

О Дмитровском монастыре в Киеве Я. Н. Щапов пишет, что он был передан Киево-Печерскому монастырю внучкой основателя монастыря

Анастасией Ярополковной[76]. Этот факт является еще одним доказательством широты прав патрона (и его потомков) на основанное им церковное учреждение. Правда, в летописной записи под 1128 г. этот поступок осуждается: «...Пряша церковь Дмитрия печеряне... с грехом великим и неправо»[77], но следует согласиться с Я. Н. Щаповым, что причиной недовольства было нарушение прав другой ветви потомков Изяслава Ярославича — «дома Святополка».

В свете этих наблюдений приобретают значение и факты, свидетельствовавшие об известной непрочности прав Церкви на полученное ею имущество. Судьбе чешского Подивена аналогична судьба киевского «града» Полоного. Под 1172 г. в летописях встречается его упоминание как «святой Богородицы города десятинного»[78], т. е. принадлежащего Десятинной церкви в Киеве, а в 90-х гг. он стал объектом сделок между князьями[79]. Еще более показательным в этом плане представляется поведение племянников Андрея Боголюбского — Ростиславичей по отношению к «его» церкви — Успенскому собору во Владимире. Заняв после смерти Андрея в 1175 г. княжеский стол в Ростово-Суздальской земле, Ростиславичи «святое Богородице Володимерьское золото и серебро възяста, первый день ключе полатеи церьковныя отъяста и город (города) ея и дани, что бяше дал церкви тои князь Андреи»[80]. Из перечисленного видно, что они отобрали все имущество, переданное их дядей-патроном храму.

Клир церковных учреждений, находившихся в таком положении, в большей мере был подчинен своему патрону, чем церковному иерарху — главе диоцеза. Так, известно, что, когда в 1136 г. в Новгороде женился Святослав Ольгович, он «венцяся своими попы у святого Николы», что летописец объясняет отрицательным отношением к браку епископа Нифонта, заявившего: «Не достоить ея пояти»[81]. В этой конфликтной ситуации для клира, находившегося на княжеском дворе Никольского собора, более авторитетными оказались распоряжения князя, а не епископа.

При всей неполноте и отрывочности этих сведений они не противоречат той картине отношений «основателя» и основанного им церковного учреждения, которая была реконструирована учеными при анализе польского и чешского материала. Полученные предварительные выводы следует проверить на материале восточнославянских источников позднего времени. Поскольку «право патроната» представляет собой институт, сложившийся в период раннего феодализма, а к началу XIV в. в Центральной Европе уже сошедший с исторической сцены, то наличие таких отношений в поздних восточнославянских источниках может служить аргументом в пользу их существования у восточных славян и в более раннее время.

Вопрос об «отношениях патроната» у восточных славян в XIV–XVI вв.

Исследование этой темы необходимо начать со свидетельств источников о т. н. институте «подаванья» на землях Великого княжества Литовского в XV–XVI вв. Этот институт привлекал к себе постоянное внимание историков православной Церкви в этом государстве, его наиболее обстоятельное исследование было предпринято историком права М. Ф. Владимирским-Будановым в работе «Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века»[82]. В соответствии с целями данной работы рассмотрим характер взаимоотношений великокняжеской власти с церковными учреждениями, находившимися под ее покровительством. При этом следует учитывать наблюдения Владимирского-Буданова о частом несовпадении тех или иных норм права с практикой жизни 2-й половины XVI в.[83] Нам важно будет остановиться на этих нормах, отражавших реальность, очевидно, более раннюю, чем не соответствовавшая им практика XVI в. Начнем с характеристики взаимоотношений великого князя с епископскими кафедрами.

Термин «подаванье» (и связанный с ним термин «подавец» — человек, пользовавшийся таким правом) означал право назначать («подавать») на соответствующую церковную должность своего кандидата. В связи с тем, что в XVI в. назначениями на церковные кафедры распоряжался государь (а участие митрополита в акте поставления было лишь необходимой формальностью), имевшие место на этой почве в середине — 2-й половине XVI в. такие злоупотребления, как выдача «экспектатив» (письменных обещаний дать соответствующую кафедру тому или иному лицу после смерти еще здравствующего иерарха) или назначение светского лица, которое еще до посвящения в сан могло вступить в управление имуществом кафедры, являются лишь свидетельством полноты прав правителя при решении этого вопроса[84].

Право «подаванья» основывалось на том, что государь считался верховным собственником переданного кафедре имущества. Такое представление нашло отражение в источниках. Так, в 70-х гг. XVI в. король запретил взыскивать долги Владимирского владыки с имений кафедры, так как «все имения церковныя суть властность наша господарская»[85]. М. Ф. Владимирский-Буданов проследил по источникам те ограничения имущественной деятельности епископов, которые вытекали из этого права верховной собственности. Епископ не мог производить «мену» церковных имений «без рассказа господарского»[86]. Владыки имели право раздавать земли боярам во временное держание, но когда Владимирский епископ Феодосий дал своему боярину «на вечность сельцо церковное владычества володимерского», то потребовалась санкция государя, специально отметившего в своей грамоте, что епископ «не мал и не мает mocy кроме воли и ведомости нашею никому имений костельных подавания нашего на

вечность раздавати»[87]. Как показал исследователь, на практике такие ограничения часто обходили (епископы вместе с клиром неоднократно закладывали имения кафедры для уплаты долгов), но само их существование говорит о своеобразии правового статуса владений епископий: подобные ограничения в древнерусской практике использовались обычно по отношению к землям, находившимся в условной собственности.

В источниках XVI в. обнаруживаются также очевидные следы существования по отношению к епископским кафедрам и епископам таких институтов, как «*jus regalium*» и «*jus spoli*». Эти источники указывают на то, что после смерти епископа управление имуществом кафедры переходило в руки государственной администрации. Так, грамота 1566 г. Сигизмунда II о пожаловании владыке Зиновию Холмской епархии включала предписание холмскому старосте ввести его во владение имуществом кафедры[88], следовательно, это имущество и находилось под управлением старосты, пока кафедра была вакантной. Такое положение можно подкрепить и свидетельством грамоты Сигизмунда I 1532 г., определявшей состав комиссии, которая должна была переписать и опечатать имущество кафедры после смерти Перемышльского епископа. Комиссия должна была состоять из 4 «мужей» (двое из них православные — «*ritus ruthenici*») во главе со старостой[89]. И здесь главную роль играл представитель государственной власти (в комиссию, занимавшуюся описью церковного имущества, были включены только светские лица). 1575 годом датирована грамота короля Стефана Батория, составленная в ответ на просьбу Владимирского епископа Феодосия принять меры для сохранения имущества кафедры после его смерти. Идя навстречу этим пожеланиям, король разрешил, чтобы сразу после его смерти протопоп и клир соборного храма могли взять на сохранение движимое имущество и архив кафедры[90]. Это распоряжение не касалось, однако, земельных владений кафедры, в той же грамоте предписывалось, «абы гумна, стада и оборы именей церковных владыцтва вцеле были зоставлены и захованы на нас, господаря»[91]. При всей значимости сделанной уступки это был единичный акт милости. Лишь в 1589 г. король Сигизмунд III в общем порядке дал клирам кафедральных храмов право управлять имуществом кафедры в период «седисваканции»[92]. В цитируемой выше грамоте Батория 1576 г. содержится и разрешение детям и «приятелям» умершего епископа выехать из епископских владений «зо всеми маетностями и статки их». Господарским урядникам предписывалось отпустить их «бес всякого гамованья и затрудненья»[93]. Эти распоряжения становятся понятными, если предположить, что ранее по отношению к имуществу умершего епископа применялось «*jus spoli*», что сопровождалось проверкой имущества тех лиц, у которых благодаря тесным контактам с покойным иерархом какая-то часть этого имущества могла оказаться.

Существенно расширить представления об институте «подавания» позволяет анализ материала, характеризующего отношения господаря с подвластными ему монастырями. И здесь можно прежде всего отметить, что

великий князь полностью распоряжался церковными бенефициями. Во 2-й половине XVI в. дошло до злоупотреблений, когда настоятельство в монастыре могло быть дано представителю белого духовенства (что является нарушением канонического права) или даже светскому лицу с правом нанять вместо себя викария для отправления богослужения[94]. Эти злоупотребления только подтверждают полноту власти господаря над объектами его патроната. Аналогичными правами пользовались патроны монастырей, основанных ими на собственных землях, или те, которые получили право патроната от великого князя.

Если епископские кафедры не могли передаваться во владение частным лицам, то с монастырями это происходило многократно, и анализ актов их передачи в частные руки позволяет сделать некоторые наблюдения, касающиеся как общего статуса монастыря и его владений, так и объема прав патронов по отношению к ним. Как констатировал М. Ф. Владимирский-Буданов, пожалования господаря частным лицам были разного типа. Иногда монастырь передавался под патронат пожизненно, но право назначения настоятеля великий князь оставлял за собой[95]. Наибольший интерес представляют те случаи, когда монастырь передавался правителем кому-либо из своих приближенных как часть более крупного территориального комплекса. Примером может служить пожалование князьям Чарторыйским комплекса владений в Луцком повете[96]. Перечень этих владений, в число которых входил и «монастырь святого Николы на Клевани», заканчивался формулой о передаче их новому владельцу: «...вечно и непорушно, волен и отдати, и продати, и заменить». Трудно толковать этот текст иначе как передачу господарем своему вассалу права своей верховной собственности на монастырь. И такое понимание подтверждается присутствием монастыря в последующих завещаниях и соглашениях о разделе имущества. Во 2-й половине XV в. княгиня Магдалена Чарторыйская завещала сыну Михаилу «справу и владанье половину монастыра», доставшуюся ей в результате одного из таких соглашений[97]. В свете таких факторов становится понятным обещание, данное в 1533 г. А. И. Ходкевичем находившемуся под его патронатом Супрасльскому монастырю: «А где дать Бог детям нашим именьями ся делить, ино дети и потомки наши тым монастыром и наданьем нашим делитися, ани в дел становити... не мають»[98]. Разумеется, для потомков изъявление его воли имело лишь моральное значение.

М. Ф. Владимирский-Буданов, располагая этими и рядом подобных фактов, все же полагал, что не патрон, а монастырь являлся «субъектом права на свои имущества», ссылаясь на примеры имущественных сделок, заключавшихся игуменами таких монастырей без санкции патрона[99]. Эти факты, однако, никак не исключают существования верховной собственности патрона на монастырское имущество. Помимо обычного в таких случаях расхождения между нормами права и практикой существенно, что патрон обладал достаточной силой и влиянием, чтобы пресечь действия монастырских властей, которые могли бы нанести ущерб его интересам. Указания патронов, ограничивавшие свободу монастырской братии

распоряжаться имуществом монастыря, хорошо известны. Так, А. И. Ходкевич в 1533 г. предписывал монастырской братии: «Наданья нашего продавати и меняти никому не мають»[100].

Особый интерес представляют такие акты пожалований государя, в которых перечислялись права и обязанности нового патрона по отношению к переданному под его опеку церковному учреждению. В грамоте Сигизмунда II 1548 г. Марку Балабану в связи с передачей ему Уневского монастыря[101] король, вводя нового патрона «в (дело) опеки, защиты и заведования» (*in tutorem, defensorem et procuratorem*) монастырем, дал ему все возможности распоряжения имуществом обители, в т. ч. селами, землями, мельницами, всеми выплатами и продуктами; на патрона же накладывались обязательства снабжать монастырскую братию продовольствием и всем необходимым, заботиться о ремонте монастырских построек и улучшении монастырского хозяйства, защищать монахов от несправедливости.

Из обязанностей по «опеке», возлагавшихся на патрона, вытекала еще одна важная черта его взаимоотношений с монастырем — в случае возникновения судебных споров патрон должен был представлять интересы монастыря в суде[102]. В этом отношении особых трудностей не возникало, так как интересы патрона и монастыря совпадали. Выполнение других обязанностей в значительной мере зависело от моральных качеств и доброй воли патрона. Что касается права распоряжаться монастырскими доходами, то патроны, несомненно, им пользовались, но в разных формах в различной ситуации[103]. Если подобное право передавалось государем частным лицам, то очевидно, что сам он также пользовался подобным правом по отношению к монастырям, находившимся под его патронатом.

Учитывая широту прав великого князя по отношению к монастырям, не вызывают удивления прямые указания источников на применение по отношению к ним и «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*». Важные сведения на этот счет содержатся в грамоте Сигизмунда I 1522 г. Киево-Печерскому монастырю. Старцы жаловались королю, что после смерти архимандрита не только монастырь поступает под государственное управление, а имущество («*статки*») покойного архимандрита отходит государству, но из монастыря забирают «*книги, зброи и иншие речи церковные*»[104]. Комментируя этот документ, М. Ф. Владимирский-Буданов заключил, что имеются в виду не какие-то злоупотребления, а традиционные нормы отношений в этой области[105]. Есть и другие свидетельства о подобной практике еще и во 2-й половине XVI в. Сохранился документ 1570 г., содержащий инструкции королевской комиссии, посланной в Жидичинский монастырь на Волыни[106]. Задачей комиссаров было взять под свое управление («*в свою справу*») все имущество монастыря, а также «*скарбы и маетность*» умершего архимандрита, «*по нем засталую и на короля его милость припалую*». Для постепенно создававшейся новой ситуации во взаимоотношениях между государством и Церковью было характерно, что комиссары «*жадных речей и маетности архимандритовы не знашли*», так как архимандрит в конце жизни составил завещание, в соответствии с которым все его движимое имущество

было роздано разным лицам. В завещании, отстаивая свое право им распорядиться, архимандрит подчеркивал, что, напротив, он «именя господарские, которые на архимандритю держал, и дворы, то все в целости оставил». Таким образом, не только великокняжеская власть (в цитирувавшемся выше судебном решении государя), но и высокопоставленный представитель другой стороны, Церкви, еще и во 2-й половине XVI в. признавал, что земли, находившиеся во владении храма, являются собственностью государя.

Объем прав патрона был еще шире, чем это можно было бы заключить по цитирувавшимся выше формулам пожалований. Так, опека монастыря давала ему право не только распоряжаться церковными доходами, но и регулировать внутреннюю жизнь монастырской общины в соответствии со своими пожеланиями[107]. Известны тексты ряда уставов (и упоминаний о них), определявших порядок жизни братии, исходивших как от государя[108], так и от отдельных магнатов[109]. В случае нарушения игуменом устава А. И. Ходкевич, «ктитор» Супрасльского монастыря, подчеркивал свое право «таковаго игумена выстановити вон»[110]. В одной из аналогичных великокняжеских грамот встречаем и угрозу — в случае нарушения устава выгнать из монастыря не только архимандрита, но и монахов[111].

При образовании монастырей под княжеским патронатом возникала проблема их взаимоотношений с главой церковной организации того диоцеза, в котором монастырь был расположен. Наиболее ранние сведения о том, как решался этот вопрос в Великом княжестве Литовском, содержатся в грамоте Витовта монастырю Рождества в Троках. Освобождая игумена от всяких «подачок» митрополиту, великий князь постановил, что в монастырь «не мают се вступовати ни митрополит, ни владыка»[112]. Более полное и всестороннее представление о нормах отношений, складывавшихся в этой области, дают жалованные грамоты великих и удельных князей 2-й половины XV в. Так, из жалованной грамоты князя Юрия Лингвеньевича Онуфриеву монастырю (1443 г.) следует, что братия и население монастырских владений должны были подпадать под церковную юрисдикцию архимандрита («што в свитку Ерославли стоит»), а сам архимандрит был подсуден князю, который лишь в случае «духовного дела» соглашался «со владыкой того архимандрита досмотреть»[113]. Аналогичные или близкие формулы обнаруживаются и в других жалованных грамотах 2-й половины XV — начала XVI в.[114] Вторжение княжеской власти и в эту сферу закрепляло еще больше всестороннюю зависимость братии монастыря от ее патрона. Разумеется, грамоты с соответствующими формулами появились тогда, когда церковные иерархи стали предпринимать попытки утвердить свою власть над клириками на территории своего диоцеза. В более раннее время все, вероятно, регулировали нормы обычая.

Одной из целей своей работы М. Ф. Владимирский-Буданов считал установление того, что ограничивало права патронов по отношению к опекаемому учреждению. Эти ограничения он видел прежде всего в том, что

патрон не мог ликвидировать находившееся под его опекой церковное учреждение и присвоить себе его имущество[115]. Действительно, подобные случаи неизвестны, однако на практике, как справедливо отметил М. С. Грушевский, этот запрет можно было легко обойти. Препятствуя поставлению игумена и приему новых монахов, можно было со временем довести дело до того, что монастырь фактически переставал функционировать. Ученый привел и ряд конкретных примеров такого рода из великокняжеской ревизии Волынской земли середины XVI в.[116]

Переходя к характеристике последней группы церковных учреждений — отдельных церквей и их статуса, следует отметить, что, по заключению Владимирского-Буданова, их зависимость от патронов была особенно значительной[117]. Какого священника определить к той или иной церкви решал патрон. Как видно из правил Виленского Собора 1509 г., достаточно распространенной практикой было вступление священника в должность без благословенной грамоты от епископа и устранение с должности без участия иерарха[118].

Как отметил Владимирский-Буданов, в формулах жалованных грамот «право подавания» на сельскую церковь упоминалось «наряду с прочими предметами владения», а во время судебных споров право собственности того или иного лица на соответствующее владение выступало как доказательство права патроната на владение храмом, находившимся на его земле. Не менее важны и наблюдения исследователя, что храм вместе с приписанным к нему имуществом фигурирует обычно как составная часть имущественной описи владения («инвентаря»). Естественно, что из такого представления о церкви как своего рода составной части имения вытекало и право владельца имения распоряжаться церковными доходами. Это право зафиксировано и документально. Так, в грамоте Сигизмунда III Ф. Скумину на церковь св. Николая в Порудомине утверждалось его право «со всех кгрунтов и ярмарков всякие пожитки до нее належачие брати и з них водлуг пристойности и баченья священников там ховати»[119].

В сфере отношений священников и патронов также обнаружены следы практики, заставляющей вспомнить о «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*». Так, в правилах Виленского Собора 1509 г. отмечалось как частая практика, что патроны после смерти священника в течение долгого времени оставляли его место вакантным[120], чтобы присваивать себе полностью все церковные доходы. В грамоте же Сигизмунда II 1553 г. говорится, что после смерти перемышльских священников, утративших привилей, полученный от короля Казимира (т. е. до 1492 г.), их имущество, названное «одумерщина», отбирается в пользу государства[121].

Ярким свидетельством вмешательства господаря как верховного патрона в жизнь храмового клира может служить грамота Сигизмунда I, регулировавшая отношения виленских мещан с храмами на территории города. Правитель в этом документе определял размеры платы мещан священникам за совершение обрядов, запись в синодик, погребение в храме[122].

Важный дополнительный штрих для понимания характера отношений между патроном, объектом патроната и лицом, во владении которого этот объект находится, вносят сведения о попытках священников приобрести определенные права на церковное имущество[123]. Так, в 1579 г. священник Василий Хилькович приобрел за 60 злотых земельный надел и десятины, выделенные для храма, где он служил. В грамоте, оформлявшей сделку, отмечалось, что все доходы от надела и десятин должны поступать в распоряжение священника, а в случае его удаления из прихода ему должны быть возвращены заплаченные им деньги[124]. Этот пример показывает, что все отношения патрона и церкви основывались на праве собственности патрона на выделенное церкви имущество.

В таких условиях даже наличие у братии монастыря определенной судебно-административной власти над подданными не давало им полной свободы действий, так как патрон и здесь оказывался верховной инстанцией, определявшей взаимоотношения монастыря и его держателей. Так, в 1556 г. А. Ф. Соколинский, передав Киево-Печерскому монастырю группу своих данников и предоставив архимандриту право их «судити, и рядити, и винами... карати», перечислил все их обязанности по отношению к монастырю. Выполнив эти обязанности («что на них в том листе написано»), они «неповинны вже никоторое службы служити, а ни дачки иншого никоторое давати»[125]. Семен Романович в 1507 г., передавая по завещанию Николо-Пустынскому монастырю в Киеве половину своего имения Шепелевичи, также перечислил повинности подданных, отметив в некоторых случаях, что они должны и чего не должны делать («сани дровни зима им давати, а зима не давати»)[126]. Очевидно, и здесь за ним (и его потомками) сохранялось право следить за исполнением своих установлений. В обоих случаях вкладчикам не принадлежало «право подавань» по отношению к учреждениям, которые они наделили своими землями. Права патронов в этом случае могли быть еще более широкими.

В рассмотренной системе отношений очевидно наличие некоторых черт, связанных с особенностями отношений того периода, к которому относятся эти источники. Ясно прослеживается, особенно к концу периода, упрочение прав церкви на свое имущество, а тенденция к утверждению патроната феодала над церковью на территории имения отражала процесс подчинения приходской (деревенской) общины землевладельцу. Однако в целом система отношений, связанных с институтом «подавань», во всех основных компонентах находит полное соответствие с институтом патроната, охарактеризованным выше на основании сведений польских и чешских источников XI–XIII вв. Вопрос о происхождении этой системы отношений у восточных славян будет рассмотрен после выяснения, содержат ли источники с территории Северо-Восточной Руси сведения об отношениях такого типа.

На первый взгляд в великорусских источниках XIV–XVI вв. обнаруживаются лишь некоторые черты системы отношений государственной власти, частных патронов и Церкви, рассмотренных выше.

Однако следует при этом учитывать различия в характере источников. Ведь бо́льшая часть сведений белорусских и украинских источников, приведенных нами, почерпнута из записей актов в книгах государственного архива и книгах земских судов — в источниках, которые в Северо-Восточной Руси отсутствуют. Основные данные для этого периода Северо-Восточной Руси содержатся в архивах монастырей, где, по-видимому, не были заинтересованы в том, чтобы хранить и копировать документы, свидетельствующие о их зависимости от патронов.

Примером может служить такая известная обитель, как Кириллов Белозерский монастырь. Основатель монастыря игумен Кирилл по своему завещанию поручил монастырь опеке белозерского князя Андрея Дмитриевича, названного в этом документе (от имени монахов?) «нашим господином и государем»[127]. Завещание заключалось его просьбой, обращенной к покровителю монастыря, в случае если братия будет нарушать церковный устав и не слушать игумена, навести порядок строгими мерами, вплоть до изгнания нарушителей из монастыря («и ты, господине, тех вели и из монастыря выслати»)[128]. Из записи судебного дела 1478/79 г. (из «правой грамоты» митрополита Геронтия)[129] видно, что сын этого князя, Михаил Андреевич, воспользовался данной ему властью, когда Ростовский архиепископ Трифон поставил игуменом в Кириллов неугодного ему Филофея. Этого игумена князь «велел поимати и оковать... а игуменити ему не велел». После этого братия предложила своего кандидата, которому Михаил Андреевич «велел... у архиепископа благословение взять». Из этой последней формулы видно, что именно мнение князя имело при смене игуменов решающее значение[130]. Из того же судебного дела выясняется (и это подтверждается и другими источниками)[131], что расположенный на территории Ростовской епархии Кириллов монастырь был фактически изъят из юрисдикции архиепископа Ростовского. Старцы подлежали суду игумена, а самого игумена судил князь. Лишь «духовное дело» игумена мог «ведать» глава его диоцеза.

Черты, характерные для княжеского патроната, выступают в этих свидетельствах со всей отчетливостью, однако других записей о существовании отношений такого рода не обнаруживается. В том же судебном деле имеется ссылка на то, что в таких же отношениях, как Кириллов монастырь и белозерский князь, находились великий князь московский и «Пречистая на Симонове», т. е. известный Симонов монастырь (ныне на территории Москвы). Этот факт подтверждается другими свидетельствами[132]. Но никаких данных о характере великокняжеского патроната над монастырем в его достаточно обширном архиве не имеется.

В таких условиях осуществить реконструкцию системы отношений, как это было сделано выше по отношению к Великому княжеству Литовскому и украинским землям Польского королевства, не представляется возможным. Однако источники дают возможность выяснить некоторые наиболее важные моменты отношений между княжеской властью и отдельными церковными учреждениями.

Важнейшей частью системы отношений, характерной для института патроната, было право монарха распоряжаться церковными бенефициями. Таким правом пользовался и великий князь московский по отношению к монастырям, находившимся под его патронатом. Показательные данные на этот счет содержатся в послании 1433 г. епископа Ионы, «нареченного» в митрополита, братии нижегородского Печерского монастыря[133]. В ответ на «челобитье» братии о поставлении в архимандрита инока Павла Иона сообщал, что великий князь и его мать «велели мне... священноинока Павла благословити вам на архимандритию». Официальный характер послания очевиден и столь же очевидно, что великий князь по закону имел решающий голос в замещении этой церковной должности[134]. Данные послания Ионы могут быть сопоставлены с предписаниями 86-й главы Стоглава о порядке поставления архимандритов и игуменов. В начале главы указывается, что они должны поставляться «по цареву слову и по совету», а ниже содержатся следующие комментарии: «...избрав, посылают их к благочестивому царю, и, аще будет Богу угоден и царю», то предложенный братией кандидат может быть поставлен[135]. Сопоставление показывает, что предписания Стоглава фиксировали уже существовавшую практику, касавшуюся, как видим, многих монастырей.

Такая черта великокняжеского патроната, как освобождение соответствующих обителей от подчинения епископской власти, была уже показана выше; в упоминавшемся судебном деле 1478/79 г. были названы и другие монастыри, кроме Симонова, подчинявшиеся власти великого князя, а не церковного иерарха.

Особенно важны факты, хотя и немногочисленные, о вмешательстве светской власти в хозяйственную жизнь монастыря. Примером может служить грамота князя Андрея Васильевича Спасо-Сторожевскому монастырю, где устанавливались нормы запасов, которые власти монастыря могли взимать со своих («монастырских») сел, и сроки их внесения[136]. Установление таких норм предполагало и возможность контроля за их соблюдением, и, следовательно, определенное воздействие княжеской власти на хозяйственную деятельность братии. Исследование В. Д. Назарова показало, что этот пример не является единичным, он выявил в ряде грамот галицким монастырям начала XVII в. архаичный для этого времени формуляр, также содержащий установленный государственной властью перечень и нормы уплат, кормов и повинностей крестьян в пользу монастыря[137].

Эти факты заставляют с особым вниманием отнестись к следующему предписанию из 49-й главы Стоглава: «А монастыри и казну монастырскую и всякие обиходы монастырские царя и великого князя дворецким по всем монастырем ведати и посылати считати, и отписывать и отдавати по книгам»[138]. Даже если отмеченные нормы были нововведением (о чем в тексте не говорится), все равно их появление было бы невозможно без существования в предшествующий период каких-то форм контроля за монастырскими доходами и расходами, которые, как представляется, могли

основываться лишь на праве патроната[139]. Заключительные слова текста «отписывать и отдавать по книгам» могли иметь в виду практику, когда после смерти игумена имущество обители (как, например, в Жидичинском монастыре) описывалось и бралось в управление государственной администрацией, а затем по описи («книгам») передавалось новому настоятелю.

По отношению к «своим» монастырям великий князь мог выступать и в роли блюстителя традиционного распорядка церковной жизни. В Житии Иосифа Волоцкого, составленном, конечно, в церковных кругах, именно великий князь Василий III после смерти святого предписывает старцам хранить установленный им закон: «Аще ли не будете хранити, аз исправлю, и вам будет не любо»[140]. Монастыри могли быть и объектом посмертных распоряжений как часть княжеского имущества. Так, Иван III по своей духовной 1504 г. передал младшему сыну Андрею «на Москве за рекою слободку Колычевскую да монастырь Рожество пречистые на Голутвине»[141].

Изучение летописных известий 2-й половины XV в. позволяет выявить следы великокняжеского патроната над московскими храмами. Обращают на себя внимание неоднократно повторяющиеся записи о «закладке» великим князем той или иной церкви. Примером может служить запись под 1478 г.: «Того же лета заложил церковь князь великий камену Иоанна Златоуста на посаде»[142]. К раннему XVI в. относятся свидетельства о том, что великий князь «повеле заложити и сделати» целый ряд церквей в разных частях Москвы[143]. Упоминается церковь Рождества Богородицы «в городе» на великокняжеском «дворе», церковь Благовещения на великокняжеском дворе в Воронцове, церковь Владимира «в Садах», рядом с садовыми угодьями великокняжеской семьи. Патроном этих храмов, возводимых на великокняжеской земле, был великий князь, и поэтому он распоряжался их строительством. Особый характер отношений между монархом и духовенством его храмов позволяет выявить и анализ известий Софийской II и Львовской летописей о споре между митрополитом Геронтием и Иваном III по поводу хождения «посолонь». Пока не будет завершен спор царя с митрополитом[144], «много бо церквей князь великий своих Ивана Златоустаго на посаде каменнаго с год не велел свещати и Рожества в городе и Онуфрия святого придела его и иных многих». Из этого известия следует, что для церквей, находившихся под патронатом великого князя («своих»), в возникшей конфликтной ситуации были весомыми распоряжения великого князя, а не митрополита, хотя они и касались вопроса «освящения» храма, подлежащего компетенции лишь духовной власти.

Для установления характера великокняжеского патроната над такими храмами важно и свидетельство меновой Ивана III со Спасо-Евфимиевым монастырем 1495 г., когда в обмен на монастырские земли Иван III отдал «пожни около Ветельского пруда Успенья святая Богородицы, что на моем дворе, да Лазара святого, что за городом»[145]. Таким образом, великий князь распоряжался землями церкви на «своем дворе» как собственными.

Вопрос о частновладельческом патронате над церквями и монастырями в Великом княжестве Московском почти не привлекал к себе внимания ученых. Лишь С. Б. Веселовский дал общую характеристику такого типа отношений и указал на ряд важных свидетельств источников[146].

Первым среди них следует назвать грамоту Юрия Ивановича Дмитровского Иосифову Волоколамскому монастырю[147]. Грамота касалась храма в селе Богородицком — родовой вотчине Белеутовых, которую ее владелец Федор Белеутов дал вкладом в Иосифов Волоколамский монастырь. По-видимому, на этой почве возник конфликт между монастырем и родственниками вкладчика. Конец конфликту был положен распоряжением князя о находившейся в селе Успенской церкви. «В ту церковь, и в попа, и в диакона, и в понамаря, и в проскурницу, и в весь причет церковной, и в церковные земли, и в хлеб и в деньги» родственникам вкладчика «вступатись не велел». Очевидно, что при нормальном положении дел в руках патрона находилось распоряжение церковной землей и доходами с нее.

Ряд черт, важных для понимания характера отношений патрона и священника, дает судебное дело 80-х гг. XV в., изданное С. Б. Веселовским[148]. Дело было начато по жалобе нескольких переяславских вотчинников на игумена Александра, что он «пошел от нашей церкви от Воскресения прочь без отказу». Игумен же утверждал, что он «отказал ту церковь и серебро, и книги, и свечи вотчию церкви Ивашку Олексееву сыну Носова». Следовательно, церковь и все находившееся в ней имущество было собственностью патрона-«вотчика». Показывая, что они — «вотчичи» церкви, истцы ссылались на то, что «отцы... наши придавали своей земли к той церкви игуменом и попом на пашню». Ивашка Носов, опровергая их доводы, утверждал, что их отцы давали игуменам земли пахать на время, «а к церкви... земли не придаывали». Таким образом, земельные вклады в церковь могли быть основанием для установления патронатных отношений.

Из дела также ясно, что священник не мог просто оставить свое место, а должен был совершить перед патроном особую процедуру, названную «отказом», в чем нельзя не видеть определенный взгляд на священника как на зависимое лицо, подобное в чем-то крестьянину, — держателю господской земли. В правильности такого понимания убеждает текст из 88-й статьи Судебника 1550 г.: «А попу пожилова нет и ходити ему вон бессрочно воля»[149]. Б. А. Романов, обративший внимание на этот текст, увидел в нем реакцию на попытки патронов обращаться со священниками «своих» храмов как с собственными крестьянами. Положение священника, по его оценке, не слишком улучшилось по сравнению с XIII в.[150] Церковь с ее имуществом составляла часть вотчины, и поэтому изменения в положении вотчины касались и ее. Из того же судебного дела можно узнать, что когда Носов «бил челом... служить и з своею вотчиною» Григорию Васильевичу Заболоцкому, то и церковь перешла во владение последнего и он стал распоряжаться ее имуществом: Носову он «дал... теребей земли у церкви с попом по половинам».

Принадлежавшие им церковные учреждения патроны могли передавать другим собственникам. Так, в 1454 г. П. К. Добрынский «дал» митрополиту Ионе «монастырь святого Саввы на Москве на посаде»[151], а в 1569/70 г. княгиня Софья Телятевская передала Троице-Сергиеву монастырю родовой монастырь Квашниных — Спас на Восточне[152].

Теперь, констатируя существование в Московской Руси отношений, характерных для великокняжеского и частновладельческого патроната над церковью, следует рассмотреть вопрос о происхождении отношений такого типа у восточных славян.

Вопрос о происхождении института «подавания» и связанной с ним системы взаимоотношений церковных учреждений и их патронов давно занимал внимание исследователей. В русской литературе была достаточно широко распространена точка зрения, объяснявшая появление этой системы воздействием порядка, сложившегося в католическом мире. «Все эти явления, менее всего свойственные восточной православной церкви, занесены были на наши украинские и белорусские земли вместе с западным феодализмом», — писал, например, В. Заикин. Московская Русь была от этого западного влияния свободна, и подобные отношения там отсутствовали[153].

Проведенное выше сопоставление показывает уязвимость этих аргументов. Действительно, налицо глубокие черты сходства между положением католической Церкви в Польше и православной Церкви на землях Украины и Белоруссии, но это сходство никак нельзя объяснить западным влиянием. Такое влияние могло серьезно проявиться лишь с XIV в., после перехода Галицкой Руси под власть польских феодалов и католического крещения Литвы, но к этому времени католическая Церковь уже утратила многие черты, характерные для ее статуса в раннефеодальный период. Так, к XIV в. здесь уже не существовали такие обычаи, как «*jus spoli*» и «*jus regali*» и католическая Церковь XIV в. никак не могла передать их Церкви православной. Неверен и другой довод Заикина, потому что подобные отношения были известны и не знавшей западного влияния Московской Руси. Гораздо более правильным представляется вывод Владимирского-Буданова, что такая система отношений сложилась на древнерусской почве самостоятельно[154]. Однако исследователь не смог ответить на вопрос, когда и в каких исторических условиях она возникла. Польский исследователь истории православной Церкви К. Ходыницкий уже в 30-х гг. пришел к выводу о полном типологическом сходстве этих явлений[155]. Анализ двух систем отношений показывает их сходство по всем основным параметрам.

Учитывая, что данные древнерусских источников XI–XIII вв. не противоречат гипотезе о существовании отношений патроната в домонгольской Руси, а, напротив, хорошо вписываются в ее рамки, есть основания квалифицировать систему отношений, нашедшую наиболее яркое отражение в институте «подавания», как сложившуюся в раннефеодальный период истории восточных славян. Это в свою очередь открывает

возможность использовать источники более позднего времени (в частности, белорусские и украинские) для углубленного изучения отношений, связанных с институтом патроната. В частности, восточнославянский материал может быть использован для решения вопроса о зарождении института патроната и о путях реализации права патроната на практике.

Для решения первого вопроса несомненный интерес представляет ряд особенностей системы отношений между общиной прихожан и приходским храмом на Севере России, которая хорошо реконструирована по документальным материалам XVI–XVII вв. в ряде работ[156].

Характеризуя отношения приходских общин с церквями, построенными на «мирские» средства и наделенные миром землей и угодьями, следует отметить наличие у общины широких прав распоряжаться церковным имуществом (вплоть до найма миром половников для обработки церковной земли и использования церковной казны для кредитования прихожан)[157]. По делам, касающимся храма, ее представлял перед государством и даже перед епархиальным архиереем избранный миром церковный староста[158]. Священник нанимался миром по «порядной записи» для совершения богослужения и содержался на ругу, установленную миром (даже плата за исполнение обрядов в значительной части вносилась в мирскую казну)[159]. Не выполнивший своих обязанностей священник мог быть удален общиной без всякого обращения в вышестоящие церковные инстанции. Лишь во 2-й половине XVII в. в «порядных» появился пункт, что для этого необходимо согласие епископа[160].

Исследователи справедливо подчеркивали архаизм такой системы отношений. При этом следует выделить ряд черт в отношениях прихожан и храма, которые с серьезным основанием возводили к языческому, догосударственному периоду: имеется в виду связь храма с языческим по своему происхождению институтом ритуальных пиров — братчин. Котлы, где варились пиво и каша для населения прихода, размером до 20 ведер, составляли часть церковного инвентаря. В храме хранились и чаши, из которых пили прихожане, и сама «братина» — сосуд для вина. «Ссыпное» пиво освящалось священником, а пир происходил, как правило, в пристроенной к церкви трапезе. На время пира церковный староста превращался в «пирового старосту»[161]. Лишь с конца XVII в. церковные власти стали требовать, чтобы прихожане «молебных пив в церковь не носили бы и в трапезе не пили бы»[162]. Хотя братчина на Севере приурочивалась к храмовому празднику святого, которому был посвящен погостский храм, языческое происхождение института ритуальных пиров не подлежит сомнению. Исследователи давно нашли древнюю параллель северорусской братчине в рассказах из Жития Оттона Бамбергского о храме Триглава в Щецине, где собирались поморские вельможи и пили из кубков, хранившихся в храмовой казне[163].

Таким образом, можно сказать, что система отношений между приходским храмом и общиной генетически восходит к догосударственной языческой эпохе, когда хозяином в святилище была либо волостная

(погостская) община, либо (на более высоком уровне) племенная знать[164]. Пришедшая на смену племенной знати княжеская власть стала выступать в той же роли по отношению к основанным ею христианским храмам.

Хотя ранние западнославянские источники сохранили свидетельства о существовании княжеского патроната, в них почти нет сведений о том, как осуществлялся этот патронат на практике. Этот пробел может до известной степени быть восполнен восточнославянскими источниками. Можно предположить, что князь лично не распоряжался многочисленными церквями и монастырями, осуществляя свое право патрона. На практике, например, короли из династии Ягеллонов «делегируют» права своим представителям на местах[165] — воеводам и старостам[166]. Поэтому, например, при передаче церковных учреждений под частный патронат в актах передачи отмечалось их изъятие из-под власти соответствующих государственных чиновников[167], а при назначении настоятелей господарем обозначалось, под чьей опекой они должны находиться[168].

Часто, однако, и само право «подавания» духовного бенефиция передавалось представителям власти на местах. В общем порядке это относилось к священникам «замковых» и сельских церквей на господарских землях[169]. Именно староста решал вопрос о передаче священнику той или иной церкви[170] и вводил его во владение церковным имуществом. Когда со 2-й половины XVI в. священники стали приобретать церковное имущество в собственность, именно староста был тем лицом, которое заключало такие сделки от имени короля[171]. Особенно тесной была зависимость от старост «замковых» священников, по всем делам они подлежали суду этих светских чиновников (даже в «справах духовных» епископ мог их судить лишь «поспол с урядом замковым»)[172].

Очень значительной была власть воевод и старост и над монастырями, находившимися под великокняжеским патронатом. Так, из грамоты 1522 г. видно, что именно киевский воевода осуществлял «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*» по отношению к такой обители, как Киево-Печерский монастырь[173], хотя грамота Сигизмунда I несколько ограничила власть воеводы над печерскими монахами (подробнее об этом см. ниже), она и позднее оставалась весьма значительной. Когда в 1540 г. произошел конфликт между монахами и архимандритом Софронием, именно воевода арестовал архимандрита, назначил временного преемника и взял под свое управление «вряд и скарб церковный»[174]. Воевода же (с санкции господаря) давал монастырю устав, определявший его внутренний распорядок[175].

Наибольшей самостоятельностью по отношению к местной администрации пользовались епископские кафедры, однако и здесь часть принадлежавших господарю прав реализовывалась представителями власти на местах. Так, именно староста вводил нового епископа во владение имуществом кафедры[176], и он же принимал меры по описанию этого имущества после смерти предшествовавшего[177]. По-видимому, староста и был тем лицом, которое осуществляло «*jus spoliū*»[178].

В XVI в. господарь все чаще стремился непосредственно осуществлять свои права или по крайней мере контролировать соответствующие действия своих чиновников. Здесь можно отметить и расширение круга обитателей, где господарь непосредственно осуществлял право «подаванья»[179], и практику посылки комиссий для описания имущества кафедры в период сидисваканции[180], и посылку королевских ревизоров для распределения приходов между священниками[181]. Таким образом, в охарактеризованных выше правомочиях и действиях чиновников следует видеть отражение традиционных отношений, сложившихся не в XVI в., а в более раннее время.

Доходы от реализации соответствующих прав господаря в значительной мере попадали в руки тех, кто эти права реализовывал. В некоторых случаях имеем и прямые указания на такую практику: в королевской грамоте, запрещающей конфискацию имущества умерших священников, отмечалось, что старосты забирали это имущество «себе»[182].

Как представитель патрона-господаря сановник — исполнитель власти на местах — имел и другие права по отношению к объекту патроната. В грамоте Сигизмунда I Киево-Печерскому монастырю 1522 г. читаем жалобу старцев монастыря на то, что воеводы в монастырь «въезжают на год колькодесят разов», а архимандрит и старцы их «честуют и даруют». Удовлетворяя пожелания старцев, Сигизмунд I разрешил воеводе въезжать в монастырь лишь два раза в год, «а даров никоторых давати ему не мают»[183]. Владимирский-Буданов правильно усмотрел в таком порядке не злоупотребления, а участие воевод в реализации великокняжеского патроната[184].

Действительно, сведения о подобной практике как о нормальном (а не чрезвычайном) явлении обнаруживаются в записи судебного спора между архимандритом и старцами Предтеченского монастыря в Полоцке (1534 г.). Одна из причин состояла в том, что, когда при посещении монастыря полоцким воеводой или его «урядниками» архимандрит их «честует и дарует», то монахи отказываются помогать ему в этом деле. При последующем разбирательстве выяснилось, что поступавшая в монастырь дань медом почти полностью уходила на угощения воеводы и его урядников и на это же расходились деньги, вносившиеся монахами при пострижении[185].

Сказанное можно сопоставить с рассказами о конфликте братии Иосифова Волоколамского монастыря с его патроном-князем Федором Волоцким. По свидетельству Жития Иосифа Волоцкого, спор начался с того, что князь потребовал от игумена, «чтоб наряжал на мене пиры и дары, а держал бы меды и вина, а квасов бы не держал»[186]. Затем князь попытался присвоить имущество, поступавшее в монастырь в виде вкладов, и деньги, собиравшиеся в монастырской казне[187]. Такая практика имела постоянный характер, но вызвала возражения игумена, потому что переходила, по его мнению, границы. Начавшиеся в связи с этим конфликтом споры заставили вспомнить о другом подобном конфликте между Спасо-Каменным монастырем и великим князем ярославским Александром Федоровичем.

Недовольство монахов было вызвано тем, что князь, «егда хотяше прийти в свой монастырь на Каменое, повелевше с собою псы в монастырь приводити, тако ж и в трапезу. И егда сам ядяше, тогда и псы повелеваше кормити тою же пищею»[188]. Таким образом, причины конфликтов были по существу те же, что и в конфликте печерских старцев с киевским воеводой — наезды в монастырь и присвоение находившегося в монастырской казне имущества. Различие состояло лишь в том, что в одном случае действовал сам патрон, а в другом — лицо, его представлявшее.

Эти наблюдения позволяют раскрыть специфику положения при осуществлении великокняжеского патроната по сравнению с частновладельческим. Если патроны — частные лица в условиях развития барщинно-фольварочной системы в Речи Посполитой, особенно во 2-й половине XVI в., — стремились к хозяйственному освоению монастырских владений, то отношения с представителем великокняжеской власти носили более примитивный и, судя по всему, более архаичный характер, когда присвоение церковных доходов происходило в форме наездов, сопровождавшихся взиманием даров и кормов. Ясно, что в сохранении отношений такого рода были заинтересованы не только монарх и его окружение, но и достаточно широкий круг представителей его власти на местах.

Эти наблюдения и основанные на них выводы позволяют по-новому подойти к ряду свидетельств чешских и польских источников XIII в. И здесь можно говорить о соучастии достаточно широкого круга лиц в осуществлении великокняжеского права патроната. Хронист Винцент Кадлубек, пересказывая решение 1180 г. об отказе от «*jus spoliū*», угрожал отлучением его нарушителям, «будь то государь, или какая-либо знатная особа, или какой-либо чиновник» (*sive princeps sit ille, sive quaelibet illustris persona seu quivis officialium*)[189]. Наезды монарха со свитой в церковные владения также имели место с соответствующими последствиями. Не случайно уже в грамоте польских князей 1215 г. было зафиксировано обязательство одного из участников соглашения посещать Ловичскую каштелянию Гнезненского архиепископства лишь раз в год[190]. Стоит отметить, что польские монархи и много позже упорно держались за свое право постоя в находившихся под их патронатом монастырях[191].

Однако стремление Церкви к освобождению от опеки затрагивало интересы отнюдь не только монархии. Важным свидетельством в этом отношении может служить грамота Пржемысла I чешскому духовенству от 10 марта 1222 г. Одним из установлений этого документа правитель запрещал «баронам» и другим «воинам» «гостить» в монастырях против воли хозяев. За нарушение запрета следовали жесткие санкции — возвращение причиненного ущерба в двукратном размере и выплата штрафа в 1200 денариев. В другой статье этого документа король угрожал конфисковать в свою пользу коней, которых «благородные земли» (*nobiles terre*) станут кормить на монастырских дворах вопреки желанию монахов[192]. Запрет не привел, однако, к прекращению отмеченной в грамоте практики. В ряде

грамот конца 20–30-х гг. снова повторялись предписания, чтобы «nobiles», «potentes» и «milites» не въезжали в монастырь и не останавливались в нем на ночлег под угрозой различных наказаний[193].

Актуальным был этот вопрос и для Польши XIII в. В статутах папского легата кардинала Гвидо (1266 г.) констатировалось (гл. 9), что «nobiles» и «potentes» под предлогом гостеприимства (*sub specie hospitalitatis*) «пожирают и опустошают» земли церквей и монастырей, наезжая туда слишком часто и с множеством необузданных людей[194].

Сопоставление более поздних восточнославянских и более ранних западнославянских источников позволяет прийти к выводу, что в этих «кормах» и «постоях» не только представителей знати, но и широкого круга воинов следует видеть остатки своеобразной системы коллективной эксплуатации со стороны обладающей властью военной корпорации («большой дружины») такого нового элемента в структуре раннефеодального общества, как церковные владения. Присвоение накопленных здесь материальных ценностей осуществлялось в форме привычной для членов этой корпорации практики кормлений. Институт великокняжеского патроната становился правовым обоснованием такой системы эксплуатации.

Таким образом, возникновение церковного землевладения и у восточных, и у западных славян не привело к кризису раннефеодальной модели государства и общества. Кризис начался тогда, когда Церковь вступила в борьбу за хозяйственную и политическую самостоятельность.

Параллельный анализ восточно- и западнославянских источников позволил выявить глубокую общность развития в раннефеодальный период и дал основания установить момент, когда пути развития восточных и западных славян стали расходиться. На территории Восточной Европы система отношений, сформировавшаяся в раннефеодальный период и связанная с институтом патроната, в основном сохраняла силу не только в XIII–XIV, но и в XV–XVI вв., тогда как в западнославянских странах она уже в XIII в. подверглась существенной перестройке. Какие это имело последствия для развития отношений между Церковью и государственной властью, а также для социального развития общества в целом, будет показано в следующем разделе.

Примечание

[1] *Jowmiacski H. Pocz¶etki Polski*. T. 6. Cz. 1. S. 288 i n.

[2] О возникновении крупного церковного землевладения в Чехии XI в. см.: *Nov R. P¶emyslovsk stat 11 a 12 stolet*.

[3] *Modzelewski K. Mi¶dzy prawem ksi¶i¶kscym i wladztwem gruntowym*. 1–2 // *Przeg¶ad historyczny*. 1980. N 2–3.

[4] *Янин В. Л.* Новгородская феодальная вотчина. М., 1981. С. 230 и сл.

[5] Там же. С. 210–212.

- [6] Об этом см.: *Hrubě F. Církevní zřízení... // Ieské iasopis historické. 1916. S. 402 i n.*
- [7] Козьма. I. 41.
- [8] См. его сообщения об избрании Пражских епископов в 1169, 1170 и 1180 г., где указано — «*de instantiae reginae*» (благодаря стараниям королевы), и в 1197 г. — «*negata omni electione cleri*» (не считаясь с избранием духовенства): *Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1874. T. 2. P. 463, 476, 513* (далее: FRB); в записи о смерти Оломоуцкого епископа в 1182 г. тот же хронист отметил, что все его предшественники становились епископами «*non quidem electioni cleri sed designatione principis*» (не благодаря избранию клира, но по назначению государя): *Ibid. P. 477*.
- [9] См., например, известную запись от 1101 г.: «*...datus est episcopatus venerabili viro Cazlao ab invictissimo duce Polonorum Wladizlao*» (дано епископство почтенному мужу Чаславу непобедимым князем поляков Владиславом): *Monumenta Poloniae Historicae. Lwyw, 1864. T. 1. P. 376* (далее: МРН).
- [10] FRB. T. 2. P. 480 (1182 г.).
- [11] Достаточно ясные указания на такой именно характер интронизации епископа имеются в чешских и польских источниках начала XIII в. — *Abraham W. Organizacja... S. 233; Krofta K. Kurie... // Ieské iasopis historické. 1904. S. 254–255.*
- [12] См. запись Ярлоха о поставлении епископа Даниила в 1197 г.: FRB. T. 2. P. 513.
- [13] Публикацию памятника см.: *Gieysztor A. Nad statutem łeczyckim 1180 r. Odnaleziony oryginalny bulli Alexandra III 1181 r. // Księga pamiątkowa 150-lecia AGAD. Warszawa, 1958. S. 181 i n.*
- [14] *Abraham W. Pierwszy spór kościelno-polityczny w Polsce // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wyd. hist. filoz. Kraków, 1895. Ser. 2. T. 7 (32). S. 293, 300, 310–311.*
- [15] FRB. T. 2. P. 483.
- [16] *Abraham W. Pierwszy spór... // Rozprawy Akademii Umiejętności. 1895. Ser. 2. T. 7 (32). S. 283.*
- [17] CDB. 1912. T. 2. N 59.
- [18] *Ясинский А. Н. Падение земского строя в Чешском государстве (X–XIII вв.). Юрьев, 1912. С. 140.*
- [19] *Hrubě F. Církevní zřízení... // Ieské iasopis historické. 1916. S. 395–396.*
- [20] Козьма. II. 21.
- [21] *Hrubě F. Církevní zřízení... // Ieské iasopis historické. 1916. S. 395; Abraham W. Pierwszy spór... // Rozprawy Akademii Umiejętności. 1895. Ser. 2. T. 7 (32). S. 293–294, 308.*
- [22] К сожалению, автору осталось недоступным исследование *Vaneček V. Zbklady prbvnního postavení klbýterů a klbýternního velkostatku ve stbém ieském stbém 12–15 st. Praha, 1933–1939. Ир. 1–3.*
- [23] Их анализ см.: *Krofta K. Kurie... // Ieské iasopis historické. 1904. S. 23–24; Hrubě F. Církevní zřízení... // Ieské iasopis historické. 1916. S. 389–390.*

- [24] *Abraham W. Organizacja...* S. 233; *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1916. S. 43, 391.
- [25] *Ясинский А. Н.* Падение земского строя. С. 140. Приведенные им примеры взяты из чешского материала. Можно указать, однако, и польский документ 1177 г. Утверждая совершенную монастырем имущественную сделку, верховный правитель Польши Мешко Старый отмечал, обращаясь к аббату, что делает это «consensu fratrum et advocaci abbatiae tue Boleslawi Zlesie ducis» (с согласия братьев и покровителя твоего аббатства Болеслава, князя Силезии).— *KDW*. Т. 1. N 22. Перемены в положении имущества монастыря должны были производиться с согласия его патрона, каким был в данном случае князь Силезии Болеслав Высокий.
- [26] *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1916. S. 392.
- [27] Цит. по: *Abraham W. PoczNōtki prawa patronatu w Polsce*. Lwyw, 1889. S. 31.
- [28] *CDB*. Т. 1. N 124.
- [29] Анализ этих свидетельств см.: *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1916. S. 392.
- [30] *KDW*. Т. 1. N 7.
- [31] Подробнее см.: *Jowmiacski H. PoczNōtki Polski*. Т. 6. Cz. 1. S. 320–324.
- [32] Так произошло с цистерцианцами, приглашенными вельможей Милогостом для основания монастыря в Осеке, когда они нашли выбранное для них место малопригодным для поселения.— См.: *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1916. S. 392.
- [33] Козьма. II. 14.
- [34] См.: *Рогов А. И.* Жизнеописания первых чешских князей в древнерусской письменности и культуре // *Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности*. М., 1970. С. 12–14.
- [35] См. рассказ Ярлоха об изгнании Пражским епископом Даниилом бенедиктинских монахов из Желивского монастыря, чтобы заменить их премонстрантами (*FRB*. Т. 2. Р. 87 i n.). Говоря о правомерности действий епископа, хронист определяет его права по отношению к монастырю, как «jus patronatus».
- [36] Против подобной практики энергично выступала в начале XIII в. Чешская Церковь при поддержке папства.— См.: *Krofta K. Kurie...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1904. S. 361 i n.; *Abraham W. Organizacja...* S. 223.
- [37] *Abraham W. Organizacja...* S. 230; *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1916. S. 283–284, 393.
- [38] *Krofta K. Kurie...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1904. S. 21–22, 259 i n., 273; *Hrubě F. Cnrkevnn zhizenh...* // *Ibid*. 1916. S. 283; *Abraham W.* О powstaniu dziesikciny swobodnej // *Biblioteka warszawska*. 1891. N 4. S. 162–166; *idem*. *Organizacja...* S. 247 i n.
- [39] *Krofta K. Kurie...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1904. S. 26, 266–267; *Abraham W. Organizacja...* S. 218–220.
- [40] *Krofta K. Kurie...* // *Ieskэ iasopis historickэ*. 1904. S. 385.
- [41] *MPH*. 1965. Ser. 2. Т. 2. I. 11.

- [42] Козьма. II. 16.
- [43] Цит. по: *Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 127.*
- [44] Обоснование такого вывода о статусе аскриптициев см.: *Флоря Б. Н.* К вопросу о взаимоотношениях монархии и крупного землевладения на переходе от раннего к развитому феодализму в Центральной и Юго-Восточной Европе // *Typologie ranm feudblnnch slovanskэch statц. Praha, 1987. S. 252–254.*
- [45] CDP. 1958 Т. 3. N 4.
- [46] KDS. Т. 1. Fasc. 2. N 104.
- [47] Подробнее см.: *Buczek K. W sprawie interpretacji dokumentu trzebnickiego 1204 r. // Przegląd historyczny. 1957. N 1.*
- [48] *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Bratislava, 1971. Т. 1. N 402–403.*
- [49] Так, 6 «удворников», данных монастырю «святым королем» (Стефаном), аббат сделал «пахарями». Палатин предписал вернуть их в прежнее положение.
- [50] KDW. 1878. Т. 2. N 1055.
- [51] *Hrubэ F. Снrkevнн zшizenн... // Ieskэ iasopis historickэ. 1916. S. 393.*
- [52] *Krofta K. Kurie... // Ibid. 1904. S. 250–251.*
- [53] См., например, в записях «Летописца» Даниила Галицкого: «...божьєю волею избран бысть и поставлен бысть Иван пискоуп князем Данилом от клироса великой церкви святой Богородицы володимерьской» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740). «Данилови же княжащоу во Володимере, созда град Угореск и постави там пископу» (Там же. Стб. 842).
- [54] Так, в 1185 г. по желанию Всеволода Большое Гнездо был поставлен Ростовским епископом Лука — игумен монастыря Спаса на Берестове (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 390), родовой обители этой ветви Мономашичей (*Щанов Я. Н. Государство и Церковь... С. 141*), в 1190 г. Всеволод послал на епископство «отца своего духовнаго Иоанна» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 408), в 1214 г. Константин Всеволодович «посла Пахомья... отца своего духовного в Киев» (Там же. Стб. 438).
- [55] См., например, запись под 1190 г., что Рюрик Ростиславич «постави епископом» в Белгороде «отца своего духовнаго игумена святого Михаила Андреяна Выдобычискаго» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 666).
- [56] Так, в 1230 г. ростовские князья Василько и Всеволод послали «к отцю своему Гюргю (их дяде, великому князю владимирскому Юрию Всеволодовичу.— *Б. Ф.*) по Кирила игумена, дабы и пустил на епископство» (Там же. Т. 1. Стб. 453).
- [57] См.: там же. Стб. 390, 408, 453.
- [58] См. об избранном на вече епископом в 1186 г. Гавриле: «...и прислаша по нь митрополит и вся княжья руськая и пояша и с любовью» (НПЛ. С. 38). И еще более определенно о его преемнике Мартирии, посланном в Киев: «...и иде с предними мужи и прия и с любовью князь Святослав и митрополит и поставиша и» (Там же. С. 40).
- [59] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 629.

- [60] Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы (XI — начало XII в.). М., 1978. С. 332.
- [61] Там же. С. 340.
- [62] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 274.
- [63] РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 79–80.
- [64] Там же. Стб. 89.
- [65] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153.
- [66] Там же. Стб. 351–352; Т. 2. Стб. 520.
- [67] Его грамоту Андрею Боголюбскому см.: РИБ. Т. 6. Ч. 1. № 3.
- [68] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354.
- [69] Летописец Переяславля Суздальского // Временник ОИДР. М., 1851. Кн. 9. С. 112.
- [70] В записях владимирского летописца начала XIII в. кн. Юрий прямо называет «своим епископом» Симона (*Насонов А. Н.* История русского летописания. М., 1969. С. 223).
- [71] Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 109.
- [72] *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 131 и сл.
- [73] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 346, 415, 417.
- [74] Там же. Т. 2. Стб. 333–334.
- [75] Там же. Стб. 844; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 142.
- [76] Там же. С. 135–136.
- [77] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 299.
- [78] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 358; Т. 2. Стб. 556.
- [79] *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 89–90.
- [80] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 375; Т. 2. Стб. 598–599.
- [81] НПЛ. С. 24.
- [82] Опубликовано как вводная часть в издании: Архив ЮЗР. Киев, 1907. Ч. 8. Т. 4.
- [83] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 118 и сл.
- [84] Там же. С. 142.
- [85] Архив ЮЗР. 1859. Ч. 1. Т. 1. № 10 (1564 г.).
- [86] АЗР. 1848. Т. 3. № 54.
- [87] АВАК. 1892. Т. 19. № 208.
- [88] Архив ЮЗР. 1904. Ч. 1. Т. 10. № 158.
- [89] Там же. Ч. 1. Т. 1. № 13.
- [90] Там же.
- [91] АЗР. 1851. Т. 4. № 14.
- [92] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 13.
- [93] Ниже будут приведены еще некоторые доводы в пользу этого предположения.
- [94] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 127–137.
- [95] Такой характер имело, например, пожалование Жидичинского монастыря К. И. Острожскому (Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. № 24).

- [96] Пожалование Свидригайлы М. В. Чарторыйскому 1452 г. было подтверждено Сигизмундом I в 1511 г. на имя его сына Ф. М. Чарторыйского (Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 56 и сл.).
- [97] Там же. С. 49–50.
- [98] Археографический сборник. Т. 9. № 18.
- [99] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 183–184.
- [100] Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 9. № 18.
- [101] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 17.
- [102] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 110 и сл.
- [103] Обещание Г. и Ю. Ходкевичей братии Супрасльского монастыря («А мы теж ктиторове в жодные доходы и роботы монастырские, ани в личбу уступоватися не маем». — Археографический сборник. Т. 9. № 22 (1568 г.)) было явно актом особой милости со стороны патронов.
- [104] АЗР. Т. 2. № 112.
- [105] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 61–62.
- [106] Там же. Ч. 1. Т. 1. № 7.
- [107] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 107–110.
- [108] См., например, текст королевского подтверждения правил «общежития» в Киево-Печерской лавре: АЗР. Т. 3. № 10.
- [109] См. ряд уставов, данных Ходкевичами Супрасльскому монастырю: Археографический сборник. Т. 9. № 5, 22, 36, сведения об установлении К. И. Острожским общежитийного устава в Жидичинском монастыре: Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. № 24, К. К. Острожским в Дубенском Спасском монастыре — Там же. Ч. 1. Т. 6. № 158.
- [110] Археографический сборник. Т. 9. № 4.
- [111] АЗР. Т. 2. № 135 («не только тот монастырь з рук твоих выйдем, але и самого тебе и тых чернцов кажем с того монастыря выслати»).
- [112] Собрание древних грамот и актов городов Вильна, Ковна, Трока. Ч. 2. № 55а.
- [113] АЗР. Т. 1. № 43. Митрополиту князь вообще не разрешал «не судить, ни рядить» без каких-либо оговорок.
- [114] См. грамоту И. Ю. Мстиславского Онуфриеву монастырю 1483 г.: Там же. № 82, грамоту М. И. Мстиславского 1499 г. Пустынскому монастырю: Там же. № 177, а также грамоту великого князя Александра монастырю Богородицы в Троках: Собрание древних грамот. Ч. 2. С. 50.
- [115] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 176–177.
- [116] *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Львів, 1905. Т. 5. Ч. 2. С. 484 и сл.
- [117] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч.

8. Т. 4. С. 96–97, 189–202.
- [118] Правила Виленского Собора 1509 г. см.: РИБ. 1878. Т. 4. Стб. 13–14.
- [119] АЗР. Т. 4. № 10.
- [120] РИБ. Т. 4. Стб. 13–14.
- [121] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 22.
- [122] АЗР. Т. 2. № 231.
- [123] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 191–192.
- [124] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 33.
- [125] АЮЗР. Т. 1. № 120.
- [126] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 5.
- [127] Ср. сходную формулу в духовной митрополита Алексия, «приказавшего» основанный им Чудов монастырь в Кремле московскому великому князю Дмитрию Ивановичу (АСЭИ. Т. 3. № 28).
- [128] АСЭИ. 1958. Т. 2. № 314.
- [129] Там же. № 315.
- [130] Позднее, в 1483 г., Михаил Андреевич выгнал из монастыря и другого игумена, Серапиона, не соблюдавшего «святого Кирилла предания» (*Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 57).
- [131] Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 91.
- [132] Так, Иосиф Волоцкий писал о симоновском архимандрите Варфоломее, что «ему же и строительство бяхе вверено от самодержца и великого князя Василия Дмитриевича» (Великие Минеи Четьи. СПб., 1868. Вып. 1. Стб. 552).
- [133] АСЭИ. Т. 3. № 304.
- [134] Официальная роль великого князя отражена и в рассказе из Жития Иосифа Волоцкого о его назначении игуменом Пафнутиева Боровского монастыря (Великие Минеи Четьи. Вып. 1. Стб. 460).
- [135] Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 362–363.
- [136] АСЭИ. Т. 3. № 60.
- [137] *Назаров В. Д.* Жалованная грамота Лжедмитрия I Галицкому Великопустыньскому Авраамьеву монастырю // Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966.
- [138] Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. С. 323.
- [139] Стоит отметить в этой связи и практику постоянного выбора приходскими общинами севера России «счетчиков» для проверки казны церквей, находящихся на их попечении (*Юшков С. В.* Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913. С. 36, 120).
- [140] Великие Минеи Четьи. Вып. 1. Стб. 493. Обосновывая возможность своего вмешательства, великий князь тогда же говорил: «...аз у вас такоже приказщик». Таким термином обозначались церковные старосты, ведавшие имуществом приходских храмов.
- [141] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот. Л. В. Черепнин. М., 1950. № 89. С. 358.

- [142] ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 221.
- [143] См. записи «Владимирского летописца» под 1514 и 1516 гг.: ПСРЛ. 1965. Т. 30. С. 142.
- [144] Там же. Т. 6. С. 194; 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 348.
- [145] АСЭИ. Т. 2. № 486.
- [146] *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 178–181, 266, 277–279, 296, 350.
- [147] АФЗиХ. Ч. 2. № 101.
- [148] АСЭИ. Т. 1. № 521.
- [149] Памятники русского права. М., 1956. Вып. 4. С. 258.
- [150] *Романов Б. А.* О полном холопе и сельском попе в Судебнике Ивана Грозного // Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия. М., 1952. С. 141.
- [151] АФЗиХ. Ч. 1. № 29.
- [152] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 279.
- [153] *Заикин В.* Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII вв. Варшава, 1930. С. 23, 36.
- [154] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 57.
- [155] *Chodyncki K.* Prawo «podawania» w cerkwi prawosławnej // Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. 1932. N 2–3; *idem.* Коњсіуі prawosławny a Rzeczpospolita Polska Zarys Historyczny: 1370–1632. Warszawa, 1934. S. 116 i n.
- [156] Удачным обобщением имеющейся традиции могут служить следующие работы: *Папков А.* Древнерусский приход: Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до XVIII в. // Богословский вестник. 1897. Т. 1. Февраль—апрель; *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере. М., 1912. Т. 2. Гл. 2–3; *Юшков С. В.* Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913.
- [157] Там же. С. 26–29, 36–39.
- [158] Там же. С. 39–40.
- [159] Там же. С. 42–44.
- [160] Там же. С. 30–31, 46.
- [161] *Папков А.* Древнерусский приход // Богословский вестник. 1897. Февраль. С. 268–269; Март. С. 382–386; *Богословский М. М.* Земское самоуправление... Т. 2. С. 22; *Юшков С. В.* Очерки... С. 30–32.
- [162] Там же. С. 33.
- [163] Свидетельство Херборда см.: *Dialogus de vita s. Ottoni episcopi Babenbergensis* // МРН. Series nova. Warszawa, 1974. Cz. 3. II, 32. S. 123; *Папков А.* Древнерусский приход // Богословский вестник. 1897. Февраль. С. 253 и сл.
- [164] О роли племенной знати в языческих святилищах по норвежским материалам см.: *Гуревич А. Я.* Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977. С. 214 и сл.

- [165] См.: *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 61–62, 173–175, 188–199.
- [166] Как правило, не только на землях Польского королевства (территории епархий Холмской и Перемышльской), но и на землях Великого княжества Литовского (например, на Волыни) осуществление этих прав находилось в руках старост, однако в Киевской земле в этой роли выступал воевода.
- [167] См. в грамоте Сигизмунда I Ф. М. Чарторыйскому на монастырь в Пересопнице (1526 г.): «А старосты Луцкии в тот монастырь, и в люди, и в земли, и в подаване того монастыря не мають ся уступати» (Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 2).
- [168] Сигизмунд I, назначая игумена в Дерманский монастырь (1571 г.), отметил, что он должен находиться «под опекою и обороною державцы нашего Острозского» (Там же. № 11).
- [169] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 189, 199.
- [170] В 1586 г. священник обратился к подстаросте житомирскому «о церковь, котория на тот час была без попа» (Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 60). Письменный акт, оформлявший такое «подаваньє», см.: АВАК. Т. 19. № 200 (1566 г.).
- [171] Запись такой сделки см.: Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 33 (1579 г.).
- [172] АЗР. Т. 4. № 37.
- [173] Там же. Т. 2. № 112.
- [174] *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1. Прил. № 1.
- [175] АЗР. Т. 3. № 10 (1551 г.).
- [176] АВАК. Т. 19. № 208 (1566 г.).
- [177] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 163 (1532 г.).
- [178] В 1576 г. Стефан Баторий разрешил родственникам Владимирского епископа после его смерти покинуть со своим имуществом владения кафедры «без всякого гамованья и затруднения» со стороны «старост».
- [179] См. грамоты Сигизмунда I, запрещавшего киевскому воеводе «подавать» игумена в Михайловский и Межигорский монастыри, «бо мы берем то на нас, господаря»: АЗР. Т. 2. № 121–122.
- [180] О работе одной из таких комиссий см.: Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 7 (1570 г.).
- [181] Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1. № 72 (1571 г.).
- [182] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 22.
- [183] АЗР. Т. 2. № 112.
- [184] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 61–62.
- [185] АЗР. Т. 2. № 173.
- [186] Великие Минеи Четьи. Вып. 1. С. 475.
- [187] Послания Иосифа Волоцкого. С. 238 и сл.
- [188] Там же. С. 201.

- [189] MHP. Lwyw, 1872. T. 2. S. 400.
 [190] KDW. T. 1. N 68.
 [191] *Karownik H.* Cikiary stanu duchownego w Polsce na rzecz państwa od roku 1381 do połowy XVII wieku. Lublin, 1980.
 [192] CDB. T. 2. N 227.
 [193] Ibid. T. 1. N 375 (фальсификат XIII в.); T. 2. N 320–321; T. 3. Fasc. 1. N 57, 73.
 [194] *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis.* P. 65.

Формирование церковного сословия у восточных и западных славян

Борьба за независимость церкви от государства в Польше, Чехии и древней Руси

Одним из важных следствий отношений между государственной властью (и светскими патронами) и Церковью, характерных для раннего феодализма, стало отсутствие у духовенства собственной, самоуправляющейся организации. Если по роду занятий духовные лица составляли особый слой общества, то в других отношениях этот слой вовсе не образовывал единства. Священники находились в зависимости от светских патронов (и главного среди них — правителя), а не от формальной главы церковной организации — епископа, обязанности которого ограничивались чисто литургическими функциями: освящением храмов и поставлением священников, на деятельность которых он не имел влияния. В таких условиях аппарат церковного управления оставался слабо развитым. У епископа был единственный помощник по управлению епархией — архидиакон, назначение на все значительные церковные должности находилось всецело в руках правителя. Духовные лица не были отделены в правовом отношении от остального населения. За совершенные проступки клирики подлежали юрисдикции государственного суда, который мог приговорить их к телесным наказаниям или к тюремному заключению. К этому следует добавить, что в эту эпоху не только священники и каноники, но и епископы часто были женатыми, что связывало их не со своей духовной средой, а с иными общественными группами[1].

Уже в первые десятилетия XIII в. отмечаются решительные выступления церковных иерархов при поддержке влиятельной группы духовенства, направленные на то, чтобы изменить положение Церкви в обществе и характер отношений Церкви со светской властью.

После завершения формальной христианизации населения духовенство уже не так остро нуждалось в прямой поддержке светской власти, а проблема организации многочисленного сословия клириков приобретала серьезное значение. К концу XII в. церковные учреждения обладали уже немалыми земельными владениями и желали сами распоряжаться доходами от них. Аналогичные стремления были присущи светским феодалам, недовольным вовлечением появившихся у них владений в систему централизованной эксплуатации. Не случайно в конце XII в. в Польше духовные и светские вельможи совместно выступили против попыток князя Мешко Старого усилить эффективность ее действия[2]. Однако верхушка светских феодалов занимала ключевые позиции в этой системе и ее стремление освободиться от старых порядков не могло быть столь последовательным, как у церковных иерархов. Если светским феодалам еще необходимо было своими силами выработать определенную программу действий, то духовные иерархи получили ее в готовом виде от папской курии. Именно к началу XIII в. решениями Соборов Католической Церкви была окончательно оформлена программа консолидации и возвышения духовного сословия в обществе латинского средневекового мира — «освобождение» Церкви от повинностей в пользу государственных органов и от вмешательства светских людей в церковную жизнь. Не случайно наиболее активные выступления с требованиями реформ имели место после посещения польскими и чешскими епископами в 1215 г. Латеранского Собора. Папская курия не только предлагала польскому и чешскому духовенству программу действий, но и готова была поддержать борьбу за ее осуществление своим политическим влиянием.

Все это позволяет объяснить, почему в начале XIII в. именно духовные иерархи первыми выступили с программой создания самоуправляющейся сословной организации, находящейся вне сферы действия системы институтов «княжого права». Начальным (не только хронологически, но и по существу) этапом проведения реформ стало введение с первого десятилетия XIII в. выборов епископа капитулами в соответствии с нормами канонического права[3], таким образом с полной зависимостью церковной иерархии от светской власти было покончено и открылась дорога на церковные кафедры политикам, которые, опираясь на поддержку сторонников реформы — членов капитулов, могли приступить к осуществлению дальнейших преобразований. Важной их частью стало появление широких податных и судебных привилегий сначала у земельных владений иерархов Церкви, а затем у монастырей и капитулов. Вопрос этот заслуживает специального исследования. Здесь можно лишь отметить, что иммунитетные пожалования не только укрепляли имущественную самостоятельность церковных феодалов, но и ослабляли их зависимость от государственной власти. Однако приходские священники, составлявшие бо?льшую часть клириков, не обладали земельными владениями с крестьянами, поэтому для обособления духовенства от остального населения

и консолидации его в особое сословие большое значение имело установление подсудности клириков только церковному суду.

Этой цели Церковь пыталась первоначально добиваться собственными средствами, не вступая в прямой конфликт со светской властью. Так, не позднее 1217 г. на синоде польских епископов в Камне было постановлено (канон 5) не давать причастия клирику, который в споре с другим клириком обратится в светский суд[4]. Однако в начавшемся в том же году конфликте Пражского епископа Ондржея с Пржемыслом I был поднят вопрос о неподсудности клириков светскому суду вообще и об их подчинении только суду епископа[5]. В 30-х гг. тот же вопрос поставил Вроцлавский епископ, жалуюсь папе на действия силезского князя Генриха Бородатого[6]. На том этапе Церкви не удалось полностью добиться своей цели. По соглашению 1222 г., завершившему конфликт Пражского епископа с королем, последний сохранил за собой право суда по делам аббатов и других прелатов один раз в год во время общего собрания (*soloquium generale*[7]), а папа Григорий IX ограничился увещеваниями силезского князя, не прибегая к более сильным мерам. Однако принцип неподсудности клириков светскому суду постепенно приобретал значение общей нормы.

К середине XIII в. особое положение клириков в этом отношении было торжественно подтверждено, как жалованными грамотами чешских и польских правителей, так и решениями синодов[8]. Теперь к компетенции духовного суда относились споры не только между духовными лицами, но и между клириками и светскими людьми (т. н. *privilegium fori*[9]). Опираясь на этот принцип, Польская Церковь попыталась в том же XIII в. взять в свое ведение и споры о недвижимости между клириками и светскими лицами, однако эта попытка, затронувшая интересы широкого слоя светских феодалов, не увенчалась успехом, и подсудность клириков церковному суду была признана, кроме вопросов о вотчинах (*preter patrimonialia*) и исключая вопрос о наследстве (*excepta hereditarie questione*[10]). Правда, и в дальнейшем случалось, что светские судьи судили и приговаривали к смертной казни клириков, замешанных в воровстве и грабежах, но это касалось служителей низшего ранга, не имевших бенефициев[11], и это были лишь отдельные отступления от установленного порядка.

Параллельно с этой реформой Церковь пыталась осуществить комплекс мер, направленных на ограничение прав светских патронов. Важно было добиться того, чтобы священники утверждались епископом и не могли быть смещены без его согласия, чтобы выделенная церкви десятина поступала в распоряжение епископа и священника соответствующего храма, чтобы церковное имущество не становилось объектом сделок патронов. Действия Церкви натолкнулись на упорное сопротивление, так как ее интересы в этом отношении расходились с интересами не только государственной власти, но и широкого слоя светских феодалов-патронов, желавших, как и ранее, распоряжаться доходами от «своего» храма и личностью «своего» священника.

В первую очередь необходимо было решить, кто должен назначать и смещать приходского священника и осуществлять контроль за его деятельностью. Вопрос о том, что светские люди не должны распоряжаться церковными должностями, был поднят уже в начале XIII в., но первоначально речь шла о праве капитула на свободную элекцию епископов. В Чехии вопрос о праве епископа назначать и смещать священников был затронут во время спора епископа Ондржея с Пржемыслом I в 1217 г.[12] Результат конфликта оказался двусмысленным. По соглашению 1219 г. епископ получил такое право, но, «сохраняя права патрона»[13] (*salvo jure patronatus*); термином «*jus patronatus*» обозначали исторически сложившийся комплекс прав бывшего «собственника» храма, получившего теперь название «патрона».

Хотя позиции Церкви после этого упрочились, что нашло отражение, с одной стороны, в обращениях духовных лиц к епископу для подтверждения бенефициев, полученных от светских людей, а с другой — в участии епископа в актах передачи «права патроната» от одного светского лица к другому, до полного подчинения священников епископу было еще далеко[14]. Термин «права патроната» по-разному понимали епископы и патроны. В 1273 г. в записке папе Григорию X о состоянии Церкви в Чехии Бруно, епископ Оломоуцкий, отмечал, что лишь король в своих владениях представляет кандидатов на утверждение епископа, а другие светские лица назначают и смещают священников без его санкции, и он не может ничего сделать «из-за множества во всем противодействующих» (*propter multitudinem generaliter contradicentium*)[15].

В образцах документов, содержащихся в формулярнике Пражского епископа Тобиаша (1279–1296 гг.), сохранились не только обращения со стороны короля и некоторых рыцарей к епископу с просьбой о подтверждении своего кандидата, но и епископские подтверждения[16]. В том же собрании имеется и образец грамоты об отлучении патрона, отобравшего храм у приходского священника[17]. Однако и в начале XIV в. действия Пражского епископа Яна IV из Дражиц, направленные на укрепление его власти над священниками, встречали упорное сопротивление панов, один из которых, охваченный яростью, заявил, что скорее он перейдет в язычество, чем пойдет на уступки епископу[18]. В конце концов практика представления священников на утверждение епископу стала постоянной, и в епископской канцелярии с XIV в. стали вести т. н. книги конфирмации[19].

В Польше аналогичный процесс развивался позднее, термин «*jus patronatus*» зафиксирован в польских документах лишь с середины XIII в.[20] Еще в статутах папского легата архидиакона Якова (1248 г.) отмечалось, что в Польше остается частым явлением получение клириками бенефициев от светских людей. В связи с этим предписывалось отлучить от Церкви и лишить бенефициев клирика, взявшего у светского лица бенефиций, переданный ранее епископом другому клирику[21]. В статутах, составленных в 1279 г. папским легатом Филиппом, епископом Фермо, подчеркивалось, что права патронов могут сохраняться лишь постольку, поскольку они не

противоречат нормам канонического права. Теми же статутами категорически запрещалось назначать или смещать духовных лиц под предлогом права патроната (*juris patronatus praetextu*)[22].

Чешские источники содержат материал, отражающий те же этапы реформ и те же проблемы. Церковь и в Польше, и в Чехии упорно добивалась своей цели, наталкиваясь на постоянное сопротивление патронов. Разумеется, зависимость священников от патронов, связанная с условиями их существования и неравенством социального положения сторон, не могла быть полностью ликвидирована, однако Церкви удалось ограничить ее определенными рамками и установить прямую связь между приходским священником и епископом.

Следующим стал вопрос об уплате десятины в пользу Церкви. Немалая часть усилий Церкви состояла в том, чтобы распространить выплату десятины на все население[23] и передать распоряжение десятиной от светских людей Церкви. Необходимо было дать приходскому священнику источник существования, который позволил бы ему быть материально независимым от патрона.

В начале XIII в. во взаимоотношениях духовной и светской власти в Польше был поднят вопрос о том, что светские люди не должны распоряжаться десятиной[24]. Требование, чтобы десятина поступала именно в пользу Церкви, было одним из главных пунктов в конфликте Пражского епископа Ондржея с Пржемыслом I. В первом соглашении 1219 г. Пржемысл I и чешские «бароны» лишь обязались уплачивать десятину «по обычаю», т. е. так, как раньше, и лишь в соглашении 1221 г. появилось обещание давать десятину «*de jure*»[25].

К середине XIII в. Пражским епископам удалось добиться того, что выделявшаяся в их пользу 1/4 десятины (*decima episcopalis*) превратилась в постоянный налог в пользу кафедры, взимавшийся в размере 6 денариев с земельного надела, а позднее «с каждого дыма». Сбор этого налога осуществлялся приходскими священниками. Что касается трех остальных частей десятины, то они по-прежнему были в распоряжении светских патронов. Епископские кафедры только добились того, что имущественные сделки, касавшиеся десятины, совершались с согласия епископа[26].

Церковь, однако, продолжала усилия, направленные на то, чтобы десятина поступала в распоряжение приходского священника. В отношении церковных сеньоров иерархи опирались на прямую поддержку курии. Так, Оломоуцкий епископ Бруно добился от папы Александра IV полномочий следить за тем, чтобы духовные власти монастырей обеспечивали приходских священников подобающими доходами[27]. Из документа, содержащегося в формулярнике епископа Тобиаша, известно, что некоторые патроны представляют на утверждение епископу кандидатуры клириков, готовых довольствоваться любым доходом, который предоставит патрон. Епископ постановил, что подобный клирик должен быть лишен бенефиция, а патрон подвергнут церковным санкциям[28]. С начала XIV в. десятина перестает упоминаться в имущественных сделках светских феодалов[29],

очевидно в связи с превращением в источник содержания священника. То же самое происходило и в Польше[30].

Другим не менее важным был вопрос о праве патрона распоряжаться церковным имуществом и пользоваться доходами от него. Первые усилия Церкви, в частности Польской, были направлены против такого яркого проявления верховных прав патрона, как «*jus spoli*». В 1206 г. на этой почве возник конфликт главы Польской Церкви архиепископа Генриха Кетлича с великопольским князем Владиславом Ласконогим. Под давлением курии ряд польских князей отказались от притязаний на имущество покойных епископов[31]. При всей важности таких решений следует иметь в виду, что они касались лишь высших лиц в системе церковной иерархии. По отношению же к приходским священникам, как показывает чешский материал, «*jus spoli*» было ликвидировано лишь в XIV в.[32]

Стремление Церкви укрепить свои права на находившееся в ее распоряжении имущество нашло выражение в терминологических изменениях. В документах появляются сообщения (в Чехии с 20-х гг., в Польше с 50-х гг. XIII в.) о передаче одним светским феодалом другому не храма или капеллы (как ранее), а лишь «патронатных прав» на этот объект. Одновременно наблюдается тенденция совершать подобные сделки с санкции епископа[33]. Церковные иерархи вмешивались в споры патронов с церковными учреждениями, защищая свое право распоряжаться церковным имуществом[34]. На протяжении XIII в. Церкви удалось добиться несомненных успехов и в этом отношении. В чешском документе 1262 г., исходящем от светского лица — пана Смила из Лихтенбурга, сформулировано как общая норма представление о том, что церковное имущество нельзя отчуждать или продавать, допустим лишь равноценный обмен, и то с согласия священника (*de consensu plebanii*)[35]. В Польше статут 1279 г. категорически запрещал патронам совершать какие-либо сделки с церковным имуществом[36]. Одновременно утверждались нормы, согласно которым основание новых храмов и какие-либо сделки с церковным имуществом были возможны лишь с санкции епископа[37]. Таким образом, этот комплекс реформ не только укреплял имущественное положение разных слоев духовенства, но и способствовал их объединению в рамках единой корпорации под руководством церковных иерархов.

В условиях, когда приходское духовенство (как и другие группы клириков) стало постепенно переходить под юрисдикцию церковных иерархов, началось усложнение структуры аппарата церковного управления. Первым этапом стала реформа института архидиаконов. Как уже отмечалось, архидиакон был главным лицом, оказывавшим помощь епископу при управлении епархией. В его обязанности входило экзаменовать кандидатов на поставление, следить за поведением приходских священников и состоянием храмов, а также заниматься распределением средств поступающих Церкви, выделяя из них доли клириков и епископа. С начавшимися переменами одного архидиакона для помощи епископу оказалось явно недостаточно. В 1-й половине XIII в. произошло разделение

епархий на ряд округов — архидиаконов, в каждый был назначен архидиакон. Их главной обязанностью стала визитация (объезд) территории епархии для надзора за поведением священников. В связи с этим в их пользу устанавливались определенные пошлыны (прокурации), которые нельзя было взимать без визитации или заменять деньгами. В центре округа архидиакон осуществлял суд над провинившимися клириками и созывал собрания подчиненного духовенства. Помимо этого архидиаконы должны были руководить сбором доходов с клира и с населения в пользу епископа[38].

С середины XIII в. архидиаконы начали делиться на более мелкие административные единицы — деканаты, охватывавшие обычно 15–20 приходов. Стоявший во главе такого округа декан — один из приходских священников — выполнял обычно поручения архидиакона в отношении приходского духовенства, а также взимал церковные пошлыны в пользу епископа[39]. Этой реформы, приблизившей церковный аппарат вплотную к низшему духовенству, к середине XIII в. оказалось недостаточно, с приобретением духовенством «*privilegium fori*» потребовалось создать в епархиях специальные судебные органы. В статутах архидиакона Якова (1248 г.) было предложено создать в каждом кафедральном центре институт официала, к которому могли бы обратиться все жители диоцеза, имеющие дела для рассмотрения в церковном суде. Судебная деятельность архидиаконов не упразднялась, но суд официала становился более высокой инстанцией[40] по отношению к ним. Практически введение этого института в Польше началось после принятия в 1267 г. статута кардинала Гвидо[41]. В том же году сообщается о смерти епископского официала в Кракове, а к 1282 г. относится упоминание о смерти официала епископа Вроцлавского. Первые сведения об официалах Пражского епископа датируются 1298 г. В начале XIV в. этот институт существовал уже во всех польских и чешских епархиях[42].

Фактором, сплачивавшим церковную организацию, стал регулярный созыв синодов духовенства как какой-либо одной епархии, так и всей провинции для решения текущих вопросов управления и выработки норм внутрицерковной жизни. В Польше созыв синодов духовенства провинции стал достаточно регулярным уже в первые десятилетия XIII в. Так, в решениях синода, созданного около 1217 г., имеются ссылки на решения трех предшествующих собраний того же типа[43]. Ко 2-й половине XIII в. относятся сведения о созыве и первых синодов духовенства диоцезов, также принимавших свои статуты[44]. В Чехии первые свидетельства такого рода (здесь не существовало особой провинции и собирались только диоцезиальные синоды в Чехии и в Моравии) относятся к 40–50-м гг. XIII в., но к этому времени уже существовали постоянные сроки их созыва и был определен их состав[45].

Постоянное функционирование этих институтов является, пожалуй, наиболее веским доказательством объединения духовных лиц соответствующей территории в рамках определенной организационной структуры и приобретения этой структурой самостоятельности в деле

определения норм внутренней жизни и положения в обществе. Как показал анализ польского церковного законодательства XIII в., синодами была проделана большая работа по сближению норм местного церковного права, складывавшихся под влиянием местных обычаев, с нормами канонического права, принятого к этому времени в католическом мире[46]. Каноническое право к XIII в. представляло собой весьма сложную правовую систему, во многом использовавшую нормы римского права. Основывавшаяся на этих нормах система церковного управления приобретала особый, не свойственный другим органам управления чешского и польского общества характер, не только по содержанию, но и по формам своей деятельности (организация судебного процесса и др.).

В результате осуществления описанного комплекса преобразований чешские и польские клирики превратились в единую корпорацию, члены которой в правовом отношении были четко отделены от остального населения. Лица, принадлежавшие к этой корпорации, к концу XIII в. приобрели независимость от действий институтов раннефеодального государства, их корпорация представляла собой замкнутую структуру с развитой автономией внутренней жизни и собственными институтами управления. Все эти черты позволяют охарактеризовать подобную корпорацию клириков как форму организации, присущую уже сословию развитого феодального общества. Хотя полностью процесс сложения такой структуры занял длительный период — вплоть до рубежа XIII–XIV вв., ее отличительные черты выявились уже в 1-й половине XIII в., когда процесс формирования сословных организаций других частей средневекового общества только начинался. В этих условиях положение, приобретенное Церковью, становилось образцом и предметом подражания для светских феодалов, такими «свободами» не обладавшими. Разумеется, не все характерное для организации духовного сословия могло служить примером для создателей других сословных структур. Так, в частности, для них остался чуждым принцип четкого иерархического строения корпорации с безусловным подчинением низших ступеней высшим. Однако иначе обстояло дело с идеей «освобождения» сословия от власти и эксплуатации со стороны институтов раннефеодального государства. Полученные Церковью в 1-й половине XIII в. иммунитетные пожалования послужили образцом для пожалований аналогичного типа, выданных светским феодалам. Именно это обстоятельство позволяет рассматривать изменения в положении духовенства, начавшиеся с первых десятилетий XIII в., как важную грань в развитии процесса образования сословного общества в странах Центральной Европы.

В эту эпоху, когда Церковь была единственной, полностью сформировавшейся в масштабе страны сословной организацией, можно говорить о ее особом, привилегированном положении в обществе. Положение постепенно изменялось с появлением других сословных организаций, которые пытались подчинить себе церковные структуры, оказавшиеся в поле их действия. На уровне прихода — поставить хозяйство

приходского храма под контроль выборных представителей прихожан[47], на уровне городской общины — подчинить городские храмы и служащее в них духовенство городским властям, на уровне интересов целого сословия — поставить церковную организацию под контроль сословной организации, которая могла бы широко вмешиваться даже в вопросы вероучения. Такого рода тенденции получили, однако, полное развитие в социально-политической жизни западнославянских стран на последующем этапе их исторического развития в XV–XVI вв.

Стремление к созданию церковной организации и приобретению независимости от светских патронов отмечено и в Русской Церкви конца XII–XIII в. Церковная иерархия хотела подчинить «церковных людей» исключительно своему суду. В Смоленской грамоте 1136 г. провозглашалось как общая норма: «...аще церковный человек доидет чего, то своему епископу». Список «церковных людей» встречаем в переработках «Устава Владимира», датируемых XII–XIII вв. В него входят не только монахи, члены церковного причта и их семьи, но и некоторые другие группы населения[48]. Стремление изменить к лучшему положение духовенства отразилось в послании Никейского патриарха Германа I 1228 г., где предписывалось не посвящать в священники не получивших освобождения холопов, а князьям и другим «старействующим» под угрозой отлучения запрещалось касаться «церковных и монастырских стяжаний» и вмешиваться в церковный суд[49]. По весьма вероятному предположению А. Поппэ[50], содержание грамоты было подсказано патриарху Киевским митрополитом.

Напряженность отношений между церковной и светской властью во 2-й половине XII — 1-й половине XIII в. отразилась в ряде летописных известий. Первое из них под 1159 г. об изгнании Ростовского епископа Леона, «зане умножил бяше церковь, грабляй попы»[51]. Очевидно, стремясь стать реальным главой духовенства в своей епархии, он обложил священников приходских церквей налогом в свою пользу, что встретило сопротивление их патронов и привело к изгнанию владыки. Рассказ под 1169 г. о конфликте владимирского князя Андрея с «нареченным» на епископство владыкой Федором также содержит обвинения в том, что иерарх «имения бо бе не сыт, акы ад». Обращает на себя внимание решительность действий владыки, который во время конфликта «церкви все в Володимери повеле затворити и ключе церковные взя»[52]. Обе эти записи сделаны противником притязаний церковных иерархов. Точку зрения другой стороны можно узнать из продолжения Владимирской летописи, записанного при Ростовской кафедре: в некрологе Ростовскому епископу Пахомию летописец нашел нужным отметить, что он «обличаше грабителя и мздоимца»[53]. Кого в церковных кругах обозначали таким термином, позволяет выяснить Житие Авраамия Смоленского 1-й половины XIII в., где рассказывается о Смоленском епископе Лазаре, который вынужден был оставить епископский стол «за многое обидение святых церквей, иже обидять и властели, отымающе чюжая бес правды»[54].

Эти немногочисленные и отрывочные сведения позволяют предположить, что в XIII в. русская церковная иерархия стремится пересмотреть традиционные отношения со светской властью, расценивая обычную практику светских патронов по отношению к церковному имуществу как «грабеж и насилие». Определенную параллель к действиям польских епископов XIII в., неоднократно возглавлявших выступления магнатов против своих князей, составляют некоторые действия епископов Галицкой земли середины XIII в. В известиях 1237 и 1241 гг. Ипатьевской летописи Галицкий епископ Артемий явно выступает как один из вождей боярства, враждебного князю Даниилу[55].

О развитии организационных структур Церкви позволяют судить правила Владимирского Собора 1274 г. и поучение священнику, сохранившееся в составе Софийской пергаменной кормчей 1280 г.[56] Оба памятника содержат данные, свидетельствующие об усилении контроля епископов за священниками в рамках прихода. Собранные на Собор иерархи установили специальную процедуру подготовки и поставления кандидатов в священники, включавшую, в частности, стажировку в «соборной» церкви[57]. В поучении указывалось, что священник может оставить свою церковь «разве великия ноуже и то по совету епископа своего» и что для перехода на другой приход («в чужой предел») нужно взять от епископа «грамоту»[58]. Очевидно, что проведение в жизнь этих норм означало бы существенное ограничение прав светских патронов и превращение епископа в реального руководителя церковной организации. В обоих источниках говорится о регулярном созыве собраний духовенства епархии «на исправление церковных вещей»[59].

О том, что ко 2-й половине XIII в. существовала не только программа укрепления власти епископов над приходским духовенством, но и был достигнут определенный прогресс в этом отношении, можно заключить из текста правил Владимирского Собора, запрещающих злоупотребления при взимании поборов с духовенства. Упоминается, в частности, «сборное» — «соборная куница», или куничное, — единственный побор с приходских священников в пользу епископа, который засвидетельствован достаточно ранними источниками на всей восточнославянской территории[60].

Для осуществления управления приходским духовенством (включавшим взимание упомянутого побора) иерархи нуждались в административных органах. Первым должен быть назван клирос — объединение священников кафедрального собора. Хотя первые упоминания о клиросе относятся уже ко 2-й половине XI в.[61], лишь с XIII в. он выступает как орган управления епархией. Правила Владимирского Собора устанавливали плату за поставление в пользу клирошан — «7 гривен от поповства и от дьяконства от обоего»[62]. Очевидно, такая сумма взималась в пользу членов клироса за подготовку кандидатов в священники. Это подтверждается не только поздними украинскими свидетельствами о существовании такого порядка[63], но и правилами Собора, обязывавшими кандидатов в

священники в течение определенного срока «конархисати» в «соборной» церкви.

В правилах Владимирского Собора и в ряде других текстов XIII в. имеются упоминания об институте владычных наместников[64]. В отличие от владычных тиунов — светских лиц, управлявших имениями епископов, владычные наместники были духовными лицами (в правилах говорится об их поставлении)[65] и принимали участие в управлении епархией. В современной редакции правил Владимирского Собора Синодальной редакции «Устава Владимира» о наместниках упоминается как о судьях[66]. Белорусско-украинские материалы XV–XVI вв. позволяют судить о характере этого института. Грамота митрополита Ионы его киевскому наместнику протодиакону Михаилу (февраль 1451 г.)[67] дает наиболее полное представление об обязанностях наместника. Ему поручалось прежде всего «оправдания вся церковная и суды, и дела духовныя управляти». В понятие «духовные дела», как видно из последующих разделов, входило освящение церкви, проверка пригодности кандидатов на поставление в священники и диаконы. Наместник должен был заботиться о церковных имуществе на территории его округа («села церковныя и наши митропольские строити»)[68]. Выполнение этих функций требовало объезда округа, в грамоте Сигизмунда I Гришке дьяку, назначенному наместником в Каменец (1516 г.) «*visitatio poporum*» (посещение попов) выступает как одна из главных его обязанностей[69]. В документах середины XVI в. упоминается обязанность собирать «церковную дань» с духовенства[70]. Все эти данные ясно показывают, что наместник выступал в роли заместителя владыки по управлению епархией, и в этом отношении его должность можно рассматривать как аналогичную должности архидиакона, описанной в ранних чешских и польских источниках.

В правилах Владимирского Собора как люди, принадлежавшие к церковному управлению, упоминаются также десятинники. Это были духовные лица, т. к. Собору запрещалось их поставление по мзде[71]. Никаких других данных о десятинниках для XIII — 1-й половины XIV в. в нашем распоряжении не имеется. Наиболее вероятным представляется предположение Е. Е. Голубинского, что десятинники были сборщиками в пользу Церкви княжеской десятины[72]. Во всяком случае какая-то десятина в пользу Церкви реально существовала еще во 2-й половине XIV в.[73]

В заключение важно отметить, что только начальный этап становления церковных структур у восточных славян аналогичен тем, которые формировались в странах Центральной Европы в конце XII — начале XIV в.

В дальнейшем, однако, процесс их развития либо прервался, либо пошел в другом направлении. При этом заметна большая разница между процессами, протекавшими в Западной и Северо-Восточной Руси, что делает необходимым их раздельное рассмотрение.

Государство и формирование аппарата управления духовенством и духовным сословием в Московской Руси

В XIV в. характер организационных структур и взаимоотношений Церкви со светской властью на Северо-Востоке Руси претерпевает существенные изменения. В составленном в самом конце XIV в. докончании митрополита Киприана с великим князем московским Василием Дмитриевичем[74] подробно описано положение десятильников: устанавливался порядок рассмотрения жалоб на их действия (§ 7), определялись размеры пошлин, которые мог получать десятичник, «на десятину насад» (§ 11). Десятина здесь обозначает какую-то территориальную единицу, а сами десятичники выступают как лица, которым принадлежит важное место в системе церковного управления.

Содержание реформы, связанной с институтом десятильников, было раскрыто еще в XIX в. в работе Н. Ф. Каптерева[75]. Новые материалы, введенные в научный оборот, лишь подтверждают и частично конкретизируют его выводы. Смысл реформы состоял в том, что десятичники стали теми представителями низшего звена церковного управления, на которых был возложен надзор за деятельностью приходского духовенства, взимание «церковных пошлин», суд первой инстанции по делам между «церковными людьми»[76]. Для развития церковных структур имело большое значение, что если владычные наместники, ставшие после проведенной реформы более высокой инстанцией управления, имелись лишь в центрах епархий и некоторых наиболее крупных городах, то административные округа десятильников — десятины — соответствовали территории отдельных уездов[77], а подчас и более мелких территориальных единиц[78]. Все это означало расширение церковного аппарата управления и усиление разностороннего контроля с его стороны за деятельностью приходского духовенства. Реформа не затрагивала прав патронов распоряжаться церковным имуществом и выбирать или смещать священника «своего храма», но такой священник теперь оказался в дисциплинарной зависимости от членов епископской администрации и должен был платить в пользу кафедры дань и другие пошлины. Как показывает более поздняя практика, открытие нового храма было уже невозможно без выдачи «благословенной» грамоты архиерея, а это сопровождалось установлением размеров пошлин в пользу епископа и принятием других обязательств[79]. Русские акты XV–XVI вв. содержат перечисление значительного количества разнообразных поборов, поступающих в пользу епископов помимо «сборной куницы»[80].

Таким образом, реформу церковного управления, связанную с реорганизацией института десятильников, можно сопоставить с созданием на территории чешских и польских епископств окружных архидиаконов, но изучение других аспектов реформы показывает, что речь может идти в основном о формально-организационном сходстве.

Архидиаконы в центральноевропейских странах были, как правило, членами капитула — главного органа церковного самоуправления епископии, избиравшего епископа и осуществлявшего совместно с ним управление епископством. Они назначались из тех кругов духовенства, которые активно вели борьбу за освобождение духовенства от власти светского государства. В отличие от них десятичники, как установил уже Каптерев, перестали быть духовными лицами (каковыми они являлись ко времени работы Владимирского Собора 1274 г.) и стали назначаться из числа светских вассалов церковных иерархов — детей боярских их «дворов»[81].

Если архидиаконы (а затем и другие духовные лица — чиновники церковного управления западославянских стран) вносили в практику управления новые принципы работы бюрократического аппарата, выработанные Римской курией, то светские вассалы русских церковных иерархов рассматривали десятичины как обыкновенные кормления, на которые они наезжали со своими тиунами и доводчиками. Даже кормы со священников взимались те же, что взимал волостель с черносошных крестьян — въезжое, петровский и великоденский[82]. Как и черные крестьяне, священники должны были строить для десятичников дворы. Ограничения, налагавшиеся на деятельность десятичников (например, требование не ночевать в одном приходе более одной ночи)[83], совпадают с тем, что требовалось соблюдать кормленщикам, управлявшим светским населением[84]. Стоявшие выше десятичников на иерархической лестнице владычные наместники также перестали быть духовными лицами и назначались из числа светских вассалов высшего уровня — митрополичьих бояр. Коллегия из таких бояр выступала подчас и как высшая судебная инстанция, решения которой затем утверждались иерархом[85].

Таким образом, созданный аппарат управления приходским духовенством оказался в руках людей, вообще не принадлежавших к духовному сословию и не заинтересованных в проведении политики, направленной на защиту особых интересов этого сословия и оформление его привилегированного статуса (такая политика даже прямо противоречила их интересам, так как привела бы к утрате ими соответствующих функций управления).

По-видимому, к этому времени относится и образование низших организационных структур в среде духовенства в виде института «поповских старост»[86]. Однако каких-либо административных прав эти старосты не имели и в ранних источниках упоминаются в связи с интересами церковного фиска[87]. По-видимому, такие объединения приходских священников ничем существенно не отличались от польских и чешских деканатов.

Светского аппарата управления духовными лицами не было не только в странах Центральной Европы и в соседних с Великим княжеством Московским украинско-белорусских землях, но, как отметил Николай (Ярушевич), и в Византии[88], являвшейся, казалось бы, для Москвы идеальной моделью в области создания церковных структур. Ненормальность такого положения с точки зрения норм канонического права

была ясна и для людей средневековья. Священник Георгий Скрипица в начале XVI в., критикуя епископов за различные непорядки в церковной жизни, писал: «...ни сами, ни священники избранными дозираете... како кто пасет церковь божию, дозираете церковь по царьскому чину земного царя, бояры и дворецкими, недельщиками и тиуны... а не достоянию небеснаго царя воинству»[89]. С созданием светского административного аппарата, вероятно, следует связывать отмеченный историками XIX в. упадок роли соборного клироса как органа управления епархией.

Как представляется, ключом для правильного понимания данной ситуации должно служить соображение, что проведение подобной реформы, существенно затрагивавшей права светских патронов сельских церквей, было возможно лишь при сильной поддержке центральной власти, которая и оказала ее, но лишь на определенных условиях. Когда на территории страны появилось много храмов, создание организации, которая могла бы осуществлять контроль и управление целым слоем общества, обслуживавшим эти храмы и их прихожан, стало объективной необходимостью и отвечало интересам светской власти. Но, содействуя созданию такой организации, власть стремилась обеспечить себе возможность контролировать деятельность новых административных органов. То обстоятельство, что чиновники церковного управления набирались из бояр и детей боярских дворов церковных иерархов, позволяло государственной власти влиять на формирование его состава. Установленная Стоглавым Собором (гл. 69) норма, согласно которой «без царева ведома» епископы не должны были назначать или смещать своих бояр и дворецких[90], соотносилась с более ранней практикой, когда, например, Василий Дмитриевич «дал в бояре» митрополиту Киприану некоторых из своих приближенных[91].

Еще более существенно другое обстоятельство: поскольку владычные наместники и десятильники были светскими лицами, они не принадлежали к числу «церковных людей», судить которых могли только епископы. Это давало возможность светской власти установить контроль за действиями наместников и десятильников. Не случайно dokonчание Киприана с Василием Дмитриевичем предусматривало, что действия «митрополича наместника» или десятильника могут быть обжалованы перед великим князем[92]. Перед носителем государственной власти открывались широкие возможности для вмешательства в отношения между светскими чиновниками иерархов и приходским духовенством, тем более что dokonчание фиксировало размеры «пошлин» в пользу десятильников, а великий князь становился гарантом соблюдения этих норм.

Dokonчание давало великому князю возможность вмешиваться во взаимоотношения между разными слоями духовенства. Так, в нем были установлены размеры пошлин, поступавших с приходского духовенства в пользу митрополита («а зборное митрополиту имати с церкви шесть алтын, а заезда три деньги»). Фиксация этой нормы в dokonчании да еще с уточнением «а больше того не надобе ничто»[93] превращала великого князя

в арбитра в спорах, связанных со взиманием церковной дани. Другой статьей dokonчания от уплаты «сборного» в пользу митрополита освобождались те «соборные» церкви, которые и ранее, при митрополитах Феогносте и Алексии, не платили этого налога[94]. Тем самым великий князь становился и гарантом соблюдения этих норм, и защитником интересов одной из наиболее влиятельных групп белого духовенства от притязаний иерархов.

Мы располагаем и показаниями ряда источников, касающимися роли государства как координатора отношений между разными частями духовного сословия в других сферах внутрицерковной жизни. К XVI в. утвердилось как некоторая общая норма, что доход от «венечных пошлин» (платы, взимаемой священником при совершении обряда венчания) в той или иной части поступал в пользу городского собора. В Русском государстве такое право предоставлялось и гарантировалось светской властью. Так, в 1504 г. совместной грамотой Ивана III и его соправителя Василия Софийскому собору в Новгороде было предоставлено право сбора этих пошлин на всей территории Новгорода и новгородских пятин с установлением их размеров[95]. Такими же актами светской власти было утверждено право на сбор «венечных» пошлин Успенского собора во Владимире на территории Владимирского посада[96] и Троицкого собора в Серпухове на территории Серпухова[97]. Особенно интересен пример с Нижним Новгородом, где по грамоте Василия III (подтверждавшей, по-видимому, более ранние пожалования) сбор «венечных» пошлин делился пополам между десятинниками митрополита и братией Спасского собора. Государственной властью братии предоставлялось право, в случае если «который поп венчает по десятинничю знамени без их знамени», налагать на непослушных денежные штрафы и даже «отсылати от церквей прочь»[98].

Княжеская власть не только определенным образом регулировала жизнь духовенства, но и влияла на иерархические отношения в их среде. Так, в 1479 г. при закладке церкви во имя святителя Иоанна Златоуста на Московском посаде, которая находилась под великокняжеским патронатом, Иван III «учини игумна у тоа церкви выше всех соборнов попов и игуменов града Москвы и загородских попов»[99]. Аналогичным образом рязанский князь Иван, распорядившись поставить в Рязани такую же церковь и наделить ее ругой, определил и место, которое должен занимать ее священник на службах в кафедральном соборе («под соборными направе златоуской священник станет, а под ним Николы Старого священник»)[100]. Таким образом, административные реформы, усилив власть иерархии над низшими слоями духовенства, не привели ни к обособлению духовного сословия от остального общества, ни к его консолидации на основе системы автономных учреждений, свободных от вмешательства светской власти.

Значительная часть «церковных людей», вовлеченная в сферу действия княжеского патроната, оставалась вообще за рамками происходивших изменений. Ограничив определенным образом права патронов (частных землевладельцев и общинных организаций разного типа), княжеская власть вовсе не собиралась урезать собственные права по отношению к храмам и

обителям, находившимся в сфере ее влияния. Более того, количество таких учреждений со временем увеличивалось. В судебном деле 1479 г. как находящиеся под великокняжеским патронатом упоминаются такие московские обители, как «Спас на Москве, да Пречистая на Симонове, да Никола на Угреше»[101], два последних монастыря были открыты во 2-й половине XIV в. Как возникали такие обители и оформлялся их статус, известно из грамоты Дмитрия Донского, который, определив, по его словам, что «игумен Афанасий поставил монастырь на моей земле», запретил въезд в монастырь митрополичьим десятинникам и их тиунам, а все претензии к преемнику Афанасия Савве должны были рассматриваться общим судом великого князя и митрополита[102].

Правда, в процессе борьбы за объединение русских земель подчас возникала такая ситуация, когда церковным иерархам удавалось установить свою юрисдикцию над отдельными обителями. Так, чтобы ослабить удельного белозерского князя Михаила Андреевича, Иван III содействовал переходу Кирилло-Белозерского монастыря под юрисдикцию Ростовского архиепископа Вассиана[103]. Чаше, однако, в подобных ситуациях происходила просто смена удельнокняжеского патроната на великокняжеский[104]. Но главное — великий князь решительно пресекал подобные действия иерархов, когда они затрагивали его интересы. Когда упоминавшийся выше Ростовский архиепископ Вассиан отобрал у устюжского собора две деревни, «великого князя данья», и стал посылать для суда над устюжскими попами своих десятинников, Иван III приказал устюжскому тиуну передать деревни собору, а от архиепископа потребовал выдать соборному причту «несудимую» грамоту, «чтобы протопопа и его товарищев и их причта... и крестьян их... не судили бы их ни в чем»[105].

Упомянутая несудимая грамота была документом, который оформлял особый статус той (весьма значительной) части духовенства, которая продолжала находиться под княжеским (к концу XV в. великокняжеским) патронатом. В общем виде роль таких документов неоднократно отмечалась исследователями XIX — начала XX в.[106] Такая грамота могла быть дана священникам одной или нескольких приходских церквей или братии монастыря. Примером грамот первого рода может служить грамота Василия III священникам приходских церквей села Присеки, принадлежащего Троице-Сергиеву монастырю,— княжеского вклада в эту обитель. Великий князь запретил десятинникам Бежецкого верха, их тиунам и доводчикам «всылать» к причту этих церквей и взимать с них пошлыны и кормы. Той же грамотой устанавливалась подсудность причта великому князю или его введенному боярину[107]. Тем самым священники и диаконы этих церквей практически оказывались за рамками церковной юрисдикции. Примером такого же пожалования обители может служить грамота Ивана III 1465 г. Сновидскому монастырю во Владимирском уезде. По этой грамоте владимирским наместникам митрополита и медушским десятинникам также запрещалось «всылать» и «въезжать» в монастырь и «судить» братию; устанавливалась подсудность игумена великому князю[108]. Эта грамота

представляет особый интерес, так как была дана одному из «домовых» монастырей Московской митрополии[109], который до этого явно не мог находиться под великокняжеским патронатом. Таким образом, великокняжеский патронат мог распространяться не только на вновь возникшие обители, но и на те церковные учреждения, которые ранее не находились в зависимости от великокняжеской власти.

Действительно, как показал С. М. Каштанов, в 1499–1500 гг. грамоты аналогичного содержания, отменявшие юрисдикцию архиепископа и уплату «пошлин» в пользу кафедры и запрещавшие десятинникам и другим «людям владычным» въезд в монастырские земли, были даны, например, ряду новгородских обителей, которые также ранее явно не могли находиться под патронатом великого князя[110].

Все это никак не могло способствовать оформлению и консолидации духовного сословия. Весомый вклад в этот процесс внесли решения Стоглавого Собора 1551 г.[111] Собор прежде всего сделал много для развития низовых структур в среде приходского духовенства. Было принято решение о повсеместном создании института «поповских старост» — должность, которую, предполагалось, будут занимать протопопы, в помощь им назначались «десяцкие» из числа простых священников (Стоглав. Гл. 6). Теперь именно на них возлагалось наблюдение за образом жизни духовенства и правильностью исполнения обрядов, в их обязанности (а не десятинников) входил сбор дани в пользу кафедры и различных церковных пошлин (главы 29, 34, 68 и 69).

Существенной реорганизации подверглась и вся судебная система Церкви. Значительный раздел в решениях Собора составил специальный трактат, в котором с использованием материалов новелл византийских императоров и канонов церковных Соборов доказывалось, что не подобает «князем, и бояром, и всяким мирским судиям священнического и иноческого чина на суд привлачати» (главы 53–66). Именно это положение определяло характер намеченных изменений, хотя было еще далеко до применения таких решений на практике. Единственной судебной инстанцией по всем делам, касавшимся игуменов и строителей монастырей, стал суд владыки (или назначенного им духовного лица) (гл. 68), который разбирал и дела, возбужденные против людей «духовного чина», за исключением дел о татьбе, душегубстве и разбое с поличным, подлежащих рассмотрению, как было определено, «градскими судьями по царскому закону». На практике Собор отступил и от этого решения. «Гражданские» дела приходского духовенства по-прежнему передавались на суд светских лиц — бояр и десятинников, нововведением было то, что в состав суда вместе с ними должны были войти «поповские старосты», получившие право обжаловать неправильные действия судьи. «Поповские старосты» должны были войти также в состав смешанного суда для разбора споров между духовными и светскими лицами (главы 67–68). Таким образом, хотя светский административный аппарат по управлению духовенством продолжал сохраняться, его компетенция была во многом ограничена, а судебная

деятельность поставлена под контроль представителей корпоративных организаций приходского духовенства. Наконец, важное значение в деле консолидации духовного сословия должна была иметь провозглашенная в 67-й главе Стоглава отмена несудимых грамот, теперь действия церковного административного аппарата распространялись на все духовенство страны.

Получило определенное отражение в Стоглаве и стремление церковной иерархии контролировать поставление и перемещение священников, ограничив права патронов. Такие попытки предпринимались еще до созыва Стоглавого Собора. Так, в грамоте Новгородского архиепископа Макария к псковскому духовенству 1528 г. указывалось, что кандидаты, присланные на «ставление», должны иметь грамоты от владычного наместника и старост псковских «соборов» «о его приходе и летех и которой церкви известно, а ставленник бы был грамоте горазд». Одновременно архиепископ предписывал своему наместнику «того беречь накрепко, чтоб без моего ведома от церквей игуменов и священников и диаконов не отсылали, а иных не поряживали»[112]. В 41-й главе Стоглава была также осуждена практика «уличан» в Новгороде, которые не желают принимать кандидатов, присланных епископом, «хотя грамоте горазд и чувствен».

Намеченная в Стоглаве программа реформ представляла собой важный шаг по пути консолидации духовного сословия и обеспечения его автономии, но даже в случае ее полного осуществления на практике положение Русской Церкви уступало бы положению, которого добилась Церковь в Польше и Чехии к рубежу XIII–XIV вв.

Эти реформы проводились в Московской Руси в то время, когда в обществе формировались сословия. Разбирая решения Стоглава, Н. Е. Носов справедливо отметил, что происходившие в XVI в. изменения были частью общего процесса перехода функций управления к сословным организациям дворянства, горожан и черносошных крестьян[113]. Не случайно в суде владычных бояр и десятильников вместе с поповскими старостами и десятскими священниками должны были участвовать «градские» и «земские» старосты — лица, стоявшие во главе соответствующих сословных структур светского общества. Поэтому проведенные в XVI в. меры по консолидации церковного сословия не могли стать образцом для консолидации других сословий русского общества.

Провозглашенные Стоглавом реформы были осуществлены неполно, особенно в той части, которая затрагивала интересы светской власти. Это убедительно показано С. М. Каштановым при разборе решений Стоглава относительно установления «святительского суда» над монастырской братией и приходским духовенством[114]. Правда, из царской канцелярии в начале 50-х гг. XVI в. вышло немало грамот и подтверждений на ранее выданных грамотах, предусматривавших подсудность настоятелей и братии монастырей (а в ряде случаев и сельского духовенства в их владениях) митрополиту и епископам. Грамоты с признанием за ними соответствующих прав получили от царя и епископы[115]. Вместе с тем ряд грамот, содержавших нормы о подсудности настоятеля великому князю или о его

подсудности иерарху лишь «в духовном деле», были подтверждены без всяких изменений. А самое главное — выдача жалованных грамот, ограничивавших юрисдикцию епископской власти, возобновилась еще при жизни митрополита Макария[116].

Против проведения реформы активно выступала часть духовенства. Так, после протеста братии новгородского Юрьева монастыря была отменена жалованная грамота, устанавливавшая подсудность братии Новгородскому архиепископу во всех делах, теперь он имел власть над ними лишь «в духовном деле». Но братия настаивала, чтобы и «в духовном деле» суд производился лишь «с ведома» великого князя[117].

Решения Стоглава (гл. 67) и рассылавшиеся на места инструкции исходили из того, что в случае возникновения споров в процессе проведения реформы именно царская власть будет выступать в качестве высшей апелляционной инстанции. Так, в наказе, составленном в декабре 1551 г., новоизбранным «поповским старостам» предоставлялось право жаловаться на десятинника владыке, а «не управит владыка, и священником о том писати ко мне, царю... и десятильнику владычню от меня, царя и великого князя, быти в великой опале»[118]. Так понимали новые установления и сами церковные иерархи. Недовольный определенными в 1551 г. размерами «подъезда» с псковского духовенства Новгородский архиепископ Пимен в 1555 г. апеллировал не к митрополиту и не к церковному Собору, а именно к царю, чтобы добиться благоприятного для себя решения[119]. Так же поступил в 1569 г. Рязанский епископ Сергей, вступивший в спор с Коломенским владыкой Иосифом из-за церковной принадлежности Данкова[120].

Таким образом, определенная консолидация духовенства, как сословия, создание и усложнение форм организации представителей этого сословия не сопровождались сколько-нибудь существенным ослаблением его зависимости от государственной власти.

Попытки реформ и кризис традиционных структур на Украине и в Белоруссии

Рассмотрение вопроса о развитии отношений между государственной властью и духовенством на территории Великого княжества Литовского и Польского королевства необходимо начать с выяснения, были ли здесь в XIV в. осуществлены реформы, подобные тем, что в Великом княжестве Московском. В правление митрополита Киприана и его преемника Фотия все восточнославянские земли объединяла одна митрополия. В грамотах удельных князей Мстиславля в XV в. и в некоторых документах начала XVI в. упоминаются десятинники, наделенные судебными функциями по отношению к приходскому духовенству[121]. Данные эти относятся только к территории Белоруссии и настолько немногочисленны, что, учитывая общее

количество касающихся Церкви актовых материалов XV — раннего XVI в., можно прийти к выводу, что этот институт в Великом княжестве Литовском не получил развития. Административная власть духовных иерархов осуществлялась традиционно, через владычных наместников, деятельность которых была малоэффективной не только из-за сохранения весьма широких прав за патронами, но и потому, что в управлении наместников оказывались слишком обширные территории[122].

Неразвитость административного аппарата в известной мере компенсировалась многообразием функций, которые осуществлял клирос как коллективный орган управления епархией[123]. Повышение его роли нашло выражение в изменении положения главы клироса — протопопа. В XVI в. протопоп все чаще занимал пост владычного наместника, так что к началу XVII в. термины «протопоп» и «наместник» становятся синонимами[124]. В XVI в. появляются соглашения, устанавливавшие распределение обязанностей по управлению епархией и различных церковных доходов между клиросом и епископом[125].

В обязанности клироса по-прежнему входила подготовка кандидатов в священники и диаконы и проверка их пригодности. Члены клироса участвовали вместе с епископом в поставлении священников и освящении церквей на территории диоцеза и делили с ним соответствующие доходы. Клирос постепенно приобретал черты административно-судебного органа управления епархией, осуществляя контроль за образом жизни священников, рассматривая дела о совершенных ими нарушениях и взимая в свою пользу часть судебных штрафов. Важной функцией клироса был надзор за сохранностью церковного имущества на территории епархии. Становилось правилом, что сделки, касавшиеся имущества кафедры, епископ должен был совершать лишь с согласия клироса. В ведение этого органа поступало имущество кафедры в случае смерти епископа и приходской церкви в случае болезни или смерти священника. Наконец, клирос вместе с епископом представлял епархию при сношениях с государственной администрацией, например подавал жалобы на поругание храмов и оскорбления священников.

При этом изменялся и характер клироса как организационной структуры. Из группы священников кафедрального собора он превратился в объединение священников приходских церквей главного города епархии. Священники совместно совершали службу в кафедральном соборе (распределив ее между собой по неделям) и делили доходы. Глава клироса — протопоп избирался членами этого объединения и лишь утверждался епископом[126].

Таким образом, клирос стал своего рода корпоративной организацией определенного слоя духовенства, а формирование клироса и приобретение им перечисленных выше функций стало важным шагом по пути формирования духовного сословия. Однако применительно к XV–XVI вв. это скорее тенденции в развитии данного института, чем его реальное место в церковной жизни. Изучение имущественных сделок архиереев, касавшихся владений их кафедр, показало, что еще и во 2-й половине XVI в. участие в

них клироса наблюдалось не во всех епархиях. Например, клирос Луцкой кафедры стал постоянно участвовать в совершении сделок лишь с 80-х гг. XVI в.[127] Епископы не склонны были признать за клиросом столь широкие права, стремясь сохранить в своих руках и сбор церковных доходов, и управление приходами, назначая своих заместителей не из числа клирошан, а из черного духовенства[128]. Соглашение архиепископа Львовского с клиросом, явившееся одним из главных источников при характеристике этого института, было составлено в условиях, когда Львовская кафедра была восстановлена после очень длительного перерыва, и поэтому эти условия нельзя считать типичными. В отличие от «капитулы» (этим термином клирос подчас и обозначается в документах XVI в.), своего аналога в латинском мире, клирос не имел никакого отношения к избранию епископов — назначал епископа на кафедру по-прежнему великий князь.

Уже из данных, приведенных в предшествующем разделе, видно, что в XV–XVI вв. великокняжеский патронат над церковными кафедрами и духовенством на территории господарских земель продолжал сохраняться в основном в традиционных формах. В частности, притязания клироса на заведование имуществом кафедры в период «седисваканции» формировались в борьбе с традиционным аналогичным правом великокняжеской администрации. Лишь в 1589 г. Сигизмунд III признал за клиросом такое право[129]. О взаимоотношениях причта «замковых» церквей с церковной иерархией можно судить по грамоте Сигизмунда III 1592 г. священникам «замковой» церкви св. Димитрия в Пинске. Единственной обязанностью церковного причта по отношению к епископу было участие в соборной службе в некоторые самые большие праздники, но и то «за ведомостью и за дозволением уряду замкового». В случае совершения священниками каких-либо проступков «в делах духовных» они должны были сообщать об этом представителю «уряда», который и рассматривал дело вместе с епископом[130]. Образным выражением такой ситуации могут служить слова, обращенные «замковыми» священниками Киева в середине XVI в. к митрополичьему заместителю: «Мы о тебе, вряднику, мало дбаем; есть мы подаванье замковое, волен над нами пан воевода и врядники его»[131]. Таким образом, здесь, как и в Московской Руси, часть духовенства, находившаяся под великокняжеским патронатом, и во 2-й половине XVI в. оставалась фактически за рамками формировавшегося духовного сословия.

Вместе с тем на положение «церковных людей» в обществе оказывали влияние и те изменения в характере патроната над духовенством, которые происходили на протяжении XV–XVI вв. и были связаны прежде всего с ростом частного феодального землевладения в Великом княжестве Литовском и на украинских землях Польши в этот период. Освобождение владений светских феодалов Великого княжества и Польши от уплаты основных государственных налогов привело к тому, что, стремясь преодолеть финансовые затруднения, монархия Ягеллонов была вынуждена отчуждать господарские земли светским феодалам. Вместе с землями отходило к частным владельцам и право патроната над находившимися на

этих землях церковными учреждениями[132]. Факты такого рода в XV–XVI вв. были столь многочисленны, что М. Ф. Владимирский-Буданов даже пришел к выводу, что сам институт частновладельческого патроната возник в результате королевских (великокняжеских) пожалований[133].

Церковная иерархия, стремясь утвердить свою юрисдикцию над приходскими храмами и монастырями, сталкивалась с интересами не только монарха и лиц, представлявших его власть на местах, но и со всем слоем феодалов-землевладельцев. Превращение приходского храма в часть феодальной сеньории, когда сеньоры готовы были смотреть на церковный причт как на одну из групп своих подданных, происходило в условиях начинавшегося закрепощения, что делало положение приходского священника особенно уязвимым. В этом плане заслуживает внимания история Михаила, священника церкви Покрова в имении волынского «земянина» Лаврентия Древинского[134]. Вступив в конфликт с «земянином», священник, «будучи себе человеком волным», «приказался» в имение княгини Збаражской и привез от нее «лист» к Древинскому, чтобы тот священника «добровольне зо всим з ыйменя своего выпустил». Несмотря на это, Древинский посадил священника Михаила в тюрьму и захватил его имущество. Новые патроны стремились не только присвоить себе всю полноту власти над духовенством в своих владениях, но и юрисдикцию в «справах духовных» (например, осуществление разводов и взимание за это пошлин), которые по традиции относились к ведению Церкви[135]. Аналогичным образом крупные феодалы вели себя, занимая административные посты старост и державцев господарских имений[136]. Их попытки были успешными, потому что православие в государствах Ягеллонов перестало быть государственной религией и православное духовенство не имело своего представительства в органах государственной власти.

На рубеже XV–XVI вв. церковные иерархи неоднократно пробовали изменить это положение. Последними годами XV в., по-видимому, следует датировать окончательное составление западнорусской редакции «Устава Ярослава» — «Свитка Ярославля», именно в это время представленного церковными иерархами на утверждение великокняжеской власти. Устав вводил правило взимать высокие денежные штрафы с тех «властелей», «князей» и бояр, которые попытались бы осуществлять своей властью разводы (ст. 4) или оказывать поддержку епископу, низложенному митрополитом. Особенной строгостью отмечалась санкция, которая должна применяться к тем, кто попытались бы «в каком либо деле» «заступовати» священника от епископа — главы его диоцеза. Помимо штрафа виновному угрожало «погубление ктитинства» (ст. 3)[137].

Важное добавление к указанным установлениям, составленное также, очевидно, по просьбе церковных иерархов, обнаруживается в тексте великокняжеских подтверждений «Свитка Ярославля» 1499 и 1502 гг., где в традиционное право светского патрона «подавать» священника для своей

церкви, великий князь вносит поправку, что патрон не имеет права удалить такого священника из церкви «без осмотра и воли митрополичьей»[138].

Поднятая здесь тема взаимоотношений священника и патрона получила дальнейшую разработку в решениях Виленского церковного Собора 1509 г. 8-е правило решений воспроизводило норму, зафиксированную в подтверждениях «Свитка Ярославля» с тем существенным уточнением, что если патрон самовольно выгонит священника, то новый священник для этой церкви не будет поставлен. 9-е правило устанавливало, что епископ имеет право сам поставить священника, если патрон («князь или боярин») в течение трех месяцев не представит кандидата на освободившееся место. Священнику, выбранному патроном для своего храма без благословения епископа, угрожала потеря сана[139].

Весь этот комплекс мер, не затрагивая вопроса о статусе находившегося под властью патронов церковного имущества и распределения доходов от него, был направлен на распространение хотя бы каких-то элементов власти епископа на духовенство, находившееся под властью патронов. В случае осуществления на практике всех этих мер был бы сделан важный шаг по пути консолидации всего православного духовенства на украинско-белорусских землях в единое сословие.

В работах православных историков Церкви XIX — начала XX в. традиционным было обвинение прежде всего правителей из династии Ягеллонов в расстройстве церковной жизни в этом регионе и отсутствии эффективной церковной организации, подчас за их поступками усматривали скрытую цель — способствовать упадку православной Церкви и торжеству католической. Неосновательность таких обвинений была убедительно показана польским исследователем истории православной Церкви К. Ходыницким[140].

Хотя Ягеллоны заботились об укреплении позиций католической Церкви, наделяя ее такими привилегиями, которых православная Церковь не имела, создание единой, эффективно действующей организации православного духовенства вполне отвечало их интересам. Такие реформы усиливали бы положение православных иерархов, которые всецело зависели от великого князя, и предложенные ими меры не предполагали ослабления этой зависимости. Решения Виленского Собора не предусматривали какого-либо ограничения прерогатив монарха в деле раздачи церковных бенефициев, в них допускалось лишь моральное увещание монарха в случае нарушения им соборных постановлений. Уже двукратное подтверждение «Свитка Ярославля» великим князем Александром говорит о том, что предложенные церковными иерархами меры были поддержаны великокняжеским правительством. Сохранилось решение великого князя Александра по делу о споре между Туровским епископом Вассианом и пинскими князьями Иваном Ярославичем и Федором Ивановичем. Великий князь запретил пинским князьям строить церкви и «подавать» в них священников «без воли и без благословения владычного», налагать на них наказания по собственной инициативе, препятствовать епископу или его

наместнику «протопопу» при объезде епархии. За нарушение этих запретов устанавливался штраф — «три тысячи коп литовских»[141]. В 1511 г. преемник Александра Сигизмунд I снова подтвердил нормы «Свитка Ярославля»[142]. Известен и ряд других актов этого правителя: от окружной грамоты 1508 г. мещанам городов до окружной грамоты 1533 г. «князьям и панам» Великого княжества[143] с запретом вмешиваться в церковную юрисдикцию и препятствовать осуществлению власти епископов над «церковными людьми». В некоторых из этих документов встречаем указание на назначение великим князем своих «дворян» то для осуществления суда вместе с владычным наместником[144], то для того, чтобы «ставить» непослушных попов, пользовавшихся опекой патронов, на суд владыки[145].

Таким образом, положение Церкви в Великом княжестве Литовском на рубеже XV–XVI вв. обнаруживает сходство с положением, существовавшим в Великом княжестве Московском ко времени проведения там реформ. Но если московским великим князьям удалось ограничить права патронов и создать эффективно действующий административный церковный аппарат, то меры, принятые великими князьями литовскими, желаемых результатов не дали. Грамоты подобного содержания продолжали рассылаться на места и в дальнейшем[146], что свидетельствует о малой эффективности принимавшихся мер, а в прошении, поданном Сигизмунду II в 1568 г. от имени православного духовенства митрополитом Ионой, снова на первом месте стояли жалобы на вмешательство светских людей в «справы духовные»[147].

Дело было не в недостатке доброго желания у правителей, а в реальном соотношении сил, когда с постепенным уменьшением господарского домена уменьшалась и руководящая роль монархии в обществе, ее способность проводить реформы, противоречившие интересам крупных феодалов. Некоторые просвещенные представители этого слоя (как, например, князь К. И. Острожский) были готовы сотрудничать с церковной иерархией в деле укрепления дисциплины и повышения нравственности духовенства, но на основе добровольной договоренности, а не ценой отказа от какой-либо части своих патронатных прав.

Практика раздачи церковных бенефициев Ягеллонами всегда вызывала острую критику историков православной Церкви и находилась в явном противоречии с их попытками создать подчиненную себе эффективную церковную организацию. Дело было даже не столько в осужденной еще правилами Виленского Собора 1509 г. практике т. н. экспектатив, т. е. раздачи церковных бенефициев еще при жизни занимавших их лиц[148]. Раздача «хлеба духовного» все более использовалась как форма вознаграждения светских людей, часто стоявших достаточно далеко от духовного сословия или даже просто принадлежавших к другому исповеданию. Так, известно, что экспектатива на Владимирское епископство была дана католику С. Жолкевскому, отцу знаменитого гетмана[149]. В том же городе монастырь св. Спаса был отдан королем одному из своих дворян и его сыновьям. Передавая все права управления монастырем этой семье,

король разрешил ее членам не принимать духовного сана, а владимирский староста должен был следить за тем, чтобы Владимирский епископ не предъявлял к ним такого требования[150]. Это было крайним проявлением той практики, которая в правление Сигизмунда II Августа стала столь распространенной, что в 1565 г. шляхта Великого княжества обратилась к королю с просьбой раздавать церковные бенефиции лишь пригодным для этого ученым людям[151], а в 1568 г. и митрополит от имени православного духовенства просил, чтобы церковные достоинства не давали светским людям[152].

Сигизмунд II был достаточно опытным политиком, чтобы понимать, что для эффективной деятельности подчиненной ему церковной организации не следует раздавать церковные учреждения дворянам. Однако он оказывался в ситуации, не дававшей ему выбора. Из-за увеличения податных привилегий светских феодалов состояние государственных финансов было постоянно напряженным. Когда началась Ливонская война, оно и вовсе стало критическим. Задача извлечения средств любой ценой выдвинулась на первый план. Уже составители правил Виленского Собора 1509 г., осуждая предоставление экспектатив, отмечали, что они давались за деньги[153]. В описанных выше условиях раздача «хлеба духовного» должна была стать прежде всего средством получения доходов и погашения претензий (пожалование бенефиция могло заменить жалованье), а остальное по сравнению с этим не имело значения.

Таким образом, монарх оказался не в состоянии использовать свои права патроната для организации эффективного, соответствующего интересам государства управления православной Церковью. Кризис института государственного патроната над Церковью как реликта раннефеодальной системы был неизбежен в условиях социальных сдвигов, приведших к созданию сословной монархии, где имел место раздел власти между монархом и общегосударственной организацией светских феодалов.

Отдельные церковные учреждения или их объединения испытывали последствия не только кризиса государственного патроната, но и попытки разных общественных сил поставить их под свой контроль.

Для взаимоотношений Церкви и общества на рубеже XV–XVI вв. можно считать характерным, что в грамоте великого князя Александра Киевской митрополии 1499 г. в качестве лиц, вмешивавшихся в «церковные sprawy», фигурируют наряду с князьями, панами и державцами «войтове, бурмистрове и радцы» городов, приобретших самоуправление на магдебургском праве¹⁵⁴. Приобретение городской общиной самоуправления с освобождением от власти наместнической администрации служило предпосылкой для последующих попыток этой общины поставить под свой контроль находящиеся на ее территории храмы. Сложность с правовой точки зрения заключалась в том, что эти храмы находились под великокняжеским патронатом, и это положение формально не отменялось¹⁵⁵. Подборка документов, касающаяся столицы Великого княжества — города Вильно, позволяет судить, какие изменения происходили во взаимоотношениях

городской общины и городских церквей. Начальный этап взаимоотношений зафиксирован в грамоте митрополита Иосифа виленским мещанам 1511 г.¹⁵⁶ Из нее видно, что уже при его предшественнике Макарии (убит в 1497 г.) виленские мещане пытались описывать церковное имущество после смерти священника, позднее имели место и факты поставления отдельных священников по просьбе мещан и случаи, когда именно городские власти вручали им церковные ключи. По соглашению, достигнутому с митрополитом, за городской общиной было признано право представлять митрополиту своих кандидатов на приходы, приносить ему жалобы на неподобающее поведение священника, представители общины получили возможность участвовать в описи имущества церквей вместе с митрополичьим наместником.

В 1542 г. митрополит Макарий передал мещанам свое право «подаванья» в виленских церквах. Это решение было отменено господарем как заключенное без его ведома^[157]. Вскоре, однако, Сигизмунд I грамотой предоставил виленскому магистрату право избирать священников вместе с протопопом и двумя попами (членами клироса), а обязанности митрополита ограничивались их поставлением^[158]. К 60-м гг. XVI в. виленский магистрат стал полным хозяином церковных бенефициев на подвластной ему территории. Наиболее красноречивым свидетельством может служить прошение попа Леонтия (1566 г.), обращенное к городским советникам, его «хлебом духовным... з ласки своей панское даровати»^[159]. В те же годы митрополит Сильвестр в ответ на жалобы виленских мещан на городских священников, заложивших для своих нужд церковное имущество, нашел нужным разъяснить, что за действия этих священников кафедра не может нести ответственности, так как «ваши милости рачите попов обирати, а не мы»^[160].

Дворянские объединения также пытались утвердить свой патронат над церковными объектами, находившимися под патронатом великокняжеской власти. Великокняжеская власть была вынуждена пойти на уступки таким требованиям уже в первые десятилетия XVI в. В 1511 г. «князьям, паном и земяном» Волынской земли было предоставлено право предлагать своего кандидата на пост архимандрита Жидичинского монастыря^[161], а в 1522 г. аналогичное право было предоставлено феодалам Киевской земли в отношении Киево-Печерского монастыря. «А мы на жаданье их маем тому тую архимандритию дати, кого они оберут», — указывалось в грамоте^[162]. Позднее, однако, господарь назначал архимандритов в оба монастыря без всяких рекомендаций местных феодалов^[163].

С середины XVI в. отдельные группы шляхты и дворянское сословие в целом стали выражать свое отношение к порядкам в православной Церкви и формулировать свои требования на сеймах. Уже в 1551 г. шляхетские послы просили «абы кожъдая парьсона стану духовъного так Римского як и Греческого закону двох або трех костелов, то есть хлебов духовных, не держали»^[164], выражая тем самым явное недоверие существующей практике раздачи бенефициев. Не ограничиваясь этим, организации шляхты

пытались и прямо вмешаться в управление центрами церковной власти и в раздачу бенефициев. Так, в 1559 г., уступая требованиям полоцкой шляхты, великий князь согласился на то, чтобы двое полоцких бояр стали «опекунами» дома св. Софии и должны были следить за сохранностью церковного имущества[165]. Еще ранее, в 1558 г., в акте номинации Глеба Корсака на Полоцкое архиепископство было отмечено, что он выбран «за жаданьем воеводы... и панов бояр земли полоцкое»[166]. То же повторилось при номинации в 1562 г. Арсения Шишки[167]. Примеру полочан пыталась последовать волынская шляхта, потребовавшая в январе 1566 г. «давать» епископские кафедры во Владимире и Луцке и архимандрию в Жидичине лишь тем, о которых будет «все поспольство земли Волынское писати и чолом его королевской милости бити»[168]. Это требование было отклонено Сигизмундом II.

Показательные примеры активности шляхты дает история возвышения последнего доуниатского митрополита Михаила Рагозы. Попытка преемника Сигизмунда II Стефана Батория отдать монастырь Вознесения Христова в Минске шляхтичу-католику С. Достоевскому столкнулась с сопротивлением минского каштеляна Яна Глебовича и шляхты Минского повета, настоявших на передаче монастыря православному «землянину» того же повета Михаилу Рагозе[169]. Когда в 1589 г. Рагоза стал Киевским митрополитом, главой православной Церкви в Речи Посполитой, в акте номинации было отмечено, что православные «панове рада и рыцарство» Великого княжества Литовского, «обравши» на этот пост Рагозу и «подавши» его королю, просили о его утверждении[170]. Таким образом, замещение главного из церковных бенефициев в Великом княжестве Литовском к концу XVI в. оказалось в зависимости от решения объединения местных феодалов.

Все эти изменения были отражением в сфере отношений с Церковью процесса формирования сословий на украинско-белорусских землях, сопровождавшегося переходом ряда функций управления к сословным организациям.

Светские сословия складывались здесь в формах, близких к центрально-европейским (самоуправляющиеся города на «немецком» праве, дворянские организации с органами представительства в центре и на местах), но не произошло быстрого объединения «духовных людей» в единое сословие с автономными институтами и организацией. Попытки сословий подчинить себе церковные учреждения, характерные для этапа существования уже сложившегося сословного общества, предприняты были в Восточной Европе не после, а до образования духовного сословия.

Сопоставляя между собой оба варианта общественного развития на территории Восточной Европы — в Московской Руси и Великом княжестве Литовском, можно прийти к выводу, что формирование церковного сословия не стало моделью для развития других сословий. Напротив, процесс формирования церковного сословия оказался здесь (как показывают прежде всего источники, содержащие сведения о территории Великого княжества)

более медленным по сравнению с другими частями общества, а система возникших в раннефеодальный период институтов — особенно прочной.

Тем самым общество Восточной Европы не получило на ранних этапах формирования сословий тех импульсов развития, какие дали центральноевропейскому обществу XIII в. церковные реформы, тем более что государства этого региона находились за пределами той церковной организации, в рамках которой эти реформы происходили.

Примечания

[1] Об этих сторонах положения Польской и Чешской Церквей в раннесредневековом обществе см.: *Abraham W. Organizacja...; Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 21–30, 249–253; Hrubэ F. Chrkevni zshizeni... // Ibid. 1916. S. 27–34, 40–51, 283–286, 385–399.*

[2] См. рассказ польского хрониста Винцента Кадлубка: МРН. Т. 2. Кс. 4. 2 i n.

[3] В Чехии право свободной элекции епископов было признано Пржемыслом I в грамоте 1206 г. оломоуцкому капитулу (*Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 254–256*); в Польше первые выборы епископа капитулом состоялись в Кракове в 1208 г. (*Abraham W. Pierwszy sprг... // Rozprawy Akademii Umiejektnosci. 1895. Ser. 2. T. 7 (32). S. 300, 304, 314–315*).

[4] *Vetulani A. Statuty synodalne Henryka Kietlicza. Krakyw, 1938. S. 12.* Позднее известно о наложении санкций на лиц, нарушивших это постановление (*Abraham W. Privilegium fori duchowiecstwa w ustawodawstwie koъcioia polskiego w wieku XIII. Lwyw, 1936. S. 3 (Collectanea theologica; T. 17).*

[5] *Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 261.*

[6] Епископ сообщал, что князь в случае их неявки в суд налагал арест на имущество духовных лиц (*Abraham W. Privilegium fori duchowiecstwa... // Collectanea theologica. T. 17. S. 3*).

[7] *Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 263–264.*

[8] *Ibid. S. 386 i n.; Abraham W. Privilegium fori duchowiecstwa... S. 8 i n.*

[9] Решения Серадзских синодов 1233 и 1262 гг. запрещали вызывать клириков в светский суд (*Antiquissimae constitutiones synodales... S. 6, 52*), а статут кардинала Гвидо 1266 г. устанавливал санкции для светского лица, которое вызвало бы клирика в светский суд (*Ibid. S. 65*).

[10] Подробнее см.: *Abraham W. Privilegium fori duchowiecstwa... // Collectanea theologica. T. 17. S. 6 i n.; Historia Ыlnэska od najdawniejszych czasow do roku 1400 / Opr. T. Silnicki. Krakyw, 1939. T. 2. Ир. 1. S. 271.*

[11] *Krofta K. Kurie... // Ieskэ iasopis historickэ. 1904. S. 386.*

[12] *Ibid. S. 261.*

[13] CDB. T. 2. N 209, 212.

- [14] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 269 i n.*
- [15] *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Praha, 1882. T. 2. N 845.*
- [16] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 273.*
- [17] *Fiala Z. Sprбva a postavenн cirkve v Иechбch od роиатку XIII do poloviny XIV stoletн // Sbornik historickэ. Praha, 1955. T. 3. S. 73.*
- [18] *FRB. 1884. T. 4. P. 367.*
- [19] *Fiala Z. Sprбva... // Sbornik historickэ. T. 3. S. 86–87.*
- [20] *Abraham W. Pocz№tki prawa... S. 43.*
- [21] *Antiquissimae constitutiones synodales... S. 32–33.*
- [22] *Ibid. S. 107 i n.*
- [23] *Abraham W. O powstaniu dziesikciny swobodnej... // Biblioteka warszawska. 1891. N 4. S. 172 i n.*
- [24] *Umicski H. Henryk arcybiskup gniezniecki zwany Kietliczem (1199–1219). Lublin, 1926. S. 46–49.*
- [25] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 261–263.*
- [26] *Ibid. S. 375–377; Fiala Z. Sprбva... // Sbornik historickэ. T. 3. S. 68–69.*
- [27] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 382.*
- [28] *Ibid. S. 273.*
- [29] *Ibid. S. 383.*
- [30] *Historia Ёл№ska. T. 2. Z. 1. S. 339–340.*
- [31] *Abraham W. Pierwszy spyr... // Rozprawy Akademii Umiejќtnoћci. 1895. Ser. 2. T. 7 (32). S. 287, 289, 293, 310–311. Впрочем, еще в 40-х гг. XIII в. синод в Ленчице запрещал правителям и магнатам захватывать «res episcopales» в период седисваканции (Antiquissimae constitutiones synodales... S. 10).*
- [32] *Hrubэ F. Cнркеvнн зшizenн... // Иескэ иасопис historickэ. 1916. S. 283–294, 394. В Польше такую практику «occasione juris patronatus» запрещал статут 1279 г. (Antiquissimae constitutiones synodales... S. 107).*
- [33] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 267; Abraham W. Pocz№tki prawa... S. 43 i n.*
- [34] *Примером может служить имевший место в 1238 г. спор комеса Здислава с цистерцианским монастырем (Abraham W. Pocz№tki prawa... S. 50).*
- [35] *Krofta K. Kurie... // Иескэ иасопис historickэ. 1904. S. 374.*
- [36] *Antiquissimae constitutiones synodales... S. 107.*
- [37] *Fiala Z. Sprбva... // Sbornik historickэ. T. 3. S. 79–80; Abraham W. Pocz№tki prawa... S. 47–48.*
- [38] *Silnicki T. Organizacja archidiaconatu w Polsce. Lwyw, 1927; Hrubэ F. Cнркеvнн зшizenн... // Иескэ иасопис historickэ. 1916. S. 262–275; Fiala Z. Sprбva... // Sbornik historickэ. T. 3. S. 74–76. Первые сведения об окружных архидиаконах в Чехии относятся к 70-м гг. XII в. К 20-м гг. XIII в. сложилось деление Чехии на 10 архидиаконатов, в начале XIII в. в источниках появляются названия окружных архидиаконатов в Моравии. В Польше первые архидиаконы округов начинают упоминаться в источниках с конца*

XII в. (1198 г.).

[39] *Fiala Z. Správa... // Sbornik historický. T. 3. S. 69, 76–77; Historia HlNska. T. 2. Z. 1. S. 327–328, 331.*

[40] *Antiquissimae constitutiones synodales... S. 27.*

[41] *Ibid. S. 65.*

[42] Подробнее см.: *Vetulani A. PoczNtki oficjalatu biskupiego w Polsce // Nova Polonia Sacra. Krakw, 1934. T. 3; Kbnukova B. K roiatkNm prašskNho oficialbtu // Sbornik pNispevkN k dNjinam mesta Prahy. D. V. Praha, 1932.*

[43] *Vetulani A. Statuty synodalne Henryka Kietlicza. S. 12.*

[44] В 1279 г. такой синод созвал, например, вроцлавский епископ Томаш II (*Historia HlNska. T. 2. Z. 1. S. 179*).

[45] *Fiala Z. Správa... // Sbornik historický. T. 3. S. 177.*

[46] *Vetulani A. Przenikanie zasad powszechnego prawa kanonicznego i prawa rzymskiego do piastowskiej Polski // idem. Z badac nad kulturN prawniczN w Polsce piastowskiej. Wroclaw etc., 1976. S. 95–128.*

[47] См., например, историю становления такого института в Польше XIV — начале XV в.: *Soityszewski S. Geneza instytucji witrykusyw w polskim ustawodawstwie koNcielnym // Prawo kanoniczne. 1959. N 2. S. 341–357; idem. Powoiywanie witrykusyw w polskim ustawodawstwie synodalnym // Prawo kanoniczne. 1959. N 2. S. 425–438.*

[48] ДКУ. С. 144; *Щанов Я. Н. Государство и Церковь... С. 99–101. И эти новшества все же не дали Русской Церкви прав, аналогичных «privilegium fori». Древнерусские иерархи могли рассматривать лишь споры между «церковными людьми», а спор между «церковным» и светским человеком подлежал рассмотрению смешанного («вопчего») суда. См.: Николай (Ярушевич). Церковный суд в России до издания Соборного уложения Алексея Михайловича. Пг., 1917. С. 229 и сл.*

[49] РИБ. Т. 6. Ч. 1. N 5.

[50] *Щанов Я. Н. Государство и Церковь... Прил. I. С. 203.*

[51] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349; Т. 2. Стб. 493.

[52] Там же. Стб. 355; Т. 2. Стб. 552–554.

[53] Там же. Стб. 439.

[54] Памятники литературы Древней Руси: XIII в. М., 1981. С. 82.

[55] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 777–779, 793. Показательно, что в течение какого-то времени Даниил был вынужден мириться и с пребыванием в Галиче Артемия, и с пребыванием враждебного ему епископа на Владимирской кафедре (*Щанов Я. Н. Государство и Церковь... С. 52–53*).

[56] РИБ. Т. 6. Ч. 1. N 6–7.

[57] Там же. N 6. Стб. 92.

[58] Там же. N 7. Стб. 108.

[59] Там же. N 6. Стб. 92. N 7. Стб. 108.

[60] Для Северо-Восточной Руси см. сведения об уплате «сборного» в пользу митрополичьей кафедры в «Повести о Митяе» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Пг., 1922[2]. Стб. 126), в докончании Василия Дмитриевича с Киприаном (АСЭИ. Т. 3. N 6. С. 19); для Северо-Западной Руси — в грамоте Витовта монастырю

- Рождества Богородицы в Троках (Собрание древних грамот городов. Ч. 2. № 55: «...а игумен збожных (!) куниц не маеть здавати»); для Юго-Западной Руси — в документах 1459 г. относительно прав митрополита взимать «куницы с попов ... издавна» (*marduribus de poponis... ab antiquo.*— *Akta grodzkie i ziemskie z czasow Rzeczypospolitej polskiej z Archiwum tzw. bernardyckiego we Lwowie.* Lwyw, 1878. Т. 7. N 51 (далее: AGZ)).
- [61] Подобный анализ ранних данных о клиросе см.: *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 126 и сл.
- [62] РИБ. Т. 6. Ч. 1. № 6. Стб. 92.
- [63] См.: *Лотоцький О.* Соборні клироси на Україні та Білої Руси в XV–XVI вв. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1896. Т. 9. С. 16.
- [64] Подробнее об этом см.: *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 70–71.
- [65] РИБ. Т. 6. Ч. 1. № 6. Стб. 92.
- [66] «И своим тиуном приказываю церковного суда не обидети, ни судити без владычня наместника» (ДКУ. С. 23). См. также: *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь... С. 71.
- [67] Русский феодальный архив. XIV — 1-й трети XVI в. М., 1986. Т. 1. № 44 (далее: РФА).
- [68] См. и жалобу киевского наместника Мануила князю Семену Олельковичу на захват церковных земель (1470 г.): Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. Т. 1. № 1.
- [69] Архив ЮЗР. Т. 10. Ч. 1. № 5. В одном из актов середины XVI в. прямо упоминаются «объезды наши епископские и наместничьи» (АВАК. Т. 33. № 53).
- [70] См.: АЮЗР. Т. 1. № 238 (60-е гг. XVI в.).
- [71] РИБ. Т. 6. Ч. 1. № 6. Стб. 92–93.
- [72] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1880. Т. 1. 1-я пол. С. 390–393.
- [73] См. в послании митрополита Киприана 1378 г.: «Новый городок Литовский давно отпал, и яз его оправил, и десятину доспел к митрополии же и села» (РИБ. Т. 6. Ч. 1. № 20. Стб. 182–183).
- [74] АСЭИ. Т. 3. № 6.
- [75] *Каптерев Н.* Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1879.
- [76] Там же. С. 115 и сл. Исследователь, правда, полагал, что в момент составления докончания десятинники еще не имели судебно-административных функций (С. 116), но как лица, уже определенно обладающие такими функциями, «митрополичьи десятильници» выступают уже в грамоте Димитрия Донского (АСЭИ. Т. 2. № 340).
- [77] «Переяславская десятина» (АФЗиХ. Ч. 1. № 136), «Владимирская десятина» (Там же. № 189), «Звенигородская» и «Волоцкая» десятины (Там же. Ч. 2. № 359).
- [78] Так, в грамоте 90-х гг. XV в. (АФЗиХ. Т. 1. № 190) фигурируют «наместники мои (т. е. митрополичьи.— *Б. Ф.*) володимерские и десятинницы медушские», т. е. десятинники, округом которых был

- Медушский стан Владимирского уезда. В грамоте 1512 г. упоминается «Сурожская десятина» (АФЗиХ. Ч. 2. № 56), соответствовавшая, очевидно, Сурожскому стану Московского уезда.
- [79] Юшков С. В. Очерки... С. 15–16.
- [80] О повинностях, взимаемых в XV–XVI вв. с приходского духовенства, см.: Назаров В. Д. Полюдь и система кормлений: Первый опыт классификации нетрадиционных актов источников // Общее и особенное в развитии феодализма в России и Молдавии. М., 1988.
- [81] Лишь в 60–70-х гг. XVII в. была признана недопустимой практика управления приходским духовенством через светских лиц (Каптерев Н. Светские архиерейские чиновники. С. 129).
- [82] Ср. сведения о кормах десятинникам в dokonчании Василия Дмитриевича с Киприаном (АСЭИ. Т. 3. № 6, § 11) и сведения о кормах в пользу волостелей на «черных» землях в грамотах середины XV в. (Там же. Т. 1. № 260–261).
- [83] Каптерев Н. Светские архиерейские чиновники. С. 135.
- [84] В Белозерской уставной грамоте 1488 г. о доводчике белозерского наместника говорится, что там, где он «обедает, туто ему не ночевати» (АСЭИ. Т. 3. № 22. С. 38).
- [85] Каптерев Н. Светские архиерейские чиновники. С. 70 и сл.; Николай (Ярушевич). Церковный суд... С. 324 и сл.; Веселовский С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. С. 419, 422–423, 426–427.
- [86] Наиболее ранним документом, содержащим упоминание о «поповских старостах», является грамота митрополита Ионы 1449 г. (АФЗиХ. Ч. 1. № 135).
- [87] Освобождение от обязанности «к старосте поповскому с тяглыми попы тянути».
- [88] Николай (Ярушевич). Церковный суд... С. 312.
- [89] РФА. 1987. Т. 3. С. 667. Прил. № 26.
- [90] Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. С. 347.
- [91] Веселовский С. Б. Феодальное землевладение... С. 418–419.
- [92] АСЭИ. Т. 3. № 6, § 7.
- [93] Там же. Т. 3. № 6, § 11.
- [94] Там же. § 12.
- [95] Чтения ОИДР. 1866. Кн. 3. Смесь. С. 5 и сл. Лишь спустя почти полвека эти нормы были подтверждены решениями Стоглавого Собора.
- [96] Сборник Муханова. № 319.
- [97] Чтения ОИДР. Кн. 2. Смесь. С. 4.
- [98] Грамота Василия III восстанавливается на основании грамоты Ивана IV Спасскому собору от 4 августа 1575 г. (ГИМ ОР. Синодальное собрание. № 998) и жалованной грамоты Василия Шуйского от 3 августа 1606 г. тому же собору (Там же. № 1005).
- [99] ПСРЛ. 1949. Т. 25. С. 323.
- [100] Морозов Б. Н. Грамоты XIV–XVI вв. из копийной книги Рязанского архиерейского дома // Археографический ежегодник за 1987 г. С. 302.

- [101] АСЭИ. Т. 2. № 315. С. 280.
- [102] Там же. Т. 2. № 340.
- [103] Подробнее см.: *Алексеев Ю. Г.* Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989. С. 6 и сл.
- [104] Ряд примеров такого рода привел в посланиях Иосиф Волоцкий, и его противники не оспаривали их правильность (см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 201, 209). Но даже такая смена патрона не вызывала сочувствия не только в обществе, но и у некоторых церковных иерархов. Так обстояло дело с переходом Иосифова Волоцкого монастыря под великокняжескую власть из-под власти удельного князя Федора Борисовича. Хотя никто не оспаривал факт «насилий» князя по отношению к монастырской братии, поступок игумена Иосифа встретил отрицательное отношение и со стороны Новгородского архиепископа Серапиона, в епархию которого монастырь входил. Один из приверженцев архиепископа цитирует его слова по адресу игумена: «Не достоин ти с князем Федором свариться и силою жити на его отчине» (Послания Иосифа Волоцкого. Прил. С. 344).
- [105] АСЭИ. Т. 3. № 281.
- [106] См. наиболее обстоятельно в исследовании Николая (Ярушевича) «Церковный суд...», гл. 6.
- [107] АСЭИ. Т. 1. № 76.
- [108] АФЗиХ. Ч. 1. № 193.
- [109] Об этих монастырях см.: *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение... Ч. 2. Гл. 7.
- [110] *Каиштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI в. М., 1967. С. 124–125, 131–132, 170–172.
- [111] Подробную характеристику соответствующих решений см.: *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники в Древней Руси.
- [112] *Евгений (Болховитинов), митр.* История княжества псковского. Киев, 1831. Ч. 2. С. 84.
- [113] *Носов Н. Е.* Становление сословно-представительных учреждений... С. 76 и сл.
- [114] *Каиштанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 130 и сл.
- [115] См. жалованную грамоту 1554/55 г. Ростовскому архиепископу Никандру, которая, конечно, не была исключением: Сборник Археологического института. Кн. 4. С. 102 и сл.
- [116] *Каиштанов С. М.* Финансы... С. 161.
- [117] Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846. Т. 1. № 46.
- [118] АИ. 1841. Т. 1. № 231.
- [119] Древняя российская вивлиофика. М., 1790. Ч. 15. С. 16 и сл.
- [120] *Морозов В. Н.* Грамоты. С. 307–308.
- [121] АЗР. Т. 1. № 43, 82, 177; Т. 2. № 77, 78. В одном из этих документов, в грамоте 1512 г., в качестве десятичника выступает именно светское лицо — дворянин великого князя. Наиболее позднее упоминание десятичников см. в документе 1568 г.: Там же. Т. 3. № 46.
- [122] См. письмо киевского протопопа Матербожского митрополиту

- Сильвестру (1556–1568) о трудностях, с которыми он столкнулся, попытавшись выехать из Киева на Подолье для того, чтобы «рядностей церковных огледати и... пенези куничные выбирать»: АЮЗР. Т. 1. № 238.
- [123] Специальное исследование этого института см.: *Лотоцький О.* Соборні крилоси на Україні та Білої Руси в XV–XVI вв. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1896. Т. 9.
- [124] Здесь и далее в изложении используются материалы исследования О. Лотоцкого.
- [125] Как наиболее показательный пример приводится обычно соглашение Львовско-го архиепископа Макария с клиросом от 15 октября 1539 г. (АЮЗР. Т. 1. № 103).
- [126] В отмеченном выше соглашении Львовского архиепископа с клиросом указано: «А наместника не маєт владыка выбирать, едно крылошане, обравши, мають поведити владыце, а владыка его благословити маєт».
- [127] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 146 и сл. И позднее представление о том, что епископ один не может совершать сделок с церковной землей, вызывало возражения у некоторых современников, утверждавших, что «владыке и духовенство закону русского... капитулы... яко духовенство рымское релєи не мають и порядку такового мети не могут» (Там же. 1883. Ч. 1. Т. 6. № 42 (1591 г.)).
- [128] О конфликтах на этой почве см. грамоту великого князя Александра виленским священникам 1498 г. (АЗР. Т. 1. № 152), грамоту виленских священников митрополиту Иосифу 1511 г. (Археографический сборник. Т. 6. № 6).
- [129] АЗР. Т. 4. № 14. С. 16.
- [130] Там же. № 37.
- [131] АЮЗР. Т. 1. № 138.
- [132] О патронате над церковным учреждением в определенном владении как одним из атрибутов собственности на него см.: *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Т. 5. Ч. 2. С. 483–484.
- [133] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 90 и сл.
- [134] АЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 49.
- [135] См., например, в грамоте Сигизмунда I княгине Елене Слуцкой о том, что ее наместники не только «попов судят и в казнь замковую сажают», но и «мужов с женами отпускают и распусты берут» (АЗР. Т. 2. № 230).
- [136] Как отметил М. С. Грушевский, в целом ряде люстраций «королевщин» XVI в. плата за «распусты» фигурирует как постоянная статья доходов старост (*Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Т. 5. Ч. 2. С. 473).
- [137] См.: ДКУ. С. 137–138.
- [138] Там же. С. 188–189, 193.
- [139] РИБ. Т. 4. С. 14.
- [140] *Chodyncki K.* Коњсіуі prawosiawny... S. 150 i n.
- [141] АЗР. Т. 2. № 109 (в тексте подтверждения Сигизмунда I 1522 г.).
- [142] Там же. № 65.

- [143] Там же. № 51; Археографический сборник. Т. 6. № 10.
- [144] АЗР. Т. 2. № 77.
- [145] Археографический сборник. Т. 6. № 10.
- [146] См., например, грамоту Сигизмунда I княгине Елене Слуцкой 1544 г. и грамоту Сигизмунда II ее сыну, Ю. Слуцкому, 1551 г. (АЗР. Т. 2. № 230; Т. 3. № 10).
- [147] Там же. № 43.
- [148] РИБ. 1914. Т. 4. С. 7.
- [149] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 24.
- [150] Разбор этих документов см.: *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 133 и сл.
- [151] РИБ. 1914. Т. 30. Стб. 368–369.
- [152] АЗР. Т. 3. № 65.
- [153] «Еще живу сущу епископу... на то е епискупство подкупаются» (РИБ. Т. 4. С. 7).
- [154] ДКУ. С. 188.
- [155] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества... // Архив ЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 82–83.
- [156] Археографический сборник. Т. 6. № 4.
- [157] АЗР. Т. 2. № 219.
- [158] Там же. № 231.
- [159] Археографический сборник. Т. 6. № 21.
- [160] Там же. № 22.
- [161] Архив ЮЗР. 1907. Ч. 8. Т. 4. № 34. С. 289.
- [162] АЗР. Т. 2. № 112.
- [163] Для Киево-Печерского монастыря см. уже грамоту 1525 г. (АЗР. Т. 2. № 135), для Жидичинского монастыря см. грамоту 1569 г. (Там же. Т. 3. № 47).
- [164] РИБ. Т. 30. Стб. 176.
- [165] Там же. Стб. 286–287.
- [166] АЗР. Т. 3. № 20. С. 95.
- [167] Там же. № 30.
- [168] Документы Московского архива Министерства юстиции. М., 1897. Т. 1. С. 179–180.
- [169] АЗР. Т. 3. № 110.
- [170] Там же. Т. 4. № 19.

Заключение

Исследование свидетельств эпохи раннего средневековья, дополненное ретроспективным анализом восточнославянских источников, позволяет прийти к выводу, что положение духовенства в восточно- и западнославянском обществе в первые столетия после принятия христианства и характер его отношений с государственной властью оказались идентичными. Это касается обеспечения Церкви за счет княжеской

десятины, зависимости священника от светского патрона (в эпоху раннего феодализма им был прежде всего князь), отсутствия единого, обособленного от общества и иерархически организованного объединения духовенства. Причины такого сходства следует искать в том, что образцом при создании новых отношений служили нормы, определявшие положение храма в языческом обществе, а также в сходстве общественного строя восточных и западных славян, основанного в эпоху раннего феодализма на системе централизованной (государственной) эксплуатации. Наличие подобных отношений между светским обществом и духовенством в ряде других варварских обществ (Скандинавии, Германии) свидетельствует в пользу правильности такого вывода. По сравнению с действием этих факторов принадлежность к тому или иному идейно-культурному кругу (латинскому, византийскому) не имело на этом этапе развития определяющего значения.

В последующее время также можно отметить общие черты в положении Церкви в восточно- и западнославянском обществе: появление у различных групп духовенства земельной собственности, что способствовало и росту доходов, и повышению общественного престижа (у восточных славян процесс этот протекал, правда, более замедленно), завершение формальной христианизации и уменьшение в связи с этим заинтересованности духовенства в прямой поддержке государственной власти, рост численности духовенства и превращение его в заметный слой общества. Тем самым создавались объективные предпосылки для попыток духовенства избавиться от всесторонней опеки со стороны светского государя и светского патрона.

XIII век был отмечен и в западнославянском и в восточнославянском обществе попытками духовенства действовать именно в этом направлении. Первые шаги к объединению всего духовенства под руководством иерархов, оказались здесь и там во многом схожими. Однако лишь на западнославянской почве эти попытки увенчались успехом. На протяжении XIII–XIV вв. права патронов были значительно ограничены, княжеская десятина превратилась в особый налог с населения в пользу Церкви, образовалась единая организация духовенства, обладавшая самоуправлением и подчиненная в первую очередь не частным патронам или светской власти, а собственной иерархии.

Иное положение сложилось в восточнославянском ареале. Правда, и здесь произошли некоторые изменения по сравнению с предшествующим периодом. Так, княжеская десятина перестала быть главным источником содержания Церкви, но ей на смену пришел не постоянный налог с населения в пользу Церкви, а произвольно назначавшаяся патроном руга. Однако главное — зависимость духовенства от патронов и опека со стороны светской власти продолжали традиционно сохраняться и на территории Украины и Белоруссии, и на территории России до XVI в.

На первый взгляд ясно, что успеху католической Церкви в западнославянских странах способствовало наличие готовой, полученной из Рима программы борьбы за церковные «свободы», и активная и постоянная поддержка папства. Однако поверхностность такого объяснения станет

ясной, если учесть весь комплекс изменений, происшедших в странах Центральной Европы в XIII–XIV вв. Ведь в этот период складываются самоуправляющиеся сословные структуры не только духовенства, но также и светских феодалов, горожан и (в ограниченных размерах) крестьян. Именно наступивший общий кризис системы институтов раннефеодального государства, недовольство всего общества, и особенно светских феодалов, нежелательной опекой со стороны государственной власти дали возможность церковной иерархии осуществить свою программу. Разумеется, наступление такого кризиса было ускорено разносторонним культурным влиянием западноевропейских стран на западнославянское общество. Но влияние это исходило не только из Рима и в целом не было конфессионально окрашено. Роль Рима проявилась в том, что Церковь первой сумела воспользоваться создавшейся ситуацией. На территории Восточной Европы в XIII–XIV вв. не было условий для возникновения подобного кризиса. В руках государственной власти еще находился огромный фонд земель, частное землевладение было слабо развито, а светские феодалы через институт кормлений были тесно связаны с системой государственной эксплуатации. Поэтому стремления Церкви к независимости здесь не могли получить поддержки общества.

Если традиционные отношения патроната на восточнославянской почве продолжали сохраняться, то об отсутствии каких-либо форм организации духовенства по отношению к новому, начавшемуся примерно с XIV в. этапу развития говорить не приходится. И в России, и на территории Украины и Белоруссии церковная иерархия пыталась создать подчиненную епископату организацию духовенства, сотрудничая с государственной властью. Какая-то форма организации этого многочисленного и игравшего важную роль в общественной жизни слоя становилась все более объективно необходимой, и государственная власть была заинтересована в создании дееспособной церковной организации.

Создание такой организации оказалось реальным делом в условиях Великого княжества Московского, где государственная власть была достаточно сильной и авторитетной, чтобы заставить частных патронов согласиться на дисциплинарное подчинение их священников епископскому суду и уплату ими пошлин в епископскую казну. Созданная таким образом организация строго контролировалась светской властью, а рядом важных звеньев управляли светские люди. Установившаяся в России XIV–XVI вв. структура церковного управления не имеет аналогий, и, очевидно, что возникавшие задачи пытались решить на местной основе и местными средствами.

Сложнее было пытаться проводить подобную политику на землях Украины и Белоруссии, где православие с конца XIV в. было не господствующей, а только терпимой религией. Однако и здесь сотрудничество с государственной властью для создания дееспособной церковной организации стало фактом к концу XV в. Это сотрудничество оказалось мало результативным, потому что слабеющая государственная

власть была уже не в состоянии навязать свои решения частным патронам, что явилось одним из важных источников кризисных явлений в жизни православной Церкви на Украине и в Белоруссии.

Специфические черты положения духовенства в странах Центральной Европы, на Украине, в Белоруссии и в России во многом определялись соотношением между процессом формирования духовного сословия и процессом формирования других сословий средневекового общества — светских феодалов и горожан.

В Центральной Европе образование духовного сословия началось раньше, чем формирование других сословий, для которых «свободы», полученные Церковью, явились своеобразным образцом. Когда (примерно к XIV–XV вв.) эти сословные организации дворянства и горожан окрепли, они пытались ограничить церковные «свободы» и поставить церковные учреждения под свой контроль.

В России процесс формирования сословных организаций духовенства оказался растянутым во времени (вплоть до XVI–XVII вв.), не дошел до получения этими организациями того объема «свобод», которым пользовалось духовенство в западнославянских странах, и протекал в целом под контролем государственной власти и при ее постоянном вмешательстве во внутреннюю жизнь духовного сословия. Однако в этом отношении процесс формирования духовного сословия ничем существенно не отличался от процессов формирования сословных структур других слоев русского общества в тех же хронологических рамках и исторических условиях. Не случайно реформы 50-х гг. XVI в. определили характер и специфические формы самоуправления и духовенства, и дворянства, и горожан.

На территории Украины—Белоруссии процесс формирования сословных организаций дворянства и горожан заметно опередил процесс складывания сословных организаций православного духовенства. На восходившие к раннефеодальному периоду отношения зависимости духовного лица от патрона стали наслаиваться отношения зависимости духовенства от сословной организации. В условиях, когда и традиционные отношения зависимого от светской власти духовенства осложнились в связи с определенным кризисом института монархии на этапе становления сословного государства, в положении духовного сословия возникли многие кризисные явления, в попытке преодолеть которые часть церковной иерархии пришла к Брестской унии с католической Церковью.

У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.)

Введение

Хорошо известно, что по крайней мере с середины XI в. антагонизм между двумя главными христианскими конфессиями, постепенно обостряясь, накладывал негативный отпечаток на развитие отношений между разными частями средневекового христианского мира. Особенно долговременным и трагическим по своим последствиям оказался этот процесс для славянского мира, поставив по разные стороны барьера ранее близкие по языку и культуре и развивавшиеся в сходных исторических условиях народы. Неудивительно, что эта тема так или иначе затрагивалась в ряде исследований, результаты которых ясно указывают на XIII век как на переломный период, когда в области конфессиональных отношений между славянскими народами произошел переход от мирного сосуществования к конфронтации. Вместе с тем в научной литературе развитие этого антагонизма до сих пор рассматривалось или локально, применительно к отдельным странам, или слишком широко, без учета различий в представлениях и позициях разных частей общества. Исследователи справедливо уделяли большое внимание тому, как усиление религиозной конфронтации отражалось на развитии политических отношений между соседними странами, но при этом в тени оставались вопросы о том, как нараставший антагонизм влиял на общественное сознание, на существовавший в общественном сознании «образ мира» и какие факторы воздействовали на развитие взаимной отчужденности. Исследователи уделяли самое серьезное внимание политике папства и той огромной роли, которую сыграло папство в углублении и обострении религиозного антагонизма в славянском мире. В советской историографии папство рассматривалось как некий религиозно-общественный институт, идеология, цели и методы которого оставались практически неизменными на протяжении XIII в. Кроме того, нет ответов на вопросы, почему политика папства оказалась столь эффективной и почему общественное сознание славянских католических стран именно в этом столетии подчинилось идейному влиянию, идущему из Рима.

Важным достижением исследователей является представление о сложности развития межконфессиональных отношений в XIII столетии, когда наряду с взаимным отталкиванием проявлялись тенденции к сближению, находившие выражение в попытках заключения церковной унии с Римом со стороны ряда славянских православных государств. Если мотивы, вызывавшие к жизни подобные проекты, представляются в настоящее время достаточно ясными, то углубленного исследования заслуживает вопрос о

причинах их неудачи и роста враждебности в славянских православных странах по отношению к латинскому миру.

Разумеется, неясные места и пробелы в изучении темы в огромной степени связаны с односторонностью источников, достаточно полно освещающих одни стороны исторического процесса и содержащих подчас случайные, отрывочные сведения о других. Как представляется, попытка рассмотрения интересующего нас исторического явления в масштабах всего славянского мира поможет, с одной стороны, до известной степени преодолеть эти трудности за счет новых возможностей, которые появляются при сопоставлении сходных явлений, развивающихся в разных исторических условиях, а с другой — даст представление об ограниченном объеме имеющихся знаний и основанных на них выводов.

Религиозные отношения в славянском мире сразу после разделения церквей в 1054 г.

Вопрос о том, как отразился разрыв между Римом и Константинополем на отношениях между славянскими странами, оставшимися в орбите православного мира, и их католическими соседями, не во всех случаях поддается решению. Так, достаточно сложно оказывается оценить положение, сложившееся в Болгарии. Иерархи, возглавлявшие Болгарскую Церковь, не только безоговорочно стали на сторону Константинополя, но и активно участвовали в выработке той позиции, которую заняла в разразившемся конфликте Византийская Церковь. Так, Охридский архиепископ Лев, глава Болгарской Церкви в середине XI в., был автором известного послания с обличениями латинян, послужившего одним из толчков к окончательному разрыву между Церквами. Один из его преемников, Феофилакт, занимавший Охридскую кафедру в конце XI — начале XII в., был также автором специального трактата о заблуждениях латинян, фрагменты из которого он нашел нужным включить и в написанный им текст Жития патрона кафедры — святого Климента[1].

Однако следует учитывать, что Болгария была завоеванной страной, куда стоявшие во главе Болгарской Церкви иерархи присылались из Константинополя. Оба упомянутых выше архиепископа не только находились до своего назначения в Константинополе, но и принадлежали к клиру главного храма Константинопольской Патриархии — собора Св. Софии[2]. Неудивительно, что их отношение к латинянам совпадало с отношением высшего византийского духовенства. Выраженная ими точка зрения была, разумеется, официальной и признанной. Однако в какой мере она действительно проникла в сознание подчиненного болгарского населения?

Взгляды и стремления широких кругов болгарского общества в эпоху византийского господства находили выражение в апокрифических текстах,

появившихся главным образом во 2-й половине XI в., в которых идеализированное представление о прошлом сочеталось с пророчествами о грядущем торжестве в будущем. В этом слое текстов не обнаруживается каких-либо выпадов против латинян, в т. н. Болгарской апокрифической летописи имеется явно вымышленное сообщение о том, как праведный правитель Болгарии «святой» Петр, спасаясь от нашествия иноплеменников, «бежа на западъ въ Римъ и тоу сконча житие свое»[3]. В других местах того же источника среди вымышленных свидетельств говорится, что царь Константин «насели землю българскую отъ земли западние», а неправедный царь Симеон «погоуби землю българскоую, иероусалимскоую и римскоую»[4]. Во всем этом трудно видеть проявление враждебного отношения к латинянам: «святой» царь находит приют на «западе», в Риме, с «запада» заселяют Болгарскую землю, одновременно ее вместе с «римской» землей разоряет дурной правитель. В той же связи стоит отметить, что в 1072 г. восставшие болгары пригласили на болгарский трон Константина Бодина, сына зетского князя Михаила. Владения Михаила Зетского входили в сферу юрисдикции Римской Церкви, а сам он в 1077 г. признал себя ленником папы Григория VII. Антилатинская агитация византийских иерархов не нашла благоприятной почвы в южнославянской среде, возможно, потому, что с латинянами местное население по существу не сталкивалось, а его главными врагами (помимо покорителей-греков) были постоянно вторгавшиеся из-за Дуная кочевые племена.

Для того, чтобы объективно оценить, какие взаимоотношения сложились между странами славянского мира разной конфессиональной ориентации после 1054 г., необходимо рассмотреть имеющиеся свидетельства об отношении к латинскому миру в Древней Руси — стране, входившей в зону культурно-религиозного влияния Византии, но политически независимой от Константинополя.

Во 2-й половине XI в. в состав высшего духовенства Киевской митрополии входили греческие иерархи, среди которых были образованные люди, принимавшие участие в выступлениях против латинян. Одним из них был Лев, митрополит Переяславля Русского, написавший трактат о служении на опресноках, по-видимому в 60-х гг. XI в.[5] Вероятно, благодаря стараниям этих образованных людей были предприняты переводы ряда греческих сочинений с перечнем «вин» латинян, прежде всего послания Михаила Кирулария Антиохийскому патриарху Петру[6]. Весьма существенно, что представители духовенства не только сами выступали с обличениями латинян, но и стремились воздействовать в этом духе на светскую часть общества. Об этом свидетельствуют, в частности, послания духовных лиц «о вере латинской», адресованные князьям — членам рода Рюриковичей. Автором одного из таких посланий был игумен Киево-Печерского монастыря преподобный Феодосий. Этот факт показывает, что воззрения греческих иерархов разделяли представители влиятельных кругов древнерусского духовенства уже во 2-й половине XI в.

Содержание этих посланий дает основание говорить о том, что их авторам был хорошо известен ряд возникших на греческой почве обличительных антилатинских сочинений. Составители посланий обвиняли латинян не только в отступлении от христианской догматики и принятого ритуала совершения важнейших обрядов, но также и в нарушениях поста, несоблюдении пищевых запретов и норм брачных отношений. Среди обвинений были и явно не соответствовавшие действительности, например, что латиняне «икон не целуют, ни святых мощей», «икон святых в церкви не держат, но токмо распятие едино»[7]. Отрицательный образ «латинян» в кругу русского духовенства складывался в большей мере под воздействием «обличительной» литературы, а не реальных контактов. Чтение такой литературы приводило духовных лиц к выводу о том, что «латинская ересь» может быть сопоставлена с самыми вредными противостоящими ортодоксальному христианству учениями. «Погибели полна вера их и делеса их, его же ни жидове творять, то они творять»,— писал преподобный Феодосий Печерский киевскому князю Изяславу Ярославичу[8]. Из такой установки вытекали и определенные практические выводы. Православным, разъяснял преподобный Феодосий Печерский князю Изяславу, следует всячески избегать общения с латинянами «и всего их обычая и норова гнушати и блюсти», с ними «в едином съсуде ясти, ни пити, ни борошна их приимати»[9]. Эти послания ни в коей мере не были риторическими упражнениями. Создавая и адресуя их князьям, древнерусские клирики рассчитывали, что им удастся таким образом пресечь контакты между латинянами и светской частью древнерусского общества. Не случайно послание Киевского митрополита Никифора Владимиру Мономаху заканчивалось пожеланием, обращенным к адресату: «Прочитай же, княже мои, не единою ни дважды, но и множицею, и ты, княже, и сынове твои»[10].

Сходное отношение к православным нетрудно обнаружить в среде высшего духовенства соседних с Русью латинских стран. Так, в написанном, по-видимому, около 1147 г. послании Краковского епископа Матвея французскому проповеднику Бернарду Клервоскому «народ русский» характеризовался как «заблуждениями различными и порочною еретическою от порога обращения своего пропитанный»; в соответствии с установками латинской полемической литературы ему ставилось в вину использование при совершении Евхаристии квасного хлеба и незнание принятого в латинском мире обряда конфирмации[11].

Однако далеко не все духовенство по обеим сторонам возникавшей конфессиональной границы стояло на столь жесткой и бескомпромиссной позиции. Ряд фактов, установленных исследователями литературных текстов и памятников искусства, говорит о наличии у древнерусского духовенства достаточно оживленных духовных контактов с соседними католическими странами. Особое внимание следует обратить на отношение между русским духовенством и бенедиктинским монастырем на реке Сазаве в Чехии уже после формального разрыва между Римом и Константинополем.

Неопровержимым свидетельством этих связей является сообщение Сазавской хроники о том, что в 1095 г. в основание одного из престолов, поставленного в монастыре храма, были положены частицы мощей святых Бориса и Глеба[12]. Такие реликвии могли попасть в Сазаву лишь из храма в Вышгороде под Киевом, где хранились мощи этих русских святых. Есть все основания полагать, что именно благодаря связям Сазавы с древнерусскими обителями на русскую почву попали не только тексты житий первых чешских святых — Вацлава и Людмилы, но и ряд обращавшихся в среде бенедиктинского монашества памятников латинской культуры более раннего времени, таких как житие основателя ордена Бенедикта Нурсийского и «Беседы на Евангелия» папы Григория Великого[13]. О духовных контактах с латинским миром говорит и учреждение на Руси в конце XI в. праздника в честь перенесения мощей святого Николая из Мир Ликийских в Бари (Южная Италия). По сути дела имело место похищение латинянами мощей православного святого. Неудивительно, что такого праздника не знают ни византийская, ни другие православные Церкви. Однако Русь приняла этот праздник, и в конце XI в. была составлена посвященная ему особая служба, в одной из стихир которой указывалось, что святой «иным овцам посылается латинскому языку»[14]. В «Хожении» черниговского игумена Даниила, посетившего в начале XII в. святые места в Палестине, находившейся в то время под властью крестоносцев-латинян, не обнаружено каких-либо выпадов по их адресу. Напротив, он благожелательно отзывался об иерусалимском короле Балдуине I Фландрском, принявшем его «со тщанием и любовью»[15].

Еще более тесные связи отмечены в области сакрального искусства. Так, к культуре романского мира восходят появившиеся на древнерусской почве техника строительства из крупных тесаных каменных блоков, тип круглой церкви — ротонды, к которому относится ряд памятников в западных русских княжествах — на Волыни, в Галицкой и Смоленской землях, а также скульптурный декор некоторых храмов Владимиро-Суздальской земли[16]. Много попадало на Русь и предметов западноевропейского художественного ремесла. Среди них были изделия, связанные не только с бытом, но и с религиозными обрядами: дарохранительницы, ларцы-реликварии, оклады богослужебных книг с изображениями на темы Священной истории. Правда, бо?льшая часть этих предметов найдена при археологических раскопках, однако т. н. большой сион — дарохранительница, изготовленная в мастерской кельнского мастера Фредерикуса, находилась со 2-й половины XII в. в Успенском соборе во Владимире-на-Клязьме, откуда затем попала в московский Успенский собор[17]. Важно, что, по общему заключению исследователей, наиболее активные контакты с романским миром характерны для конца XII — начала XIII в., т. е. на протяжении домонгольского периода они не сокращались, а расширялись.

В связи с отмеченными фактами приобретает значение запись в Лаврентьевской летописи под 1194 г. об обновлении Ростовским епископом Иоанном церкви Богородицы в Суздале. Рассказывая об этом событии,

летописец нашел нужным отметить, что храм был обновлен «молитвою святое Богородици и его верою, а иже не ища мастеров от Немець, но налезе мастера от клеврет святое Богородици и своих»[18]. Очевидно, что уже в конце XII в. практика привлечения мастеров из чужого, латинского, мира вызывала настороженное отношение в некоторых кругах церковной иерархии, и, следовательно, их привлечение в значительной мере следует связывать с инициативой светских заказчиков — патронов соответствующих храмов. Это заставляет возвратиться к вопросу о том, каковы были отношения с латинянами — западными соседями у светских верхов древнерусского общества.

Выше уже говорилось о рекомендациях ограничить контакты с латинским миром, которые отдельные представители высшего духовенства адресовали древнерусским правителям. Среди них не последнее место занимало требование не вступать в брачные союзы с иноверными династиями. «Своих же дьчереи не даяти за не, ни у них поимати, ни брататися с ними»,— писал преподобный Феодосий Печерский Изяславу Ярославичу[19]. Позднее аналогичные советы адресовал древнерусским князьям Киевский митрополит Иоанн II[20]. Однако обращение к известным фактам о брачных союзах древнерусских князей показывает, что эти советы не принимались во внимание.

Во 2-й половине XI — начале XII в. брачные связи рода Рюриковичей с княжескими династиями Польши, Венгрии, Германии, государств Скандинавии были делом обычным. Именно в это время внука Ярослава Мудрого Евпраксия стала женой императора Генриха IV, главы Священной Римской империи[21]. В начале XII в. перестали заключаться брачные союзы с германскими князьями, а с середины XII в.— с представителями княжеских династий в Скандинавии[22], но это следует связывать не с ростом религиозной нетерпимости, а с изменением ареала внешнеполитических интересов древнерусских правителей в условиях прогрессировавшего феодального раздробления Руси. Гораздо более важно, что столь же часто, как и раньше, продолжали заключаться брачные союзы с членами княжеских семей Польши, королевской семьи Венгрии и с представителями чешской династии Пржемысловцев[23]. К этому следует добавить, что в наших источниках имеются и отдельные сведения о брачных союзах с отпрысками древнерусских родов, заключенных представителями польской и венгерской знати[24].

Различия между конфессиями в княжеской среде явно не рассматривались как преграда на пути взаимного общения. Характерно, что в послании Изяславу Ярославичу преподобный Феодосий Печерский полемизировал с утверждением, что «сию веру и ону Бог дал есть»[25]. Учитывая, кому послание адресовано, можно полагать, что печерский игумен оспаривал воззрение, распространенное именно в княжеской среде. Такое предположение можно подкрепить тем, что параллель к этому утверждению мы находим на страницах летописи в относящемся к 1149 г. обращении польских князей и хорватского бана Белуша — союзников Изяслава

Волынского — к Юрию Долгорукому. Призывая суздальского князя заключить мир, они ссылались на то, что «мы есмы по Бозе все крестьяне, одна братье собе, а нам подобает всим быти с себе»[26].

Более подробные сведения о воззрениях представителей княжеской среды на интересующие нас вопросы могут быть извлечены из исторических памятников, созданных в XII в. как на Руси, так и на территории соседних западославянских стран. Хотя в ряде случаев эти исторические хроники писались духовными лицами (по отношению к польским и чешским хроникам и некоторым летописным сводам это можно утверждать с полной определенностью), но эти клирики были связаны с княжеским двором и ориентировались на его интересы. Анализ этих трудов, осуществленный в недавнее время А. И. Роговым[27], показал, что в польских хрониках Галла Анонима (начало XII в.) и Краковского епископа Винцента Кадлубка (начало XIII в.) русские не называются «схизматиками» и в этих хрониках не содержится каких-либо выпадов против их веры. То же самое можно сказать и о древнерусских летописях[28]. Пожалуй, особенно существенно, что, излагая причины вспыхивавших конфликтов, авторы исторических повествований с обеих сторон не прибегали к такому аргументу, как необходимость насаждать истинную веру и искоренять ложные учения.

Ряд характерных деталей подчеркивает взаимную терпимость и уважение к духовным ценностям другой стороны. Прежде всего следует сказать о чувстве общехристианской солидарности, проявлявшемся при столкновении христианского мира с мусульманами или язычниками. В. Т. Пашуто справедливо привлек внимание исследователей к свидетельству «Магдебургских анналов» о походе против язычников-прусов польского князя Болеслава Кудрявого вместе с русскими войсками. Хотя немецкий хронист и сделал оговорки, что русские отмечены «возможно, и меньше, чем католики, печатью имени христианского», но он же подчеркнул, что они выступили в поход «по бесценной воле Божьей» и «с достойной удивленья преданностью делу»[29]. Еще более выразительна в этом плане запись в Ипатьевской летописи под 1190 г. о немецких рыцарях — участниках третьего крестового похода. По словам летописца, императора Фридриха Барбароссу призвал идти в поход посланный ему Богом ангел, немецкие рыцари погибли в боях с сарацинами, «яко мученици святии прольяше кровь свою за Христа», и летописец верит, что их тела «из гроб их невидимо ангелом Господним взята бывахоуть»[30]. В том же летописном своде под 1149 г. помещено известие о том, что во время похода Изяслава Волынского с Болеславом Кудрявым на Юрия Долгорукого в 1149 г. польский князь «пасаше... сыны боярьскы мечем многы»[31], а ведь посвящение в рыцари было своего рода религиозным обрядом и сопровождалось освящением оружия. К этому следует добавить, что в то время считалось, что реликвии, находящиеся в руках латинян, обладают чудотворной силой. В той же Ипатьевской летописи помещен рассказ о том, как в 1152 г. галицкий князь Владимир Володаревич приносил клятву верности венгерскому королю на кресте, «его же Бог привел по своей воли к святому Стефану» — крестителю

венгров, предку королевской семьи[32], и о том, как он был наказан смертью чудотворным крестом за нарушение клятвы[33]. Таким образом, не должны удивлять сообщения о вкладах древнерусских правителей в католические монастыри: известно о богатых дарах посетившему Киев в конце XI в. ирландскому монаху Маврикию — на деньги, вырученные от их продажи, была закончена постройка монастыря святых Якова и Гертруды в Регенсбурге[34]. В конце XII в. Роман Мстиславич Галицкий дал 30 марок серебра бенедиктинскому монастырю Св. Петра в Эрфурте[35].

Подводя итоги сказанному, можно сформулировать следующие выводы. На протяжении 2-й половины XI–XII в. конфессиональное противостояние Рима и Константинополя было перенесено и на славянскую почву, но на этом этапе развития оно проявилось прежде всего в отношениях некоторых кругов славянского духовенства обеих конфессий, но не было характерно для всего общества. Отношения между светскими верхами общества Древней Руси и ее западных соседей отличались взаимной заинтересованностью, терпимостью, отсутствием конфессиональной предвзятости. Не случайно в исторических сочинениях, ориентированных на интересы именно этой социальной среды, мы не находим выпадов против православной и католической веры. Имеет место и использование сакральных предметов из чужого мира.

В отношениях Руси и ее западных соседей речь идет о контактах двух миров, отделенных друг от друга разного рода границами. Но существовали такие зоны, в которых перекрещивались характерные для этих миров культурные традиции и на одних территориях существовали церкви, принадлежавшие к разным конфессиям. Одной из таких зон были сербские земли. Возникновению здесь острой конфронтации двух миров препятствовали некоторые особенности той среды далматинских городов, где появлялись идеи, распространявшиеся затем по прилегавшим сербским и хорватским землям. Так, представление о церковной связи с Римом сочеталось с не менее старым и устойчивым представлением о связи с Византийской империей. Последний компонент с течением времени не только не отходил на задний план, но и имел тенденцию усиливаться в благоприятных исторических условиях. Даже в историческом памятнике середины XIII в. — хронике Фомы Сплитского, написанной в эпоху упадка византийского великодержавия на Балканах, помещены (в XXI главе) похвалы мудрому правлению императора Мануила Комнина и рассказы о преданности ему жителей Сплита. Но в этих рассказах также выражалась и преданность папе Римскому, а в заслугу императору ставился любезный прием, который он оказал в Константинополе Сплитскому архиепископу Райнерию[36].

Такие взгляды были присущи образованной элите городов не только хорватского, но и сербского Приморья. Во вводной части «Летописи попа Дуклянина» — памятника, созданного в одном из главных центров этого региона в Баре, — помещен вымышленный рассказ о существовавшем некогда в прошлом королевстве Святополка (в его состав входили и сербские, и хорватские земли). Согласно этому рассказу, после принятия

жителями королевства христианства его религиозные и политические учреждения были созданы на основе изучения «древних привилегий», а их тексты были доставлены из Рима и Константинополя при участии папских легатов и послов византийского императора Михаила[37]. Если, как полагают некоторые исследователи, создание этой легенды отнести к XIV в.[38], то это было бы еще более веским свидетельством устойчивости тех воззрений, о которых говорилось выше.

Отношения между Церквами на сербских землях в XI–XII вв. отличались особой сложностью. Здесь не только сталкивались границы сфер юрисдикции церковных центров разных конфессий, но и сами эти центры постоянно выдвигали притязания на земли, находившиеся в ведении другой Церкви. Византийская митрополия в Диррахиуме притязала на господство над католическими епископиями сербского Приморья, ссылаясь на решения императора Льва III, которые не признавала Римская курия, а учрежденная в 1089 г. католическая митрополия в Баре стремилась расширить сферу своей юрисдикции на земли континентальной Сербии, входившие в сферу действия православного архиепископства в Охриде[39].

Учитывая, что главный источник, содержащий сведения о жизни сербских земель в XI–XII вв., «Летопись попа Дуклянина», был написан клириком, связанным с интересами митрополии в Баре, можно было бы ожидать, что соперничество, о котором говорилось выше, отразится на страницах летописи и его составитель будет следить за связью между политическими успехами отдельных правителей и распространением той конфессии, к которой они принадлежат. С этой точки зрения особый интерес представляют заключительные разделы памятника, посвященные описанию борьбы за власть на территории прилегавшей к Приморью Зеты. В этой борьбе участвовали не только представители разных ветвей местной династии, исповедовавшей католицизм, но и православные правители Рашки. Но конфессиональные пристрастия автора не находят в этих текстах никакого отражения. Более того, его одобрительной оценки удостоиваются такие правители, как Владимир, возведенный на престол жупаном Рашки Вуканом и женатый на его дочери, а также Грубеша и Градихна, занявшие трон при прямой поддержке византийского императора[40],— все они обеспечивали мир в стране и справедливо правили народом. Из самого повествования клирика из Бара, не располагая другими данными, вообще нельзя было бы сделать вывод, что участвовавшие в событиях византийские полководцы и князья Зеты принадлежали к разным конфессиям.

Такие особенности повествования наиболее естественно было бы объяснить тем, что отношения между сербскими правителями и знатью, принадлежавшей к разным конфессиям, отличались взаимной терпимостью, и это должен был учитывать клирик, адресовавший свой труд высокопоставленной верхушке светского общества Зеты. Вывод, полученный на основе косвенных свидетельств литературного памятника, подкрепляет искусствоведческий анализ памятников сербской культуры конца XII в. Успенский собор Студеницкой лавры (1190 г.), в котором покоится гроб

объединителя сербских земель и православного святого Стефана Немани, представляет собой типичное для византийского круга крестово-купольное здание, но украшенное скульптурным декором, характерным для романского мира. Евангелие, написанное в конце XII в. для брата Стефана Немани, Мирослава, также украшено изображениями и орнаментом, восходящим к романским образцам[41]. Таким образом, взаимная терпимость создавала благоприятную обстановку для обмена духовными ценностями, созданными культурами с разной конфессиональной ориентацией.

Вместе с тем ко 2-й половине XII в. осложнение отношений между конфессиями, по-видимому, стало отражаться на развитии отношений в регионе. Об этом заставляют думать сообщения биографов Стефана Немани о двух крещениях своего героя. Согласно более подробному изложению его сына, Стефана Первовенчанного, в детстве Неманя был окрещен в Зете по латинскому обряду, а затем «сподоби се вѣторое крещеніе приети от руки светителя и архиерея посреде Срьпские земли»[42]. Ни Стефан Первовенчанний, ни его брат, другой биограф Немани — святой Савва, не дали никакого объяснения этому факту (Савва Неманич лишь сравнил два крещения Немани с двумя монашескими обетами — пострижением и принятием схимы)[43]. Некоторое объяснение дает свидетельство «Хиландарской летописи» о том, что крещение Немани состоялось на 30-м году его жизни[44]. Изучение биографии создателя Сербского государства привело исследователей к заключению, что повторное крещение Немани имело место в то время, когда он стал самостоятельным правителем, получив земли в управление от византийского императора Мануила[45]. Очевидно, управление православными подданными требовало уже в то время подтверждения своей верности православию от правителя, чья конфессиональная ориентация вызывала сомнения. Возможно, впрочем, что соответствующие требования исходили от византийского двора и не отражали настроений в сербском обществе.

Другой такой промежуточной зоной было Венгерское королевство. В середине — 2-й половине X в. территория этого государства стала объектом миссионерской деятельности одновременно и Константинопольской и Римской Церквей[46]. Хотя к концу X в. Римская Церковь являлась здесь господствующей, государственной, в XI–XII вв. Венгрия занимала особое место в ряду государств латинской Европы. Так, правящая династия Арпадов, исповедовавшая католицизм и поддерживавшая католическую Церковь на территории своего государства, одновременно имела тесные связи с Константинополем. Символическим отражением этого особого места Венгрии в европейской системе государств может служить главная королевская регалия этого государства — корона святого Стефана, которая в современном виде представляет собой соединение двух предметов — «латинской» короны, полученной Стефаном от правителей Священной Римской империи, и «византийской» короны, присланной императором Константином IX Мономахом одному из его преемников — Гезе I[47].

Такая ориентация венгерских правящих верхов проявилась и в возникавших в этот период памятниках местной агиографии. Например, в т. н. Большом житии святого Стефана — апостола венгров, написанном в связи с его канонизацией в 1083 г., содержится рассказ о том, как Стефан построил христианские храмы одновременно в Иерусалиме, Риме и Константинополе, названном при этом «царствующим градом»[48]. В другом Житии Стефана, написанном в начале XII в. епископом Хартвиком, в рассказе о смерти его сына Эмерика говорится о некоем «греческом епископе», который видел, как душу покойного уносят на небо ангелы[49].

Упоминание о «греческом епископе» позволяет обратиться к другим аспектам взаимоотношений приверженцев двух конфессий на территории Венгрии. Специфической чертой межконфессиональных отношений в этой стране было сосуществование на одной территории двух церковных иерархий — латинской и Константинопольской. Еще до принятия католичества основной массой венгров в середине X в. на южных территориях будущего Венгерского королевства возникло православное епископство, патроном которого был святой Димитрий[50]. После принятия венграми католичества и создания венгерской церковной провинции католической Церкви особая церковная организация православных не только не исчезла, но, напротив, епископство превратилось в митрополию. В синодальном решении Константинопольской Патриархии от января 1028 г. упоминается Иоанн, митрополит «Туркии» (Турцией в византийских источниках X–XI вв. часто называли Венгрию)[51].

Источники, главным образом 1-й половины XIII в., свидетельствуют о том, что еще к этому времени на территории Венгерского королевства существовал ряд православных мужских и женских монастырей[52]. Один из этих монастырей — Св. Димитрия в Сремской Митровице — король Бела III в 90-х гг. XII в. подарил лавре Св. Феодосия в Иерусалиме, где скончалась при поездке к святым местам мать короля[53]. Помимо монастырей в южных частях королевства должны были существовать и приходские храмы, обслуживавшие духовные нужды проживавшего здесь православного южнославянского и владшского населения. На территории Венгерского королевства времени Арпадов отмечено около 300 церквей, патронами которых были святые, почитаемые Восточной Церковью[54]. В 1164 г. императора Мануила Комнина, вступившего на земли Венгерского королевства, приветствовало многочисленное население, державшееся греческого обряда[55].

В условиях мирного сосуществования людей, принадлежавших к разным конфессиям, на территории Венгрии широко распространялись предметы византийского искусства, не только светского, но и сакрального: изображения на *porta speciosa* кафедрального собора в Эстергоме, построенного в 80-х гг. XII в., были выполнены, как установлено, по византийским образцам[56].

Особенный интерес представляют данные об интеллектуальном общении между православным и католическим духовенством на территории

Венгерского королевства. Так, известно, что живший в 1-й половине XI в. епископ Чанада Герард (Геллерт) использовал в своих сочинениях оригиналы творений греческих святых отцов, подлинные тексты которых не были в то время известны на латинском Западе. По-видимому, он получил их от греческих монахов, проживавших на территории его диоцеза. Еще более многозначителен другой факт. В середине XII в. некий клирик Цербанус сделал перевод на латынь сочинений преподобных Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника. Рукопись этих сочинений была им обнаружена в греческом монастыре в Пашто, а перевод поднесен Давиду, аббату одного из крупнейших латинских монастырей на территории Венгерского королевства в Паннонхальме[57]. Все это напоминает общение монахов из Сазавы с древнерусским духовенством, правда, там имел место обмен литературой, нейтральной с догматической точки зрения (преподобные Иоанн Дамаскин и Максим Исповедник были крупнейшими представителями православной традиции в богословии), и это были контакты не в пределах одного и того же государства.

Наконец, для понимания сложности отношений между латинским и православным миром во 2-й половине XI–XII в. следует иметь в виду еще одно важное обстоятельство.

Ожесточенная полемика между византийскими и латинскими богословами отражала лишь одну сторону контактов Византии и латинского Запада на протяжении рассматриваемого периода. Другой стороной были неоднократные попытки добиться соглашения, которое положило бы конец расколу. В этих переговорах постоянно участвовали византийские императоры и папы, а подчас в переписку с римскими первосвященниками вступали и Константинопольские патриархи. Встречи богословов в ряде случаев также диктовались не только стремлением обличить противника, но и найти почву для взаимопонимания. Уже сам факт ведения таких переговоров способствовал понижению напряженности в отношениях между православным и католическим миром. В числе таких попыток может быть отмечено и обращение римского папы Климента III к киевскому митрополиту Иоанну II (по-видимому, в конце 80-х гг. XI в.). В своем ответе, перечисляя заблуждения латинян, от которых они должны отказаться, чтобы вступить в общение с Восточной Церковью, митрополит Иоанн II, однако, именовал своего корреспондента мужем, достойным «апостольского... седанья и званья», недоумевал, «кии бес лукавый... и благочестью супостат» привел к разрыву братского единения между церквями и выражал надежду на то, что, действуя совместно, папа и патриарх Константинопольский смогут все «исправить», «а разрушатся соблазны, и в едино нам единение быти»⁵⁸.

Не следует забывать и о том, что одной из главных целей начавшихся в конце XI в. крестовых походов была помощь восточным христианам в их борьбе с мусульманской экспансией. Ирония судьбы заключалась в том, что эти походы стали источником серьезных осложнений, а затем и резкого обострения отношений между православным и католическим миром, когда объектом нападения крестоносцев стала Византийская империя, столица

которой была захвачена ими в 1204 г. Строго говоря, это было событие не церковной, а светской истории, тем более что Римская курия не имела к нему отношения и была явно застигнута врасплох спонтанными действиями крестоносцев. Однако последствия этого события для истории отношений латинского и византийского миров оказались огромными. Для греков — жителей Византийской империи — падение их государства, ставшего добычей иноземных завоевателей, явилось трагедией. И трагедия эта усугублялась тем, что завоеватели стали навязывать покоренному населению свою веру. Эта политика после непродолжительных колебаний была решительно поддержана папой Иннокентием III. В Константинополе появился зависимый от папы латинский патриарх, и греческое духовенство должно было подчиниться его власти.

Повсюду на завоеванных землях рядом с латинским бароном появлялся латинский священник, требовавший для себя первенствующего, привилегированного положения. В сознании греческого общества образ «латинянина» стал приобретать черты иноземного агрессора — захватчика, а принятие «латинской» веры становилось символом подчинения иноземной власти. В такой эмоциональной атмосфере сужались возможности для поисков компромисса между приверженцами двух конфессий — православными и католиками и, наоборот, открывался путь к конфронтации. О глубине противостояния говорят такие факты, как убийства латинских священников и мытье алтарей, на которых они служили, на греческих территориях, освободившихся к концу первого десятилетия XIII в. от власти латинян.

Примечания

- [1] См.: Милев А. Жития на св. Климент Охридски. София, 1961. С. 44–45, 51.
- [2] См.: Златарски В. Н. История на българската държава през средните векове. София, 1972. Т. 2. С. 42–43, 263–264.
- [3] Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1970 (репринт с изд. 1925). С. 284–285.
- [4] Там же. С. 285–286.
- [5] См.: Porpe A. Le traitt̃ des azymes: Лѣontoj mhtropol...ton tБj ТМn “Rws...a PresqlJbaj quand, оц̃ et par qui a il йт̃й йcrit // Byzantion. Bruxelles, 1965. Т. 35.
- [6] См.: Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 71.
- [7] Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 16, 75.
- [8] Там же. С. 17.
- [9] Там же. С. 16.
- [10] Там же. С. 73.
- [11] Подробнее об этом памятнике см.: Послание епископа краковского Матвея Бернаруду Клервоскому об «обращении русских» / Пер. и изд. Н. И. Щавелевой // Древнейшие государства на территории СССР, 1975. М., 1976.

С. 113–117.

[12] См.: Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / Предисл., коммент. и пер. А. И. Рогова. М., 1970. С. 14.

[13] См.: *Rogov A. I. Slovanský legendy z doby vzniku českého státu a jejich osudy na Rusi // Staroslověnské legendy českého národu: Nejstarší kapitoly z dějin českých kulturních vztahů. Praha, 1976. S. 16–20.*

[14] *Шляпкин И.* Русское поучение о перенесении мощей Николая чудотворца и его отношение к западным источникам // Памятники древней письменности. СПб., 1881. Вып. 10. С. 21.

[15] Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 74.

[16] Подробнее об этом см.: *Лазарев В. Н.* Искусство средневековой Руси и Запад (XI–XV вв.). М., 1970. С. 11 сл.

[17] Подробнее см.: *Даркевич В. П.* Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). М., 1966.

[18] Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1. Стб. 411 (далее: ПСРЛ).

[19] *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие... С. 16.

[20] См.: Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. Прил. С. 142 (далее: РИБ).

[21] См.: *Пауто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 43, 46, 53, 124–125, 146.

[22] См. там же. С. 154.

[23] См. там же. С. 151–153, 157–158, 160, 167–169, 179, 183.

[24] См. там же. С. 151, 168–169.

[25] *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие... С. 17.

[26] ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 387.

[27] *Рогов А. И.* Отражение в идеологической жизни славян разделения Церквей в 1054 г. (XI–XIII вв.) // *Studia balcanica*. София, 1991. Т. 20. С. 88–90.

[28] Правда, автор повествования о крещении Владимира вложил в уста крестивших его греческих священников назидания в духе антилатинской полемической литературы: «Не преимай же учения от латын, их же учение развращено» (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 79–80), но при описании контактов русских правителей с их западными соседями такие моменты отсутствуют.

[29] *Пауто В. Т.* Внешняя политика... С. 332.

[30] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 667–668.

[31] Там же. Стб. 386.

[32] В этом месте летописи (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 452) наименование Стефана святым вложено в уста венгерского короля, но в дальнейшем изложении уже воевода Петр, посол Изяслава Волынского, говорит о кресте, который «привел Бог по своей милости к святому Степану» (Там же. Стб. 462).

[33] См. там же. Стб. 452–454.

[34] См.: *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий

Археографической комиссии. Л., 1927. Вып. 1 (34).

[35] См.: *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Львів, 1905. Т. 2. С. 485.

[36] См.: Thomas archidiaconus. Historia salonitana // Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium. Zagreb, 1894. Vol. 26. P. 73. Документ, составленный в Сплите в 1178 г., был датирован 11-м индиктом правления «благочестивейшего императора Мануила» (Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae. Zagrabiae, 1904. Т. 2. N 153 (далее: CDS)).

[37] См.: Ljetopis pora Duklanina. Zagreb, 1950. S. 50–56.

[38] См.: Летопис попа Дукланина / Увод, предговор и коментар С. Мијушковић. Титоград, 1967.

[39] См. новейший очерк церковных отношений в этом районе: *Калић Ј.* Црквене прилики у српским земљама до стварања архиепископије 1219 године // Сава Неманић — Свети Сава. Историја и предање. Београд, 1979. К этому следует добавить существование приверженцев разных конфессий даже в пределах одного центра. Так, в православном Диррахиуме существовал «archidiaconus Latinorum», осуществлявший церковное управление местной католической общиной (*Sufflay M. v. Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien: Die orthodoxe Durchbruchzone im katholischen Raume // Illyrisch Albanische Forschungen. München; Leipzig, 1916. Bd. 1. S. 198–199*).

[40] См.: Ljetopis pora Duklanina. S. 99, 101, 103.

[41] Об этом подробнее см.: *Рогов А. И.* Отражение... С. 95.

[42] *Боровић В.* Житије Симеона Неманье од Стефана Првовенчаног // Светосавски зборник. Београд, 1938. Кн. 2. С. 18.

[43] См.: *Боровић В.* Списи св. Саве. Београд, 1928. С. 173.

[44] См.: *Стојановић Л.* Стари српски родослови и летописи. Сремски Карловци, 1927. С. 185.

[45] См.: *Лењпу Ј.* Studia nad początkami serbskiej monarchii Niemaniczyw (początek XI — koniec XII wieku). Wrocław, 1989. S. 133, 168.

[46] См.: *Шушарин В. П.* Христианизация венгров // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 164–168.

[47] *Kovacs E., Lovag Z.* Die ungarischen Krönungsinsignien. Budapest, 1981. P. 18–19.

[48] См.: Scriptores rerum Hungaricarum. Budapest, 1937. Т. 1. P. 386.

[49] См.: Ibid. P. 428.

[50] См.: *Шушарин В. П.* Христианизация венгров // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. С. 164–165.

[51] См.: *Oikonomides N.* A propos des relations ecclesiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI siècle. Le Metropolit de Turquie // Revue des études Sud-est européennes. Bucuresti, 1971. Т. 9. P. 527–533.

[52] См.: *Moravcsik G.* Byzantium and the Magyars. Budapest, 1970. P. 111–115; *Iwanka E.* Griechische Kirche und Griechische Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1942. Т. 8. N 1/2.

- [53] См.: *Moravcsik G. Byzantium...* P. 114–115.
- [54] См.: *Бонев Ч.* О церковной организации в задунайских землях Болгарского государства (IX–XI вв.) // *Studia balcanica*. София, 1991. Т. 20. С. 129.
- [55] См.: *Шушарин В. П.* Христианизация венгров // *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. С. 178.
- [56] См.: *Moravcsik G. Byzantium...* P. 129–130.
- [57] *Iwanka E. Griechische Kirche...* // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1942. Т. 8. N 1/2. P. 187–190.
- [58] *Поньирко Н. В.* Эпистолярное наследие... С. 30–31, 35.

Болгария и Сербия в церковной унии с Римом (1-я треть XIII в.)

В истории взаимоотношений южнославянских государств и Рима 1204 год не был переломной датой. Хотя традиционная идейно-культурная ориентация болгарского и значительной части сербского общества ничем существенно не отличалась от византийской, в те самые годы, когда, после взятия крестоносцами Царьграда, между греками и латинянами разверзлась пропасть, наметилось явное сближение южнославянских государств с Римом. Причины этого сближения следует искать в тех сложных условиях, в которых шло развитие болгарской и сербской государственности на рубеже XII–XIII вв. Второе Болгарское царство возникло в результате восстания населения болгарских земель против византийской власти. Сербское государство сложилось на основе объединения ряда мелких княжеств, находившихся ранее в зависимости от Византийской империи. К концу XII в. оба государства добились того, что их независимость была признана Византией и они успешно расширяли свои позиции на Балканах за счет слабевшей империи. Однако оба они с политической точки зрения были новообразованиями, не имевшими своего законного признанного места в традиционной политической структуре региона. Царский титул новых болгарских правителей не был санкционирован какой-либо высшей церковной или светской властью христианского мира, а титул «великий жупан», который носил объединивший сербские земли Стефан Неманя, не имел никаких соответствий принятым в Европе титулам.

Оба государства, упрочив политическую самостоятельность, хотели бы обладать и самостоятельной церковной организацией. В Болгарии, где после начавшегося восстания представлялось невозможным сохранять зависимость болгарского духовенства от находившегося на византийской территории и назначавшегося византийским императором архиепископа Охридского, решение вопроса нашли в том, что несколько епископов, оказавшихся под властью восставших, поставили в столице государства Тырнове некоего священника Василия в архиепископа. Василий стал главой самостоятельного

архиепископства, юрисдикция которого распространялась на всю территорию возрожденного Болгарского царства[1]. Это было самочинным актом, принятым без согласия Охриды, от которой отделились епископства, вошедшие в состав Тырновского архиепископства, и, разумеется, без санкции Константинопольского или кого-либо из других Восточных патриархов. В глазах соседних православных Церквей архиепископ Василий являлся незаконным узурпатором.

Были причины для недовольства положением и у сербских правителей. На подвластных им землях имелось лишь одно православное епископство с центром в Расе, подчиненное также Охридскому архиепископству. Освободиться законным путем от церковной зависимости от Константинопольского Патриархата представлялось маловероятным, и уже поэтому взгляды южнославянских правителей должны были обращаться в сторону Рима. Наконец, у сербских правителей была еще одна важная причина для установления контактов с папским престолом. К концу 80-х гг. XII в. Стефану Немане удалось подчинить своей власти территорию сербского Приморья, и тогда встал вопрос об урегулировании отношений между представителями власти великого жупана и католическими епископствами в подчинившихся великому жупану городах на Адриатическом побережье. Первоначально утверждение власти православных правителей Рашки над территорией Поморья не обошлось без конфликтов с местными католическими учреждениями. Так, брат Стефана Немани, Мирослав, утвердив свою власть над Захумьем, присвоил имущество убитого местной знатью Сплитского архиепископа, не допускал местных епископов на их кафедры, не впустил в свое княжество папского легата Теобальда, за что был им отлучен от Церкви[2]. Одна из причин конфликтов состояла в том, что католическое духовенство Приморья поддерживало местных правителей, с которыми оно было традиционно связано, в их борьбе против экспансии Рашки. Известно, например, что архиепископ Бара Григорий в 1189 г. бежал от войск Немани вместе с вдовой последнего зетского князя из местной династии Михаила и больше не вернулся в свою епархию[3]. В этих условиях для сербского правителя было важно, что курия проявила намерения наладить с ним отношения. Тем же 1189 г. датировано письмо папы Климента III Стефану Немане и его братьям, в котором папа предлагал оказать хороший прием и проявить повиновение при решении церковных дел новому архиепископу Дубровника Бернарду[4]. По-видимому, Немане удалось наладить дружественные отношения с курией. Позднее его сын и преемник Стефан писал папе Иннокентию III, что он намерен всегда следовать за «святой римской церковью, как доброй памяти отец мой»[5].

В последние годы своего правления Стефан Неманя стремился укрепить положение своего государства благодаря сотрудничеству с ослабевшей Византией. Верховная власть великого жупана была передана им не старшему сыну Вукану, получившему в удел Зету, а среднему сыну Стефану, зятю византийского императора Алексея III Ангела. Однако, по мере того как

империя все более слабела, сербские правители стали уделять больше внимания контактам с Римом.

Сохранился комплекс документов, относящихся к 1199 г., о близких контактах между папой Иннокентием III и правителем Зеты Вуканом Неманичем. Январем 1199 г. датировано письмо Иннокентия III правителю «Далмации и Диоклеи», в котором цитировались слова Вукана, что тот после Бога больше всех чтит мать Римскую Церковь и готов повиноваться во всем ее указаниям[6]. В том же 1199 г. во владения Вукана были направлены папские легаты, которые созвали в Баре синод местного католического духовенства и провели ряд реформ. Они же привезли паллиум для нового архиепископа Бара Иоанна. Тексты решений синода в сентябре 1199 г. Вукан послал папе, благодаря за присылку легатов и уверяя в своей преданности[7]. В этих переговорах с курией принял участие не только правитель Зеты с ее по преимуществу католическим населением. Так, упомянутое выше письмо Иннокентия III Вукану сопровождалось пометой, что такое же по содержанию письмо было отправлено великому жупану и его жене[8]. Из сохранившегося ответа Стефана Неманича видно, что побывавшие в Приморье папские легаты посетили и его двор и передали ему какие-то предложения папы. Именно в этом письме Стефан говорил о своей покорности Римской Церкви по примеру отца[9].

Какие цели преследовал, начиная эти переговоры, правитель Рашки и каких результатов сумел добиться, позволяет выяснить письмо Иннокентия III, отправленное в сентябре 1204 г. к его легату в Болгарии кардиналу Льву[10]. В этом письме Иннокентий вспоминал, что некогда к нему обратился «благородный муж великий жупан Сербии» с просьбой направить к нему легата, который «обратил бы его к повиновению римской церкви» и возложил бы на него королевскую корону. Такая коронация означала бы окончательное утверждение суверенитета Сербского государства и обеспечила бы признанное всеми место среди государств христианского мира, чего не могла уже гарантировать окончательно ослабевшая Византийская империя. Ради достижения этой цели жупан, по-видимому, был готов принять католицизм и побудить к этому своих православных подданных. Не случайно такому шагу предшествовал разрыв его брака с византийской принцессой. Опека престола святого Петра позволила бы сербскому правителю успешно решать и спорные вопросы в отношениях с католическими соседями, в частности с воинственным баном Далмации Эндре, напавшим в 1198 г. на Захумье и Рашку[11].

Как отмечалось в том же письме, решение о посылке легата было уже принято, когда в Риме стало известно, что венгерский король Имре изгнал из Рашки Стефана, возведя на трон великого жупана Вукана, правителя Зеты. После низложения Стефана переговоры с Римом продолжались, но в иных условиях.

Речь по-прежнему шла о присылке сербскому правителю королевской короны и о подчинении населения Рашки Римской Церкви, но сербскую сторону на переговорах представлял уже не великий жупан, а венгерский

король. Позднее Иннокентий III вспоминал, что именно венгерский король просил его дать новому жупану королевскую корону[12], сохранив при этом его светские права («salvo in temporalibus iure tue»). Смысл второй просьбы проясняется из другого письма, где передаются жалобы венгерского короля на нападение болгар на Сербию, «подчиненную его короне»[13]. Тогда же название Сербия появилось в титулатуре венгерских королей[14]. Таким образом, в новой ситуации королевская корона не сделала бы Вукана суверенным правителем, он должен был оставаться подчиненным верховной власти венгерского короля.

Иной характер приняли и переговоры о церковной унии. Если ранее предполагалось, что в качестве папского легата в Сербию направится кто-либо из советников Иннокентия III и тем самым будут установлены прямые связи между Сербией и Римом, то теперь обращение сербов в лоно Римской Церкви должен был осуществить один из высших духовных прелатов Венгерского королевства — архиепископ Калочи. Он должен был наставить великого жупана, духовенство и знать Рашки, принять от них клятву верности римскому престолу и освободить их от обязательств по отношению к Константинопольскому патриарху[15].

Таким образом, контакты с Римом, которые по замыслу сербских политиков должны были упрочить суверенитет Сербии и укрепить ее положение по отношению к католическим соседям, стали инструментом, способствовавшим установлению политической (а возможно, и церковной) зависимости Сербии от Венгрии, чему был готов способствовать Вукан Неманич, надеявшийся с венгерской помощью сохранить за собой трон верховного правителя. Неудивительно, что в этой ситуации православная знать Рашки оказала предпочтение Стефану, и с его возвращением на трон переговоры о церковной унии не возобновились[16]. Тем более что Вукан, его сын Георгий и их приверженцы в борьбе с объединительной политикой великого жупана искали поддержки у католических соседей. Наиболее ярким доказательством этого может служить договор от 3 июня 1208 г., по которому Георгий и другие члены семьи Вукана принесли присягу верности венецианскому дожу, отдав под покровительство Венеции свои владения в Зете[17].

Новые свидетельства о контакте между великим жупаном и Римом относятся к середине второго десятилетия XIII в. К сожалению, сохранившиеся сведения крайне скупы. Главным из них является сообщение хорватского хрониста Фомы Сплитского (1216 г.) о том, что Стефан Неманич направил послов к преемнику Иннокентия папе Гонорию III с просьбой прислать ему королевскую корону. В ответ на его просьбу папа отправил в Сербию своего легата, который и возложил на сербского правителя королевский венец[18]. Лишь незначительно эти данные дополняет венецианская хроника Дандоло, сохранившая известие о том, что обращению великого жупана в Рим предшествовал его брак с одной из представительниц рода Дандоло, ее влиянию венецианский хронист и приписывал перемены в политике великого жупана[19].

То, что в этих источниках речь идет прежде всего о королевской короне, показывает, что новый поворот великого жупана в сторону Рима также преследовал в первую очередь политические цели. Какие именно, можно выяснить, рассмотрев особенности международного положения Сербии в это время. В середине второго десятилетия XIII в. Сербия стала объектом совместных нападений ряда своих соседей. В 1214 г. на нее одновременно напали болгарский царь Борил, латинский император Генрих и деспот Михаил Эпирский, которых поддержал родственник Борила, севастократор Стрез, владевший землями в районе Охрида. В 1215 г. готовился совместный поход на Сербию латинского императора и венгерского короля Эндре II. По свидетельству сербского правителя, они стремились захватить Сербию и отстранить великого жупана от власти[20]. Правда, первое нападение Стефану удалось отбить, второе — предотвратить, добившись соглашения с венгерским королем, но сербские правящие круги были, конечно, встревожены. Поэтому вполне естественной в этих условиях представляется попытка поставить страну под покровительство римского престола (оградив себя от враждебных выступлений по крайней мере католических соседей). Инициатива сербской стороны, очевидно, диктовалась политическими, а не какими-либо иными соображениями.

Отсутствие других данных о переговорах не позволяет точно охарактеризовать мотивы действий курии. Лишь в общем виде можно утверждать, что наметившееся к этому времени усиление греческих православных государств на Балканах и в Малой Азии делало актуальной задачу привлечения сербского правителя в лагерь приверженцев Римской Церкви, тем более что после подчинения Зеты власти Стефана других путей, ведущих к достижению этой цели, не имелось[21].

Хотя наш главный источник — хроника Фомы Сплитского — не сообщает ничего о церковной унии, вряд ли можно сомневаться в том, что получение королевской короны из Рима сопровождалось формальным подчинением Сербской Церкви верховной власти папы. Дальше этого дело, по-видимому, не пошло. Сближение Стефана Неманича с Римом определялось политической конъюнктурой, и когда эта конъюнктура изменилась, Латинская империя ослабела, а угрожавшая Сербии коалиция распалась, сербский король резко изменил свою политику, вступив в сношения с главным противником и Латинской империи, и папства на Ближнем Востоке — никейским императором Феодором Ласкарем. После поездки в Nikeю брата Стефана Неманича Саввы в 1219 г. было принято решение о создании в Сербии автокефального архиепископства, во главе которого встал Савва. Такой шаг означал разрыв с Римом, поскольку признание авторитета православного патриарха, сидевшего в Никее, было равносильно отрицанию законности власти находившегося в Константинополе латинского патриарха, зависимого от папы. Практическое осуществление принятого в 1219 г. решения наносило ущерб интересам латинской Церкви на территории Сербского королевства. Два из учрежденных королем Стефаном и архиепископом Саввой епископств на

территории Зеты и Захумья находились в традиционной сфере влияния католической Церкви сербского Приморья. Правда, католические епископы Захумья, спасаясь от богомилов, в начале XIII в. оставили свою резиденцию в Стоне и удалились на остров Корчулу, но передачу православному епископу их кафедрального собора в Стоне вряд ли можно считать дружественным актом по отношению к католической Церкви[22].

Резиденция же православных епископов Зеты не только находилась на южном берегу Которского залива, в непосредственной близости от одного из главных центров католической Церкви в Приморье, но и размещалась на месте католического монастыря святого Михаила, по-видимому в связи с этим отобранного сербским королем у Котора[23]. Политика ограничения позиций католической Церкви в Приморье продолжалась и в дальнейшем. Так, известно, что в 60-х гг. XIII в. католический епископ Травунии Сальвий вынужден был удалиться в Дубровник, «лишенный схизматиками епископства Травунии и всего своего имущества»[24].

По каким-то соображениям сербский король старался скрыть перемены в своей политике. В марте 1220 г. он обращался к Гонорию III как покорный сын Римской Церкви, уверяя папу в своей верности и прося благословения[25], но это уже не могло изменить создавшегося положения. Таким образом попытки сближения Сербии с Римом представляют собой политическую акцию, связанную как с международной ситуацией, сложившейся накануне падения Византийской империи, так и с развитием отношений Сербии с католическими государствами на Балканах в последующее время. Впрочем, немногочисленность и отрывочность имеющихся данных не позволяют формулировать такой вывод с полной уверенностью.

В этом отношении гораздо более обширный материал для наблюдений дает история взаимоотношений между папским престолом и Болгарией в 1-й половине XIII в. Так, сохранился обширный комплекс документов о контактах папы Иннокентия III с болгарским царем, начавшихся по инициативе курии в январе 1200 г. Их анализ позволяет довольно точно судить и о мотивах, побуждавших южнославянских правителей к контактам с Римом, и о характере церковной унии, явившейся одним из результатов этих контактов.

Еще В. Н. Златарский, изучая переписку Калояна с папой[26], пришел к выводу, что болгарским правителем руководили прежде всего политические мотивы — желание получить королевскую корону и сделать главу Болгарской Церкви, архиепископа Тырновского, патриархом, т. е. обеспечить своей стране политическую и церковную самостоятельность. Ради достижения этих целей Калоян был готов включить Болгарию в сферу влияния Римской Церкви. Какие-либо вопросы, связанные с чисто церковными аспектами отношений с Римом, правитель не поднимал, а его намеки на то, что он мог бы получить корону и патриарший сан от греков[27], говорят о том, что существенна для него была именно эта цель, которую можно было бы достичь разными путями, например используя

ставшую заметной слабость Византийской империи. Существенное значение для болгарского царя имел и другой, но также политический мотив: заручившись покровительством курии, добиться приемлемого «modus vivendi» с католическими соседями, прежде всего с Венгрией, которая с точки зрения южнославянских правителей опасно усилилась с упадком византийского влияния на Балканах.

Правда, наряду с болгарским правителем в контактах с Римом участвовали болгарские епископы, прежде всего глава Болгарской Церкви Тырновский архиепископ Василий. Однако знакомство с материалом, отразившим их участие в этих контактах, показывает отсутствие у них какой-либо самостоятельной позиции. В письме архиепископа Василия папе Иннокентию III высказывалась лишь просьба выполнить пожелания болгарского монарха[28]. Таким образом, эти архиереи выступали на переговорах не как выразители интересов болгарского духовенства, а как приближенные своего правителя. Об интересе болгарского духовенства к какой-либо части наследия католической Церкви в сохранившихся источниках нет никаких данных. Все же является бесспорным фактом, что одновременно с коронацией Калояна в 1204 г. было без особых трудностей осуществлено соединение Болгарской Церкви с католической. Это событие станет понятнее, если учесть, в каких формах и каким путем папская курия стремилась осуществить церковную унию накануне и в первые годы после взятия Константинополя. Позиция курии в этом вопросе проясняется из сведений о ее политике по отношению к греческому духовенству на территориях, захваченных крестоносцами. Хотя посылавшиеся в эти годы в Константинополь и в Грецию папские легаты и вели споры с греческими богословами по догматическим вопросам, однако их усилия концентрировались на решении другой проблемы. Латинские духовные власти не требовали ни каких-либо изменений сложившихся в Греческой Церкви обычаев и обрядов (включая, например, служение на квасном хлебе), ни каких-либо перемен в традиционном Символе веры, они лишь жестко настаивали на принесении присяги повиновения папе, что означало его поминовение в молитвах и внесение его имени в диптихи. Уния церквей на этом этапе понималась правившими в Ватикане канонистами прежде всего как установление административно-юридического единства. В такой ситуации становятся понятными высказывания греческих духовных лиц Кипра о том, что они лишь принесли присягу, но ни в чем не отступили ни от учения святых отцов, ни от канонов[29]. Разумеется, в Ватикане не собирались мириться с существующими различиями, но их устранение откладывалось на будущее.

Такой подход нашел выражение и в политике Ватикана по отношению к Болгарии. В переписке Иннокентия III с архиепископом Василием не обсуждались какие-либо догматические вопросы, но подчеркивалась необходимость принести клятву верности апостольскому престолу и указывалось, что все решения о поставлении новых епископов должны получать санкцию в Риме[30]. Небольшое отступление от этого принципа в

пользу болгарской стороны состояло лишь в том, что соответствующих присяг в этой стране, столь удаленной от Рима и лишенной присутствия латинского духовенства, требовали только от архиепископа, главы местной церковной организации, и новопоставленных архиереев. Особое значение придавалось присяге Калояна, который обязывался не только повиноваться Риму и не отступать от него, но и подчинить власти папского престола все когда-либо им занятые языческие или христианские земли[31]. Можно не сомневаться, что после принесения этих присяг в жизни Болгарской Церкви продолжали сохраняться старые традиционные порядки, и именно поэтому принятие унии не сопровождалось серьезными конфликтами.

Такие конфликты, однако, вспыхнули бы, если бы Римская Церковь попыталась ввести церковную унию на практике, требуя изменить сложившийся религиозный уклад, ведь Болгария была страной еще более далекой от латинского мира, чем Византия. Заслуживает внимания тот факт, что первое письмо Калояна папе было, как сообщается в приписке к нему, переведено с болгарского языка на греческий, а затем с греческого на латынь[32], а Калоян после коронации направил в Рим двух юношей учиться латыни, так как «здесь,— писал он папе,— у нас нет грамматиков, которые могли бы переложить для нас письма, которые ты посылаешь»[33]. Таким образом, даже языковое общение было сопряжено с трудностями, которые оказались бы еще большими, если бы речь зашла о существенных изменениях.

Серьезные проблемы в отношениях со светской властью возникли бы и в случае попыток курии осуществить в Болгарии свою концепцию устройства Церкви, исключавшую существование самостоятельных местных Церквей. Между тем именно создание такой Церкви было одной из главных целей светской власти южнославянских государств при обращении к Риму. Зародыши будущих конфликтов легко обнаруживаются при анализе переписки Калояна с Иннокентием III. Калоян хотел, чтобы в Болгарии был поставлен патриарх[34], т. е. он имел в виду создание для Болгарии самостоятельной Церкви, подобной православной Патриархии в Первом Болгарском царстве. Ссылаясь на отдаленность Болгарии от Рима и на трудности пути, болгарский царь настаивал на том, чтобы болгарские епископы могли сами избирать и посвящать патриарха[35]. Папа же, сделав архиепископа тырновского примасом Болгарии и разъясняя, что примас и патриарх — это одно и то же[36], признал за примасом лишь те права, которые предоставлялись главам местных церквей — митрополитам по 5-му канону Латеранского Собора 1215 г.[37] Не случайно папа настаивал на том, что новопоставленные епископы должны приносить клятву верности папскому престолу и получать от него паллиум[38], а в присяге примаса фиксировались его обязательства посещать синоды и раз в четыре года приезжать в Рим[39]. Зная, какое раздражение в середине XIII в. вызывали у сербских королей попытки курии регулировать отношения между церковными центрами в католическом Приморье[40], можно легко

представить, какие возникли бы противоречия, если бы курия действительно попыталась осуществить свои программные требования в этой области.

Следует также учитывать, что XIII век стал временем, когда папство, достигнув апогея политического влияния, стремилось воплотить в жизнь принципиально новую для всей Центральной и Юго-Восточной Европы модель отношений между Церковью, государством и светским обществом, основные контуры которой были очерчены в решениях Латеранского Собора 1215 г.: освобождение Церкви от административно-судебной власти государственных органов и от уплаты государственных налогов. Нетрудно себе представить, как попытки реализации на практике такой модели могли повлиять на позицию южнославянских правителей, которые прежде всего и добивались сближения с Римом.

Такие конфликты, однако, могли возникнуть лишь в будущем, а пока папство в отношениях с Болгарией в целом успешно реализовало свою программу-минимум. Тырновский архиепископ принес присягу верности папскому престолу[41], епископы стали получать паллий из Рима[42], что подчеркивало их непосредственную связь с папским престолом. На эту связь указывала также посылка в Болгарию легатов, представлявших папу[43]. Один из этих легатов, Лев, кардинал Санта Кроче, доставивший Калояну королевскую корону, следуя указаниям Иннокентия III, ввел в практику Болгарской Церкви миропомазание при посвящении в епископский сан и лично поставил двух митрополитов и нескольких епископов[44]. Тем самым был сделан хотя и небольшой, но принципиально важный шаг по пути изменения традиционных обычаев Болгарской Церкви в соответствии с рекомендациями Ватикана.

Характер отношений Болгарии с Римом при преемнике Калояна, царе Бориле, исследователями оценивался по-разному. Главным событием его недолгого царствования стал созыв в Тырнове в 1211 г. церковного Собора для осуждения оживившейся в то время богомильской ереси. Исследователи попытались использовать рассказ об этом событии в т. н. Синодике царя Борила, чтобы выяснить, каково было отношение нового правителя к церковной унии с Римом, и пришли к противоположным выводам.

Одни исследователи, обратив внимание на то, что в Синодике не упоминается глава Болгарской Церкви — тырновский примас Василий, и отметив, что в одном из писем латинского императора Генриха Борил фигурирует как «гонитель Божьей Церкви», пришли к заключению, что на Соборе 1211 г. церковная уния с Римом была разорвана. Другие, указывая на то, что Собор был созван в то время, когда католическая Церковь на юге Франции резко усилила борьбу против идейно близких к богомилам катаров, видели в его решениях проявление политики сближения с Римом[45]. Современная болгарская исследовательница А. Данчева-Василева справедливо отметила недоказанность обеих точек зрения[46]. Так, Генрих мог тенденциозно искажать факты, потому что в то время, когда было написано письмо, он находился в конфликте с Борилом и был заинтересован в том, чтобы настроить против него папскую курию. Отсутствие упоминаний

об архиепископе Василии вполне может объясняться особенностями рассказа о Соборе 1211 г., где главным действующим лицом является царь, а архиереи выступают лишь как свидетели его действий. С другой стороны, созыв Собора вызван был, конечно, положением, сложившимся в стране, и влияние внешних факторов не могло иметь решающего значения. Можно согласиться с А. Данчевой-Василевой, что, созывая Собор, Борил не ставил целью разорвать (или, наоборот, упрочить) церковные связи с Римом. Эти отношения, по-видимому, формально оставались такими же, как при Калояне. 19 апреля 1213 г. Иннокентий III направил «примасу Влахии и Болгарии» Василию приглашение на Латеранский Собор[47], а позднее, по сообщению французского хрониста Альберика, Болгарию посетил папский легат — кардинал (есть основания отождествлять его с кардиналом Пелагием, которого Иннокентий III в августе 1213 г. направил в Константинополь, чтобы побудить греков признать верховную власть папы), благодаря стараниям которого был заключен брак между дочерью Борила и латинским императором Генрихом[48].

Несмотря на это, Синодик царя Борила содержит важные сведения для понимания характера церковной унии Болгарии с Римом. В рассказе о Соборе царь как главное действующее лицо «повеле снитися Собору», он председательствовал на заседаниях, благодаря его хитрости были разоблачены еретики, которых он «повеле» казнить, от него же исходили и другие, принятые на Соборе решения[49]. В отношениях с Церковью Борил выступал в той же роли, в какой в византийском мире по отношению к Церкви выступал император (напротив, в католическом мире первых десятилетий XIII в. Церковь, возглавляемая папами, была мощной и самостоятельной политической силой).

Деятельность Собора завершилась тем, что царь Борил приказал «преписати съборник от гръчскаго на българский свои языкъ», включить в него рассказ о Соборе и читать этот текст публично в храмах «в неделю православия», как это установлено издревле[50]. «Соборник», перевести который распорядился Борил, представлял собой произведение богословской и канонической мысли византийцев, созданное в 843 г. при восстановлении иконопочитания в Византийской империи и затем постепенно пополнявшееся до начала XIII в. Его чтение в храмах в установленный Борилом срок также отражало традиционную для Византии практику. Эти наблюдения над рассказом о Соборе 1211 г. позволяют считать, что и после заключения церковной унии с Римом жизнь Болгарской Церкви продолжала определяться византийскими православными традициями.

Болгарские исследователи обратили внимание и на некоторые другие свидетельства источников, подкрепляющие этот вывод. В середине второго десятилетия XIII в. в результате ряда политических перемен часть южных территорий Второго Болгарского царства вошла в состав владений эпирского деспота Феодора Комнина, и тогда встал вопрос о том, как относиться к болгарскому духовенству на этих землях. Выяснилось, что у греческих иерархов в этом отношении нет единой позиции. Если одни требовали

низложить и болгарских епископов, и всех поставленных ими, то другие предлагали примириться с создавшимся положением. Это побудило главу Греческой Церкви в этом регионе Охридского архиепископа Димитрия Хоматиана обратиться за консультацией к митрополиту Керкиры Вассиану Педиадиту. Из письма архиепископа видно, что, хотя в Охриде было известно о признании тырновским примасом власти папы, этот факт не оказал серьезного влияния на аргументацию спорящих сторон. Сторонники репрессивных мер основывались на том, что болгарские епископы незаконно заняли церковные кафедры, согнав с них законных архиереев — греков, а их оппоненты утверждали, что болгарские епископы — православные и признают церковное Предание и все книги, которыми они, а также священники пользуются, ничем не отличаются от тех, которыми пользуется Греческая Церковь, кроме того, что переведены на болгарский язык[51].

Собор духовенства Охридского архиепископства принял компромиссное решение: болгарские епископы были смещены со своих кафедр, но поставленные ими священники и диаконы сохраняли сан («как православные и получившие действительное рукоположение») и лишь должны были подвергнуться 4-месячной епитимьи. Их участие в заключении церковной унии с Римом не имело отношения к низложению епископов. Оно обосновывалось тем, что они заняли эти кафедры при содействии светской власти, согнав законных иерархов[52]. Эти свидетельства показывают, что, несмотря на подчинение власти римского престола, охридское духовенство воспринимало Болгарскую Церковь как православную, поскольку ни в вероучении, ни в таинствах и обрядах она ничем не отклонилась от православных традиций[53]. Опираясь на эти данные, болгарские ученые пришли к выводу о том, что церковная уния с Римом была осуществлена лишь в иерархическом, но не в каноническом отношении[54].

Некоторые наблюдения, сделанные болгарским исследователем В. Гюзелевым, позволяют внести в этот вывод существенные уточнения. Церковная уния с Римом и связанная с этим иерархическая зависимость Болгарской Церкви от римского престола находили выражение прежде всего в том, что возведение иерархов на епископские кафедры в Болгарии должно было происходить с санкции папы, который присылал из Рима паллий новопоставленному епископу. При Калояне в переговорах о заключении унии приняла участие и получила паллии от папы лишь часть болгарских епископов (среди них отсутствовал, например, митрополит такого центра, как Средец—София). Трудно сказать, какими обстоятельствами это было вызвано, но ясно, что в случае установления прочной иерархической зависимости Болгарской Церкви от Рима (что сопровождалось бы регулярной выдачей паллия новопоставленным митрополитам и епископам) в сфере воздействия римского престола оказались бы все болгарские епархии. В этой связи большой интерес представляют наблюдения В. Гюзелева над списками провинций и диоцезов Римской Церкви XIII–XIV вв., которые составлялись, конечно, на основе документов, находившихся в Ватиканском архиве. Как установил исследователь, в них фигурируют названия лишь тех епархий,

епископы которых участвовали в переговорах о заключении церковной унии с Римом. В списках упоминалась лишь одна епархия Ловеч, настоятель которой не участвовал в этих переговорах[55]. Очевидно, сведениями о связях других болгарских епархий с Римом автор списков не располагал. Таким образом, получается, что, несмотря на заключенное соглашение, на практике при преемниках Калояна болгарские епископы не обращались за получением паллия в Рим, т. е. иерархическая зависимость также фактически не имела места. Стоит отметить также, что болгарские епископы не реагировали на приглашение папы и не приняли участия в работе Латеранского Собора 1215 г.

Правильнее было бы говорить поэтому о формальной зависимости Болгарской Церкви от Рима, никак не сказывавшейся на религиозной жизни болгарского общества и находившей выражение лишь в сфере внешних сношений. Формальная зависимость от Рима ограничивала контакты Болгарии с православным миром и облегчала возможность сношений с католическими государствами. Для царя Борила, основывавшего свою внешнюю политику на союзах с Латинской империей и Венгрией[56], сохранение формальной зависимости от Рима было фактором, благоприятствующим осуществлению его политических планов. Его преемник Иван Асень II в первые годы правления также искал сближения с католическими странами. Когда в начале 1219 г. было заключено соглашение о браке между болгарским царем и дочерью венгерского короля Эндре II, Иван Асень II обращался в связи с этим к папе Гонорию III, по-видимому, с просьбой об одобрении брака[57]. Позднее сохранение добрых отношений с Римом было необходимо для осуществления планов болгарского правителя, рассчитанных на мирное подчинение ему слабеющей Латинской империи: по соглашению с латинскими баронами он рассчитывал стать регентом при малолетнем императоре Балдуине, который должен был жениться на его дочери.

Сохранение формальной зависимости от Рима поддерживалось, таким образом, только благодаря определенной международной конъюнктуре, и она исчезла, когда конъюнктура изменилась. Исследователи давно установили, с какими двумя событиями были связаны эти перемены. Планы подчинения Болгарии Латинской империи потерпели неудачу: по договору, заключенному в апреле 1229 г. в Перудже при активном участии папы Григория IX, регентом при Балдуине стал бывший иерусалимский король Иоанн Бриеннский, на дочери которого женился латинский император. В августе 1231 г. новый правитель прибыл в Константинополь. Одновременно Иван Асень II нанес поражение эпискому царю Феодору Комнину и овладел значительной частью его владений. Второе Болгарское царство, охватив огромную территорию от Адрианополя до Диррахиума, стало могущественной державой на Балканах.

В этих условиях произошел формальный разрыв унии между Болгарской Церковью и Римом. Важнейшие сведения об этом содержит письмо анкирского митрополита Христофора, экзарха Никейского патриарха в

бывших владениях эпирских правителей, написанное в начале 1233 г. Ивану Асеню II[58] (введено в научный оборот В. Г. Васильевским). В письме Анкирский митрополит восхвалял болгарского царя за то, что тот «добрым образом соединил... то, что прежде злым образом было разъединено, и благоустроил в Загоре (название Болгарии в византийских документах.— Б. Ф.) православнейшее дело, которое не мог (устроить) никто из... предшественников». Очевидно, что под «соединением», пришедшим на смену «разъединению», Анкирский митрополит подразумевал восстановление общения между Болгарской Церковью и другими православными Церквями после отказа Болгарской Церкви от унии с Римом, которую соблюдали предшественники Ивана Асеня II и которую этот правитель разорвал.

В том же письме отмечалось, что глава Болгарской Церкви архиепископ Тырновский Василий, оставив престол, удалился на Святую Гору. Несмотря на уговоры встречавшегося с ним Христофора, он отказался вернуться, а затем вообще «отказался от архиерейства». Очевидно, решение царя о разрыве с Римом столкнулось с сопротивлением со стороны примаса — ставленника папы Иннокентия III. Вместе с тем избранный им способ сопротивления говорит о том, что вряд ли он мог рассчитывать на поддержку своей паствы. Митрополит Христофор передал Ивану Асеню II благословение патриарха и синода, вероятно, того самого, который принял 6 марта 1232 г. решение о посылке Христофора на Запад. Очевидно, к этому времени решение о разрыве Болгарской Церкви с Римом было не только принято, но о нем стало известно членам синода[59]. Этот вывод В. Г. Васильевского подкрепляется свидетельством из письма, отправленного папской курией архиепископу Эстергома 25 февраля 1232 г., в котором болгары уже фигурируют как «схизматики и еретики»[60].

Если учесть все сказанное выше о характере отношений между римским престолом и Болгарией, не может вызвать никакого удивления, что причины решений, принятых царем Иваном Асенем II, исследователи искали в первую очередь в политической сфере. При этом они обращали внимание прежде всего на следующие обстоятельства. Во-первых, когда не удались планы мирного подчинения Латинской империи, Иван Асень II вступил на путь военного подчинения этого государства, находившегося под особой опекой папского престола, и, следовательно, перестал нуждаться в добрых отношениях с Римом. Во-вторых, с включением в состав Болгарского царства бывших владений эпирских деспотов под властью болгарского царя оказались обширные территории, духовенство которых не признавало власти римского престола, а соответственно и власти тырновского примаса как ставленника папы, и перед Иваном Асенем II возникла задача обеспечения религиозного единства государства[61]. К этому следует добавить, что на присоединенных Иваном Асенем землях Македонии и Эпира отношение духовенства и населения к латинянам было существенно иным, чем на землях по другую сторону Балканского хребта. Жители Тырнова или Преслава с латинянами практически не сталкивались, и церковная уния, о

чем говорилось выше, не внесла в их традиционную жизнь никаких серьезных изменений. Значительная часть Македонии, напротив, уже в 1-м десятилетии XIII в. побывала под властью правителей Латинской империи. Захватив Девол и Костур, они поставили в них католических епископов, и юрисдикция законных иерархов в этих городах была восстановлена лишь после перехода их под власть православных правителей — севастократора Стреза, племянника Калояна, и эпирского деспота Михаила[62]. Именно во владениях эпирского деспота враждебность к латинянам была особенно сильной. Здесь были совершены убийства латинских священников и даже одного латинского епископа[63]. Один из иерархов православной Церкви в этом регионе, митрополит Навпакта Иоанн Апокавк, выступал в 1220 г. против начатых Никеей переговоров о соединении Церквей, заявляя, что их нельзя вести, пока не прекратятся преследования православных. При коронации деспота Феодора Комнина ему ставили в заслугу успех в борьбе с латинянами[64]. Включение части владений эпирских деспотов в состав державы Ивана Асеня II могло способствовать лишь росту антилатинских настроений в болгарском обществе. Пытаться склонять к церковной унии население этих земель было рискованно и опасно, гораздо легче было разорвать унию между Римом и Болгарской Церковью, имевшую по существу формальный характер.

В числе причин, приведших к изменению церковной политики Ивана Асеня II, не последнюю роль сыграло то, что он как правитель самой могущественной Балканской державы считал, что Болгарская Церковь должна занимать достойное положение среди других Церквей. Религиозная политика предшествовавших десятилетий не привела к достижению такой цели. Болгарская Церковь не приобрела формальной независимости, а ее двусмысленное положение, когда, оставаясь фактически православной, она формально подчинялась верховной власти папы, привело к тому, что она не пользовалась настоящим признанием со стороны ни католических, ни православных соседей. Смена ориентации давала Ивану Асеню II возможность обеспечить для Болгарской Церкви видное и почетное место в православном мире. Очевидно, что изменение политики, предпринятое с такой целью, могло встретить только поддержку болгарского духовенства, которое фактически никак не было связано с Римом и испытывало на себе все последствия своего двусмысленного положения. Обеспечение признанного, почетного и независимого положения Болгарской Церкви было одним из условий соглашения с главным политическим противником папства и Латинской империи — Никеей, которым сопровождалось изменение религиозной политики Второго Болгарского царства.

По свидетельству двух независимых друг от друга источников (Жития патриарха Иоакима и рассказа о перенесении мощей святой Петки), осуществление этой договоренности началось после смерти архиепископа Василия. Заседавший в Тырнове Собор епископов избрал новым патриархом Иоакима — монаха, прожившего много лет на Святой Горе и не имевшего никакого отношения к политике, проводившейся церковной иерархией в

предшествовавшие годы. Новый глава Болгарской Церкви отправился «в Никею великую благословение прияти архиерейское»[65]. Рукоположение Иоакима Никейским патриархом, состоявшееся, по-видимому, в 1234 г.[66], означало признание православным миром законности болгарской церковной иерархии. В следующем году на общем Соборе болгарского и византийского духовенства в Галлиполи при участии Ивана Асеня II и никейского императора Иоанна Ватаца Иоаким с согласия всех Восточных патриархов был возведен в патриаршее достоинство[67], и Болгарская Церковь с этого момента юридически стала самостоятельной, равной по рангу другим православным Церквам Востока. С точки зрения рассматриваемой темы учреждение Патриархии означало окончательное закрепление происшедшего ранее разрыва церковных связей с Римом. Об отношении болгарского духовенства к латинянам в эти годы некоторые сведения содержит рассказ о перенесении в Тырново мощей святой Петки, написанный, по-видимому, в 40-х гг. XIII в. книжником, близким к патриарху Иоакиму[68]. В начальной части сочинения противопоставлялось время, когда в Константинополе правили православные императоры и «беша же чтима и прославленаа светаа», и годы, когда византийская столица оказалась под властью латинян и когда «по разорению добрые чьсти, иже имеахоу вернии на святых», останки святой ждала тяжелая судьба, от которой они были избавлены благодаря вмешательству «благовернаго» и «благочестиваго» царя Ивана Асеня II, потребовавшего от латинян их выдачи[69]. Отрицательное отношение к латинянам и их власти над Царьградом выражено в тексте в сдержанной форме, но вполне определенно. Из анализа комплекса материалов о взаимоотношениях Болгарии и Сербии с Римом в 1-й трети XIII в. можно сделать следующий вывод: не существовало какой-либо прочной основы для длительного и глубокого сближения обеих сторон. Активное участие в сношениях с Римом принимали не представители духовенства, а светские лица — правители, для которых церковная уния была прежде всего средством решения политических задач, несомненно очень важных, так как речь шла об утверждении права страны на самостоятельное и равноправное с другими державами существование и о признании ее права иметь самостоятельную церковную организацию, но все же политических по своему характеру.

Дополнительный материал, позволяющий понять, как подходили южнославянские политические деятели к церковной унии с Римом, дает Житие Стефана Немани, написанное Стефаном Первовенчанным. Одной из целей создания жития было показать Стефана Первовенчанного как истинного наследника отца, единственного «господина» всех сербских земель[70]. По общему мнению исследователей, оно было завершено в июне 1216 г., т. е. когда были уже обновлены контакты великого жупана с Римом (получению королевской короны в 1217 г. должны были предшествовать более или менее продолжительные переговоры). Некоторые черты новой религиозной ориентации сербского правителя отражены определенным образом в тексте этого памятника. Так, совершенно не случайно Стефан

написал о богатых дарах, которые его отец посылал в Рим, в храм «всеславных верховных апостолов» Петра и Павла[71]. Однако в том же самом пассаже он сообщает о дарах, посылавшихся храму Гроба Господня в Иерусалиме, и монастырю Богородицы Эвергетиды в Константинополе, и храму святителя Николая в Бари. Таким образом, подобно авторам житий святого Стефана Венгерского, великий жупан говорит о связях своего отца с разными центрами христианского мира. Среди них Рим занимает особо почетное место, но важно то, что между этими центрами агиограф не видит различий. В рассказе о том, как Стефан Неманя «приложи» к Сербской державе земли Зеты, встречаются резкие выпады против «греков», покоривших эту землю и поставивших там свои грады: Неманя эти грады «испроверьже и раздроуши» и «гръчское име истребив»[72], но выпады эти носят чисто политический характер и не свидетельствуют о смене религиозных пристрастий[73]. Напротив, и литературная форма, и содержание жития подчеркивают глубокую привязанность автора к культурным и религиозным традициям византийского мира, в особенности к традициям Святой Горы, где Стефан Неманя и его сын Савва основали сербский монастырь Хиландар.

Особый интерес представляет то место жития, где великий жупан говорит о двух крещениях отца. Бегло отметив, что сначала Неманя «изволением Божиим сподоби се и латинское приети крещение», о его втором, православном, крещении Стефан Первовенчанный написал более восторженно: он «сподоби се второе крещение приети от роуки светителя и архиерея посреде Срьпские земле последствоуа Владыце своему... Христу». Если его брат Савва Неманич, как отмечалось выше, сравнил два крещения отца с двумя монашескими обетами, то великий жупан использовал другое сравнение: «яко обою сосцу млеко сосал еси, рекше Ветхаго же и Новаго Завета»[74]. Нетрудно усмотреть в этом утверждение превосходства православия над латинством. Неудивительно поэтому, что для первого сербского короля подчинение папе римскому означало лишь смену юрисдикции, а не отказ от сложившихся в византийском культурном круге традиций.

Все данные источников говорят о том, что и для Сербии, и для Болгарии уния с Римом была формальным актом, не внесшим существенных изменений в традиционную религиозную жизнь общества. По-видимому, именно поэтому длительное существование такой унии в Болгарии не сопровождалось серьезными внутренними конфликтами на религиозной почве. Вместе с тем очевидно, что даже временное установление церковной зависимости от Рима не могло бы произойти в условиях глубокой враждебности местного славянского населения к латинянам. В общественном сознании южных славян (в отличие от греческого мира) враждебный стереотип латинянина в 1-й трети XIII в. еще не сложился[75]. Но следует отметить, что уния с Римом не привела к решению тех политических задач, которые преследовали южнославянские правители. Одной из главных целей при обращении их к Риму было создание в своих странах автокефальных

Церквей. Такие стремления объяснялись, во-первых, желанием закрепить суверенитет страны; во-вторых, наличие автокефалии давало возможность обеспечить высокую степень подчинения местной церковной организации руководству и контролю местной светской власти в соответствии с нормами, принятыми в странах византийского круга. Папство, именно в XIII в. проявлявшее унитаристские тенденции и стремление освободить Церковь от опеки светской власти, не могло способствовать достижению таких целей. Тогда южнославянские политики нашли нужным порвать с Римом и искать решение этой задачи в сотрудничестве с противником папства — Никейской империей. С другой стороны, папство в политике по отношению к южнославянским странам оказалось перед противоречием, которого оно не смогло разрешить. Добившись установления формальных связей с Сербией и Болгарией, папский престол не решался заполнить их реальным содержанием, опасаясь, по-видимому, конфликтов и с разными слоями общества, и с правителями. Поэтому сама связь между южнославянскими странами и Римом оставалась хрупкой и могла быть легко разорвана.

Но тем не менее контакты южнославянских правителей с Римом имели для их стран объективно благоприятные последствия, т. к. перспектива их более прочного соединения с Римом побудила главного наследника Византии — Никейскую империю признать самостоятельность болгарской и сербской Церквей. Эти соглашения способствовали полному обновлению связей Болгарии и Сербии с другими частями православного мира, и это не могло не оказать влияния на эволюцию отношений болгарского и сербского общества к латинянам.

Примечания

- [1] См.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1. С. 89.
- [2] См. об этом в письме папы Александра III венгерскому королю Беле III 6 июля 1181 г.: CDS. Т. 2. S. 175.
- [3] См.: *Јуреиек К.* Историја Срба. Београд, 1952. Т. 1. С. 173; CDS. Т. 2. S. 238.
- [4] CDS. Т. 2. S. 238.
- [5] *Vetera monumenta Slavorum meridionalium* (далее: VMSM) / Ed. A. Theiner. Romae, 1863. Т. 1. N 11. P. 6.
- [6] См.: Ibid. N 9. P. 5.
- [7] Подробнее об этом см.: *Станојевић С.* Борба за самосталност католичке цркве у Неманьској држави. Београд, 1912. С. 78 и сл.
- [8] См.: VMSM. Т. 1. N 9. P. 6.
- [9] См.: Ibid. N 11. P. 6.
- [10] См.: Ibid. N 57. P. 35.
- [11] Об этом походе см.: CDS. Т. 2. P. 296.
- [12] См.: VMSM. Т. 1. N 56. P. 34.
- [13] Ibid. N 57. P. 35.

- [14] См.: *Јуреиек К.* Историја... Т. 1. С. 164.
- [15] См.: Письма Иннокентия III от марта 1203 г. «великому жупану Сербии Вукану» и архиепископу Калочи // *VMSM*. Т. 1. N 22–23. Р. 18–19.
- [16] Хорошая сохранность папских архивов за время понтификата Иннокентия III позволяет в данном случае считать аргумент, основанный на умолчании источников, вполне доказательным.
- [17] Подробный анализ договора, как и всего комплекса свидетельств о политической борьбе первых десятилетий XIII в., см.: *Наумов Е. П.* Господствующий класс и государственная власть в Сербии XIII–XV вв. М., 1975. С. 206 и сл.
- [18] «Direxit namque legatum a latere suo qui veniens coronavit eum» (направил со своей стороны легата, который, прибыв, короновал его).— *Thomas, archidiaconus*. *Historia salonitana* // *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*. Zagrebiae, 1894. Vol. 26. S. 91.
- [19] См.: *Dandolo Andrea*. *Chronika venetiarum* // *Scriptores rerum italicarum*. Mediolani, 1728. Т. 12. Col. 340 E.
- [20] См.: *Јуреиек К.* Историја... Т. 1. С. 167–168.
- [21] См. соображения по этому поводу Е. П. Наумова (Господствующий класс и государственная власть в Сербии XIII–XV вв. С. 212 и сл.).
- [22] См.: *Јуреиек К.* Историја... 1951. Т. 2. С. 80.
- [23] См.: *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловици, 1920. С. 73–75; *Наумов Е. П.* Господствующий класс... С. 106–107.
- [24] Из письма папы Климента IV 1265 г. (CDS. 1907. Т. 5. Р. 342).
- [25] См.: *Starine*. Zagreb, 1875. Vol. 7. S. 55.
- [26] Здесь и далее при анализе переписки между папским престолом и Болгарией в начале XIII в. автор опирается на итоги исследования этого источника, предпринятого В. Н. Златарским (*Златарский В. Н.* История на българската държава. 1972. Т. 3. С. 150–211). Основные выводы этой работы имеют значение и в настоящее время.
- [27] См.: Латински извори за българската история. София, 1965. Т. 3. С. 319 (далее: ЛИБИ).
- [28] См.: ЛИБИ. С. 314–315.
- [29] См.: *Norden W.* *Das Papstum und Byzanz*. Berlin, 1903. S. 186–201; *Gill J.* *Byzantium and the Papacy (1198–1400)*. New Brunswick (N. Y.), 1979. P. 31–32.
- [30] См.: ЛИБИ. С. 327–329.
- [31] См. там же. С. 334–335.
- [32] См. там же. С. 309.
- [33] Там же. С. 360.
- [34] Там же. С. 320.
- [35] См. там же. С. 339.
- [36] См. там же. С. 327.
- [37] Соответствующие сопоставления см.: *Gill J.* *Byzantium and the Papacy*. P. 260.
- [38] См.: ЛИБИ. С. 321, 328, ср.: С. 337.

- [39] См. там же. С. 344.
- [40] В одном из документов этого времени приводится заявление короля Уроша, что «ни господин папа, ни Римская Церковь не имеют никакой власти в его королевстве, так как он имеет в королевстве своего папу» (dominus papa nec Ecclesia Romana nullam potestatem habit in suo regno, cum habet in regno suo param), т. е. своего архиепископа.— Цит. по: *Станојевић С. Борба...* С. 147.
- [41] См.: ЛИБИ. С. 344.
- [42] См. там же. С. 337, 340 и др.
- [43] Письмо папы Иннокентия III болгарскому царю Калояну относительно легата Доминика см. там же. С. 314.
- [44] См. там же. С. 360–361.
- [45] Обзор имеющихся точек зрения см.: *Данчева-Василева А. България, папството и западноевропейската политика през първата половина на XIII в. // Из политическата история на България. София, 1985. С. 195–196.*
- [46] См. там же. С. 196.
- [47] См.: Acta Innocentii III (1198–1216) / Ed. Th. Haluscinsky. Romae, 1944. P. 442–444.
- [48] Об этом эпизоде см.: *Васильевский В. Г. Обновление болгарского патриаршества при царе Иване Асене II // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Март. С. 15 (далее: ЖМНП).*
- [49] См.: *Попруженко М. Г. Синодик царя Борила. София, 1928. С. 79–80.*
- [50] Там же. С. 80.
- [51] См.: *Снегаров И. История...* С. 130.
- [52] О решениях Собора см. там же. С. 132–134.
- [53] Иным было отношение Собора Охридского архиепископства к монахам афонского Иверского монастыря, принявшим латинский обряд и признавшим верховную власть папы. Собор предписывал православным монахам не вступать в общение с отступниками, не совершать с ними общих молитв и таинств (*Снегаров И. История...* С. 276–277).
- [54] См.: *Gjuzelev V. Das Papstum und Bulgarien im Mittelalter (9–14 Jahrhundert) // Bulgarian Historical Review. Sofia, 1977. N 1. P. 43; Данчева-Василева А. България, папството // Из политическата история на България. С. 199.*
- [55] См.: *Gjuzelev V. Das Papstum...* P. 43.
- [56] О внешней политике Борила см.: *Данчева-Василева А. България и Латинската империя (1204–1261). София, 1985. С. 104 и сл.*
- [57] Упоминания об обращении Ивана Асеня II к папе см. в письме венгерского короля папе Гонорию III: *Vetera Monumenta Historica Hungariam sacram illustrantia / Ed. A. Theiner. Romae, 1859. T. 1. P. 21 (далее: VMHN).*
- [58] См.: *Васильевский В. Г. Обновление // ЖМНП. 1885. Март. С. 53–55.*
- [59] См. там же.
- [60] См.: *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae / Ed. Marsina. Bratislava, 1971. T. 1: (805–1235). P. 273–275; Gjuzelev V. Das Papstum...* S. 47.
- [61] См.: *Данчева-Василева А. България и Латинската империя...* С. 133 и сл.

- [62] См.: *Снегаров И.* История... С. 97–98.
- [63] См.: *Васильевский В. Г.* Обновление... С. 21.
- [64] См.: *Снегаров И.* История... С. 103, 112. Вероятно, не случайно в 1229 г. деспот Феодор был анафематствован и отлучен от Церкви папой Григорием IX (*Васильевский В. Г.* Обновление... С. 24).
- [65] *Кодов Х.* Опис на славянските рукописи в библиотеката на Българската академия на науките. София, 1969. С. 46; *Кожухаров С.* Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II // Литературна мисъл. 1974. № 2. С. 127.
- [66] О дате см. там же. С. 133.
- [67] Главным источником сведений об этом событии является рассказ, помещенный в Синодике царя Борила (*Попруженко М. Г.* Синодик... С. 84–87).
- [68] О времени составления памятника и его авторе см.: *Кожухаров С.* Неизвестен... // Литературна мисъл. 1974. № 2. С. 129–130.
- [69] См. там же. С. 126–127.
- [70] Характерно, что другим источником, в котором Стефан заявил о своем праве на все наследство отца, стала его грамота католическому монастырю святой Марии на острове Млет (CDS. 1905. Т. 3. N 197). См. также: *Наумов Е. П.* Господствующий класс... С. 213–214.
- [71] См.: *Боровић В.* Списи св. Саве... С. 34.
- [72] Там же. С. 32.
- [73] В том же житии император Мануил назван «боголюбивым» царем. См.: *Боровић В.* Житије... // Светчаеки зборник. 1938. Кн. 2. С. 20.
- [74] Там же. С. 18.
- [75] Как отмечают сербские ученые, нет оснований говорить, например, о принципиальной враждебности ко всему латинскому со стороны Саввы Неманича. По свидетельствам агиографов, уже будучи главой Сербской Православной Церкви, святой Савва во время путешествий останавливался в монастырях Богородицы Евергетиды в Константинополе и Филокала в Фессалонике. В то время монахи этих монастырей подчинялись власти папы Римского, а в монастыре Богородицы Евергетиды жили бенедиктинцы из Монте-Кассино (*Радойчић С.* Эпизод о Богородице — Гори у Теодосијевом животу св. Саве и њине везе са сликарством XIII и XIV вв. // Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. 1959. Кн. 23. Св. 1–2. С. 219–220).

Болгария и Сербия на пути к конфронтации с латинским миром (30-е гг. XIII — начало XIV в.)

Разрыв церковных связей между южнославянскими странами и Римом не мог не вызвать обострение их отношений с папским престолом, а затем и со всем латинским миром. Хотя разрыв между Римом и Сербией привел к последствиям, которые нанесли прямой ущерб позициям католической Церкви в сербском Приморье, мы ничего не знаем о реакции папской курии на учреждение по соглашению с Никеей автокефального Сербского архиепископства. Нарушение связей с Болгарией католической Церкви непосредственного ущерба не принесло, но реакция курии оказалась острой. Это объяснялось тем, что создание самостоятельного Болгарского Патриархата скрепило союз Второго Болгарского царства с Никейской империей, направленный против «латинян» в Константинополе.

Папа Григорий IX пригрозил болгарскому царю Ивану Асеню II отлучением от Церкви[1], а когда после некоторых колебаний болгарский правитель остался верен союзу с Никеей, объявил в январе 1238 г. крестовый поход против «еретиков» и «схизматиков», живущих в «земле» Ивана Асеня II. Поскольку главную роль в этом походе должна была сыграть Венгрия, то в серии посланий, адресованных венгерскому королю, епископату, доминиканцам и францисканцам на территории Венгрии[2], папа предписал проповедовать на землях королевства крестовый поход против болгар, приравнивал его участников к участникам похода за освобождение Святой Земли и дал право клирикам исповедовать их и отпускать им грехи. Одновременно он угрожал отлучением от Церкви всем, кто будут мешать участникам похода выполнять взятую на себя миссию. Папа также принял Венгрию под защиту «святого Петра»[3].

Частью этой акции стало решение о передаче «земли Асеня» — Болгарии венгерскому королю и другим католическим государям, которые примут участие в походе[4]. Это заявление вызвало возражения у короля Белы IV, и папа обещал ему, что никому другому, кроме него, не передаст «*Bulgarie regnum*»[5]. Одному из венгерских епископов (по выбору короля) были предоставлены полномочия папского легата для устройства церковных дел на завоеванных территориях: определения границ, учреждения епископств и т. д.[6]

В истории межконфессиональных отношений впервые в XIII в. православная славянская страна стала объектом крестового похода, объявленного римским престолом. Особого внимания заслуживают те места папских посланий, где решение о передаче Болгарии католическим правителям аргументировалось ссылкой на решения «вселенского» Собора («*prout statutum est in concilio generali*» — как установлено на Вселенском Соборе). По разъяснению Д. Джилла, имелись в виду постановления Латеранского Собора 1215 г. о наказании тех правителей, которые (подобно

покровителю альбигойцев Раймунду Тулузскому) не могли или не хотели очистить свои земли от еретиков[7]. Возможно, именно поэтому в письме венгерскому королю папа подчеркивал то, что Иван Асень II «принимает и защищает» еретиков (богомилы)[8]. При этом в большинстве папских посланий «еретиков» и «схизматиков» постоянно ставили рядом и даже объединяли по тому общему признаку, что и те и другие не признавали верховной власти папы — «таковы схизматики и еретики, которые отказываются быть паствой такого пастыря» (*tales... sunt heretici et scismatici, qui a tanto pastore pasci renuunt*). И хотя окончательного решения в тот момент принято не было, при выработке правовой доктрины сделан был важный шаг к тому, чтобы присвоить папскому престолу такое же право распоряжаться землями «схизматиков», какое было признано за ним католическим миром по отношению к землям язычников и еретиков. Проявленная венгерской стороной готовность следовать указаниям курии и выступить против болгар ради «христианской веры и чести святой Матери Римской Церкви»[9] говорит о том, что позиция Рима по отношению к Болгарии получила поддержку правящих кругов одной из соседних стран латинского мира.

Правда, до выступления крестоносцев против Болгарии дело не дошло, а в 1239 г. Иван Асень II даже пропустил через свои земли войска, идущие на помощь латинскому Константинополю[10], но церковные связи между Болгарией и Римом так и не были восстановлены. Для последующей эволюции отношений между южнославянскими странами и Римом надо признать симптоматичным то, что, несмотря на проявленную курией в середине XIII в. дипломатическую инициативу[11], ни Болгария, ни Сербия не приняли участия в переговорах о церковной унии, которые велись между Римом и Никеей в конце 40-х — начале 50-х гг. XIII в. Не участвовали они во 2-й половине XIII в. и в подготовке т. н. Лионской унии православной и католической Церквей. Предпринятая при заключении этой унии попытка пролатинских кругов в Византии ликвидировать автокефалию Болгарской и Сербской Церквей как полученную без согласия папского престола[12] могла лишь усилить здесь враждебное отношение к идее соглашения с «латинством».

Не случайно именно Болгария оказалась в числе главных противников этой унии. После заключения унии было отправлено посольство от болгарских бояр и духовенства к Иерусалимскому патриарху Григорию, чтобы побудить его выступить против сторонников унии — византийского императора Михаила VIII и Константинопольского патриарха[13]. На Святой Горе против унии особенно упорно выступали монахи болгарского Зографского монастыря. В созданном вскоре после их гибели сказании они названы новыми мучениками, которые были сожжены, «не въсхотевше послоушати жесточайшая и сверепя Латины», и противопоставлялись «нечьстивому» «латиньскаа мудръствоующоу» Михаилу VIII[14]. В созданной, по-видимому, также по следам событий «Повести о разорении латинянами афонских православных монастырей» подчеркивалось, что после отступления византийского императора и Константинопольского патриарха

от православия «патриарх вселенский бе тогда» в болгарской столице Тырнове[15]. В приписке на одной из рукописей того времени глава Болгарской Церкви патриарх Игнатий был назван «столпом правоверия» за его выступление против унии с Римом[16]. Так в XIII в. Болгария из страны, в числе первых вступившей в унию с Римом, стала одним из государств, являвшихся опорой православия.

Большим своеобразием отличались межконфессиональные отношения в Сербском государстве, где существовала традиция длительного мирного сосуществования приверженцев обеих конфессий. Долгое время здесь отсутствовала ярко выраженная конфронтация, которая становилась все более характерной для районов непосредственного соприкосновения православного и католического мира. Примером такого своеобразия может служить договор Дубровника с болгарским царем Михаилом Асенем, направленный против сербского короля Стефана Уроша (1253 г.). Правитель-«схизматик» выступал в нем как потомок «благоверных и святых царей», «святой и верный Христу» царь, правитель «святого и преславного царства всей земли Болгарской». Одновременно в договоре выражалась надежда, что, овладев «поморскими» градами, болгарский царь передаст все находившиеся в них храмы, подчинявшиеся ранее католическому архиепископу Бара, под юрисдикцию католического архиепископа Дубровника. В случае нарушения обязательств царю грозил «гнев высокого папы Римского»[17].

Ряд прямых свидетельств говорит о том, что и после присоединения Сербской Церкви к православному миру отношения представителей двух конфессий на территории Сербского королевства были далеки от жесткой конфронтации как на высоком идейном, так и на житейско-бытовом уровне.

В Житии Саввы Неманича, написанном в 40-х или 50-х гг. XIII в. монахом Хиландарского монастыря Доментианом, вероятно, по заказу короля Стефана Уроша, помещен рассказ о коронации Стефана Первовенчанного, начинающийся с того, что именно Савва направил епископа Мефодия «в Римь к прехвальным апостолом Петру и Павлу и кь великому сопрестольнику святыю, папе великие римьские дръжавы» с просьбой о королевской короне для брата. Затем, по уверению агиографа, сам Савва увенчал великого жупана принесенной из Рима королевской короной[18]. Достоверность этого свидетельства вызывает серьезные сомнения. Епископ Мефодий упоминается в письме папе Гонорию III от 1220 г. как посол не Саввы Неманича, а Стефана Первовенчанного, а по свидетельству Фомы Сплитского, великого жупана короновал папский легат, который привез корону. По-видимому, агиограф, не представлявший себе, чтобы такое событие могло произойти без участия его героя, решил изменить известные ему исторические факты. Но для нас важно, что он не считал зазорным для святого его обращение к Римскому первосвященнику, названному при этом «сопрестольником» апостолов Петра и Павла, у него не вызывало сомнений и право папы жаловать королевские короны. Агиограф также, по-видимому, имел основание считать, что эти утверждения не

встретят отпора ни в среде сербского монашества на Афоне, ни в окружении короля Уроша[19].

О наличии контактов на житейском уровне свидетельствуют совместные выступления духовных лиц обеих конфессий то свидетелями в суде, то в числе дарителей вместе с сербскими королями[20]. Примером может служить грамота короля Стефана Милутина 1306 г. бенедиктинскому монастырю Богородицы в Ратаце, при составлении которой присутствовали Зетский епископ и «пискуп» Которский[21]. В 1301 г., чтобы положить конец конфликту с католическим Дубровником, Милутин нашел нужным послать туда с особой миссией главу Сербской Православной Церкви архиепископа Евстафия II[22]. Приведенные свидетельства показывают, что такое «мирное сосуществование» было характерным для региона еще и в начале XIV в.

Обычным фактом в XIII в. были браки сербских правителей с католическими принцессами. Особого внимания заслуживают свидетельства, связанные с личностью королевы Елены, жены Стефана Уроша. Французская аристократка, родственница анжуйских правителей Южной Италии, она отличалась преданностью католической вере и побуждала своих сыновей Драгутина и Милутина «к соединению с Римской Церковью»[23]. Получив в удел после низложения и смерти мужа значительную часть Приморья, она основала в поморских городах целый ряд францисканских монастырей[24], а в 1303 г. отдала свои земли под опеку папского престола[25].

В постройке католических храмов и пожалованиях католических аббатств вместе с матерью участвовал православный король Стефан Милутин[26], а сама Елена наряду с католическими обителями построила православный монастырь в Градце, в котором и была похоронена. В сборнике житий сербских правителей и пастырей Сербской Церкви, составленном в начале XIV в. архиепископом Даниилом II, помещена и биография «блаженной» Елены, которую автор — глава Сербской Православной Церкви — хвалил за благочестие, строгий образ жизни и помощь бедным. Для него королева — «дарованный от Господа светильник преславному отчъствию своему земли срьбсьцей». Святость ее подтверждает обретение ее «нетленных останков»[27].

Елена прилагала большие усилия, чтобы склонить к унии с Римом сыновей — Стефана Драгутина и Стефана Милутина и второго мужа — болгарского царя Георгия Тертера[28]. На рубеже XIII–XIV вв. снова начались переговоры сербских правителей с Римом о церковной унии. Правитель северо-западных районов Сербии Стефан Драгутин, тесно связанный с венгерским двором, в 1291 г. просил папу Николая IV прислать в его владения францисканских монахов для борьбы с богомильской ересью[29]. Сербский король Стефан Милутин, когда находил это для себя выгодным, охотно вступал в соглашения с латинскими противниками Византийской империи. Так, в начале 80-х гг. XIII в. он безуспешно искал сотрудничества с главным врагом императора Михаила VIII Палеолога Карлом Анжуйским[30]. В начале XIV в. он снова попытался использовать в своих интересах конфликт между Византией и латинским претендентом на

императорский трон Карлом Валуа, братом французского короля Филиппа IV Красивого. По договору, заключенному в 1308 г., французский принц обязался в обмен на помощь, полученную от короля, передать ему часть византийских владений в Македонии[31].

Однако анализ соглашения показывает, что к началу XIV в. стали складываться условия, ограничивавшие для сербского короля возможность проведения подобной политики. Как следует из текста договора, король избрал традиционный способ скрепления договорных обязательств, предложив заключить брак между его дочерью и сыном Карла Валуа, Филиппом. Согласие французской стороны зависело от выполнения сербским правителем ряда предложенных ему условий. Так, в договоре отмечалось, что французские послы, направленные к сербскому королю, должны убедиться в том, что он действительно готов вернуться к единству с Римской Церковью, повиноваться папе и принять послов, которых с этой целью к нему направит Климент V. Таким образом, в начале XIV в. непереносимым условием соглашения между сербским королем и латинским претендентом стало присоединение Стефана Милутина и его подданных к католической Церкви. Во исполнение договоренности папа Климент V направил к правителю Сербии посольство во главе с патриархом Градо Эгидием. В грамоте, адресованной Милутину, папа разъяснял, что не требует от него повторного крещения и удовлетворится покаянием. Папа даже назначил ему духовника из францисканских монахов Котора. Но принять католицизм король должен был вместе со своими подданными, так как в письме говорилось о присылке паллия из Рима главе Сербской Церкви[32].

Государи латинской Европы стали отказываться от политических соглашений с королем-«схизматиком», но и отношение сербского духовенства к «латинянам» стало совсем иным, чем в начале XIII столетия[33]. Изменения эти можно проследить, сопоставив Житие Саввы Неманича, написанное в 40-х — 50-х гг. XIII в. Доментианом, с Житием Саввы, составленным Феодосием, также монахом Хиландарского монастыря на Афоне, в конце XIII или начале XIV в. В сочинении Феодосия не говорится об обращении Саввы в Рим за королевской короной для брата, напротив, в его рассказе Савва — единственный и самостоятельный организатор коронации[34]. Хотя агиографу было известно о взятии Константинополя «фругами»[35], он упорно пишет о поездках Саввы к императорам Феодору Ласкарю и Иоанну Ватацу в Константинополь[36], как бы не признавая власти «латинян» над «царствующим градом».

Рассказ своего предшественника Доментиана о встрече Саввы с венгерским королем[37] Феодосий дополнил выдуманным сообщением о том, что король захотел исповедаться перед Саввой и под его влиянием стал отрицать «се ересы и юже веру латинскую дръжаше... православия же веру, якоже светьемь научиємь, дръжати обештавает се»[38]. В описании путешествия Саввы в Палестину также обнаруживается отсутствующее у Доментиана сообщение о выкупе святым метохию в Аккре, которая была «от латинь порабощена»[39]. Рассказ Доментиана о борьбе святого с еретиками-

богомилами[40] Феодосий дополнил сообщением о том, как святой убедил вернуться в православие людей, крещенных в «латинскеи ересы», помазав их миром «со проклетием злые их ереси»[41]. Коль скоро деятельность Саввы должна была служить образцом для его преемников, в этом тексте нетрудно увидеть призыв к обращению в православную веру живущих в Сербии «латинян».

Таким образом, в отличие от своего предшественника Феодосий, писавший на рубеже XIII–XIV вв., счел нужным устранить любые указания на дружественные контакты святого Саввы с латинским миром, продемонстрировать свое враждебное отношение к латинству и подчеркнуть заслуги Саввы в борьбе с ним. Очевидно, что к концу XIII в. сербское монашество во многом изменило отношение к латинскому миру, что было вызвано насилиями «латинян» на Афоне после заключения Лионской унии.

При этом следует учитывать, что сербское монашество Святой Горы составляло своего рода интеллектуальную элиту сербского духовенства, исходящие из этой среды суждения отличались особой авторитетностью, а из людей, возглавлявших Хиландар, часто выходили деятели, стоявшие у кормила правления Сербской Церковью. К их числу принадлежал и архиепископ Даниил II, монах и игумен Хиландара, а затем советник Стефана Милутина и глава Сербской Церкви (с 1324 г.)[42]. Если он и счел возможным написать биографию матери Милутина Елены, ревностной католички, то в биографии ее сына Стефана Милутина он с гневом порицал отступление Михаила VIII от православия, уподобляя его Иуде — «лукавому предателю, иже отступил от света в тьму». Его внезапную смерть во время похода на Сербию, предпринятого после заключения унии, Даниил считал карой за отступничество («смерть грешником люта есть»)[43]. Императору-отступнику он противопоставлял благочестие и твердость в вере сербского короля.

При таких настроениях в среде духовенства переговоры об унии с Римом могли поставить сербского короля перед лицом серьезных внутриполитических конфликтов. Не случайно, как сообщается в написанной в XIV в. биографии Климента V, папские легаты вернулись, не добившись положительного ответа, так как Милутин опасался реакции православных подданных[44]. Характерно, однако, что и Стефан Драгутин, тесно связанный с венгерским королевским домом[45], не принимал каких-либо мер, чтобы изменить религиозные воззрения своих подданных. О деятельности приглашенных им францисканских монахов ничего неизвестно, а на боснийских землях под его властью образовалась новая православная епископия[46]. Религиозная ориентация православного населения Сербии к началу XIV в. была, по-видимому, столь определенной, что почвы для попыток сближения с латинским миром уже не существовало.

Утверждению враждебной позиции сербского общества по отношению к «латинянам» способствовал ряд фактов. Соответствующую эмоциональную атмосферу поддерживали попытки «латинских» правителей, предпринимавшиеся во 2-й половине XIII — начале XIV в., восстановить

Латинскую империю. При захвате ими земель на Балканах там появлялось католическое духовенство, а православное попадало в тяжелые условия. Так, после захвата в 1272 г. Диррахиума войсками Карла Анжуйского в городе появился католический архиепископ, имения православного митрополита были захвачены, а его казна разграблена[47]. Эти попытки возобновления экспансии на Восток сопровождались оживлением проповеди крестового похода против «схизматиков», чьи земли должны были стать добычей завоевателей — приверженцев католической веры. Объектом такого похода должны были стать не только владения Византии, но, несмотря на дипломатические маневры Стефана Милутина, и сербские земли.

Пропагандистами этих идей являлись монахи нищенствующих орденов — францисканцы и доминиканцы, к началу XIV в. игравшие уже главную роль в миссионерской деятельности на Балканах. О настроениях, оценках и планах, рождавшихся в этой среде на рубеже XIII–XIV вв., позволяет судить такой источник, как описание Восточной Европы, составленное в начале 1308 г. одним из участников подобных миссий, по-видимому французским доминиканцем, близким ко двору Карла Валуа[48].

Описание не было академическим упражнением. Его возникновение, напротив, было тесно связано с планами крестового похода на Восток во главе с Карлом Валуа ради восстановления Латинской империи. Оно должно было дать сторонникам похода веские аргументы в пользу реальности их планов и снабдить их полезной информацией о том, как лучше добиться поставленной цели. Описание православных государств на Балканах завершалось выражением надежды на то, что, выступая совместно, Карл Валуа и венгерский король Карл Роберт сумеют легко подчинить себе живущие здесь «дикие» и «схизматические» народы, которые «не по праву» владеют этими богатыми и роскошными землями[49].

К числу государств, которые должны были стать объектом такого похода, составитель описания относил и Сербию. Хотя ему было известно о переговорах Стефана Милутина с Карлом Валуа и папой Климентом V, он выражал сомнения в искренности намерений сербского короля. По его словам, правитель Сербии — это «человек лукавый и лживый», который «ничего не выполнит из обещанного им», а переговоры с папой ведет лишь для того, чтобы «Римская Церковь удержала господина Карла от нападения на него»[50].

Это заключение о политике сербского короля автор обосновывал ссылками на то, что Стефан Милутин «чрезвычайно сильно преследует католиков и ненавидит их», что и король, и жители его страны — «это коварные схизматики, и поэтому [они.— Б. Ф.] жестоко преследуют названных католиков»[51]. Сербию составитель описания охарактеризовал как страну, где католики подвергаются тяжелому угнетению. Здесь, писал он, «чрезвычайно жестоко разоряют церкви латинян, разрушают их и нападают на прелатов, захватывают их и вообще причиняют много зла, и поэтому упомянутые церкви [католиков.— Б. Ф.] бедны»[52].

Нельзя исключить того, что Аноним существенно сгустил краски, чтобы обосновать правомерность крестового похода против Сербии. Очевидно также, что нет оснований говорить о проведении в начале XIV в. государственной политики, специально направленной против католиков. Источники того времени указывают, напротив, на попытки сербского короля обеспечить себе в борьбе с недовольной знатью поддержку патрициата католических городов Приморья и общин немецких колонистов — «сасов», пришедших в XIII в. в Сербию для разработки серебряных рудников[53]. Можно привести также ряд свидетельств о дарениях Милутина католическим монастырям и о его участии в восстановлении некоторых из них[54]. Кроме того, следует учитывать, что в то время, когда создавалось описание, земли Приморья представляли собой особое княжество в Сербском государстве, которым вплоть до 1309 г. управляла мать Милутина, королева Елена[55], о ее прокатолических симпатиях уже говорилось. И все же высказывания Анонима (а он, по-видимому, лично побывал в Сербии) нельзя считать чистым вымыслом. Если не на государственном, то на бытовом уровне к началу XIV в. в Сербии заметно осложнились взаимоотношения между приверженцами двух конфессий в местах их совместного проживания. Судьба католического епископства в Травунии (о чем упоминалось выше) является доводом в пользу того, что обвинения Анонима имели под собой почву и что во вспыхивавших конфликтах православные сербы, приверженцы господствовавшего в стране вероисповедания, были наступающей стороной. Часть «латинян» была, по-видимому, недовольна положением, в котором оказались приверженцы католической религии в Сербском государстве, и отголоски этого недовольства правомерно искать в высказываниях Анонима.

В общественном сознании латинского Запада активно формировалось мнение о Сербии как о части враждебного «схизматического» мира, которая вместе с остальными его частями должна была стать объектом политической и религиозной экспансии. В этих условиях недовольство «латинян» в Сербии своим положением стало рассматриваться как фактор, благоприятствовавший успеху этой экспансии. Составитель описания так прямо и писал, имея в виду Приморье, что Карл Валуа, если захочет, «весьма легко овладеет всей этой страной, обильной и богатой... и люди этой страны, поскольку они католики и признаются латинянами, это охотно одобрили бы»[56].

Особенность ситуации заключалась в том, что те же самые круги, которые пропагандировали крестовый поход против «схизматиков», играли главную роль в развитии миссионерской деятельности католической Церкви на Балканах, и успехи на этом поприще они использовали для того, чтобы побуждать принявших католицизм представителей местной знати свергнуть власть «схизматических» правителей. Так, например, обстояло дело в конце 2-го десятилетия XIV в. на албанских землях, где после вторжения в этот район в 70-х гг. XIII в. войск Карла Анжуйского возникли католические епископства[57]. Когда в 1318–1319 гг. под эгидой Римской курии было подготовлено совместное нападение на «схизматика» Милутина со стороны

претендента на византийский императорский трон Филиппа Тарентского и венгерского короля Карла Роберта, Андрей, епископ Круи, одного из главных албанских городов, призвал албанских баронов — католиков, живших под властью сербского короля, следуя призыву святого престола, выступить против этого правителя. В письмах, адресованных албанским баронам, папа Иоанн XXII благодарил их за выступление против «схизматика и врага христианской веры» и обещал свою поддержку[58].

Деятельность приверженцев такого круга идей стала получать распространение и в городах сербского Приморья, они начали претендовать на господствующее положение в местной религиозной общине. Показательны в этом плане перемены, имевшие место в таком крупном политическом и религиозном центре этого района, как Бар. Для жителей города было характерно наряду с признанием тесной связи с Римом считать себя подданными Сербского государства, которому могло быть отдано предпочтение при возникновении конфликтных ситуаций[59]. Еще в начале XIV в. кафедру в Баре занимал архиепископ Марин из местного патрицианского рода Жаретичей, неоднократно получавшего пожалования от сербских королей[60] и умевшего ладить с королевой Еленой и Стефаном Милутином. В 20-х гг. престол в Баре занял доминиканец из Южной Франции Гильом Адам, фанатичный враг всех «схизматиков» — сербов и греков[61]. Его воззрения получили выражение в трактате «Directorium ad passagium faciendum ad Terram Sanctam», написанном в 1332 г. для французского короля Филиппа VI. В предложенном монарху плане крестового похода одной из целей провозглашалось покорение Сербии. По его словам, это могло осуществить небольшое французское войско, опираясь на поддержку жителей городов Приморья и албанцев, которые как католики жестоко угнетались православными жителями страны (подобно Анониму, Гильом Адам говорит о разрушении храмов и заключении в тюрьму католических прелатов) и поэтому готовы были «освятить свои руки славянской кровью»[62]. По сравнению с началом XIV в. новым в организации похода было то, что активная роль отводилась как жителям Приморья, так и албанцам; теперь призывы к началу похода исходили от одного из главных руководителей католической Церкви на территории Сербского королевства.

Представляется вполне закономерным в подобных условиях появление в Сербии общегосударственных актов, направленных специально против развития миссионерской деятельности католического духовенства. Принятый в середине XIV в. «Законник» Стефана Душана установил запрет на миссионерскую деятельность «латинян» на территории Сербии: католическому священнику, обратившему в свою веру православного, грозили суровые кары «по закону святых отьць»[63]. Одновременно законодатель предписывал, чтобы все православные, принявшие католичество, вернулись в православие, также под угрозой суровых кар. Протопопы по всем градам должны были следить за исполнением этого предписания[64]. Существенным следует признать предписание о запрете

смешанных браков: католик должен был обратиться в православие или оставить членов семьи и имущество[65].

Эти меры еще не разрушили до конца традицию мирного сосуществования представителей двух конфессий на одной территории, но вводились жесткие нормы для взаимоотношений в быту, несоблюдение которых грозило тяжелыми последствиями. О позиции составителей «Законника» позволяет судить характер терминологии, использованной в тексте памятника. Если православие последовательно именуется «христианской верой», а его приверженцы — «христианами», то представитель латинского мира — это приверженец «веры латинской», которая определяется как ересь, а сам он в дальнейшем называется «полуверцем». В этом выборе терминов отразилось понимание «латинского» мира как чуждого и враждебного, как мира за пределами христианской ойкумены. От внешних воздействий этого мира следовало оградиться, и этой цели служили предписания «Законника».

При всех различиях исторических условий развития Болгарии и Сербии отношение болгарского и сербского общества к латинскому миру в последней трети XIII — 1-й четверти XIV в. изменилось в одном направлении — усиливались конфронтация, враждебность, стремление к разрыву и ограничению исторически сложившихся контактов с этим миром. Появление законодательства, в котором отразились подобные тенденции, свидетельствует об их укоренении в Болгарии и Сербии.

Для полноты анализа конфессиональных отношений между частями южнославянского мира необходимо рассмотреть положение, сложившееся в Венгерском королевстве, в границы которого входили территории католической Хорватии. Об изменении конфессиональных отношений в этом государстве, игравшем до начала XIII в. роль своего рода промежуточной зоны между латинским и православным миром, позволяют судить фактические данные, приведенные в предшествующих главах при характеристике отношений южнославянских православных государств с их католическими соседями. Они позволяют сделать вывод, что после взятия Царьграда в 1204 г. с политическим и в значительной степени с идейно-культурным влиянием Византии на Венгрию было покончено. В борьбе, развернувшейся на Балканах после падения византийской столицы, правители Венгрии встали на сторону Латинской империи и принимали участие в организовывавшихся курией крестовых походах против «схизматиков».

Эти изменения во внешнеполитической ориентации Венгерского королевства должны были оказать неблагоприятное воздействие на положение православной Церкви, лишившейся могущественного покровителя в лице Византийской империи.

В странах Центральной Европы XIII век стал временем освобождения католической Церкви от опеки светской власти и превращения ее в мощную самостоятельную силу. Одновременно усилились связь местных Церквей с папством и воздействие папства на их политико-религиозную ориентацию.

Именно в XIII в. в этом районе активизировалась деятельность папских легатов, проделавших большую работу по сближению существовавшей церковной практики с обрядами, характерными для главных центров католического мира. Разумеется, не последней обязанностью легатов было осуществление политики папства по отношению к «схизматикам» и воспитание местного духовенства и населения в католическом духе. Все это несомненно влияло на развитие межконфессиональных отношений в Венгерском королевстве.

В начале XIII в. усилились унификационные тенденции в политике папства: допуская существование различных обрядов и обычаев, папа Иннокентий III запретил служение иерархов двух разных конфессий на территории одного диоцеза[66]. В письме епископу Варадина от 10 апреля 1204 г. он писал по поводу греческих монастырей в Венгерском королевстве, что или их монахи должны выбрать епископа, который принесет присягу ему, папе Римскому, или пусть в эти монастыри будут назначены латинские аббаты[67]. Из предложенных папой в письме 1204 г. альтернатив возобладали второй вариант: греческие монастыри стали постепенно переходить в руки латинских монахов[68]. Это частное требование через одиннадцать лет было закреплено в 9-м каноне Латеранского Собора (1215 г.), сохранившем различия в богослужении в соответствии с «различием обрядов и языков», но запретившем служение двух иерархов разных конфессий в одном диоцезе[69].

В соответствии с этим и курия, и высшие круги венгерского духовенства стремились не допустить существования «схизматических» иерархов на территории королевства. Так, уже в 1229 г. обсуждался вопрос о создании латинского епископства в Среме (Сирмии) — центре района, в котором проживала большая часть православного населения страны[70]. Епископство явно должно было прийти здесь на смену епархиям «схизматиков». В 1232 г. папа предписал епископу Чанада потребовать от православных епископов Белграда и Браничева подчинения Римской Церкви, отметив при этом, что в противном случае их диоцезы будут подчинены Срему[71].

В присяге наследника венгерского трона («молодого короля») Белы (23 января 1234 г.) говорилось, что он должен изгнать из королевства еретиков, «фальшивых христиан» и отступников, принявших иудейскую или мусульманскую веру. Что же касается тех в стране, «кто не подчиняется римской церкви, обряда какого бы народа они ни придерживались», «молодой король» обязан был «заставить их подчиниться римской церкви»[72].

Хотя православное население и православное духовенство в Венгерском королевстве сохранили свои епархии и обряды, их деятельность была ограничена более жестко, чем «латинян» в Сербии в XIV в. Статуты, составленные в 1279 г. Филиппом, епископом Фермо, папским легатом, определяли условия церковной жизни православных для Польши и Венгрии[73]. Так, православные священники не могли совершать богослужения за пределами своих храмов, приобретать или возводить

церковные постройки без разрешения католического епископа соответствующей епархии. Католикам запрещалось присутствовать на службе в православных храмах и принимать таинства у православных священников. В этих предписаниях проступает стремление не только оградить католический мир от вредного влияния «схизматиков» (как в «Законнике» Душана по отношению к «латинянам»), но и создать препятствия для расширения их религиозной деятельности.

Охранительная тенденция особенно ярко выражена в постановлениях другого папского легата, Гентилиса, направленного в Венгрию в начале XIV в. Поводом для издания постановлений послужило соглашение о браке сына одного из венгерских магнатов, трансильванского воеводы Ласло Кана, с дочерью сербского правителя Стефана Драгутина. Гентилис опасался, что новая брачная связь поможет сыну Стефана Драгутина, по матери потомку Арпадов, выступить с притязаниями на венгерский трон после пресечения этой династии[74]. Такая перспектива пугала не только папского легата. Составитель описания Восточной Европы (1308 г.) доказывал, что из всех дочерей венгерского короля Ласло IV может наследовать корону лишь королева Сицилии как католичка, так как все остальные дочери вышли замуж за «схизматиков»[75]. Обсуждение возможности притязаний одного из сербских Неманичей на венгерский трон было возможно потому, что в сфере отношений правящей элиты Венгрии со славянскими соседями сохранялись традиции взаимной терпимости предшествующей эпохи.

Вместе с тем заметно было и действие мощных сил, заинтересованных в искоренении этой традиции. Гентилис пытался воздействовать на Ласло Кана увещеваниями, чтобы воспрепятствовать заключению брака, а когда брак все же состоялся, отлучил Ласло от Церкви. Это событие папский легат использовал для выработки общих решений, затрагивавших отношения между православным и католическим миром в целом. На созванном Гентилисом в Буде в 1309 г. синоде был установлен категорический запрет браков католиков не только с богомилами, но и со «схизматиками» — русскими, болгарами и сербами («расы»). Нарушивший запрет отлучался от Церкви, и, если он в течение месяца не раскаивался, предписывалось применять к нему меры, предусмотренные церковным и гражданским правом по отношению к еретикам и врагам веры[76]. Стремление отгородиться от православного мира как чуждого и враждебного, всячески ограничить возможные контакты с ним проявилось в этом документе со всей отчетливостью.

Приведенные сведения о положении православных в Венгерском королевстве позволяют выделить действие еще одного фактора, влиявшего на отношение сербского и болгарского общества к католическому миру. Таким фактором было резкое ухудшение положения православных в соседней с ними католической стране. Поскольку дискриминационные нормы статута епископа Фермо по времени значительно предшествовали появлению аналогичных норм в «Законнике» Душана, можно видеть в

ограничениях, касавшихся католиков, определенный отклик на политику латинского мира.

Религиозные предпочтения носителей государственной власти и церковной иерархии оказывали влияние на хорватов, живших в границах Венгерского королевства, и содействовали развитию религиозной конфронтации между православными и католиками в южнославянском мире.

Следует еще раз подчеркнуть (имея в виду главным образом отношения Сербии с ее католическими соседями), что усиление конфронтации к середине XIV в. не привело к разрыву связей, в особенности между верхами светского общества обеих сторон, но атмосфера для их сохранения и развития становилась все менее благоприятной.

Примечания

[1] См.: ЛИБИ. 1981. Т. 4. С. 51.

[2] См. там же. С. 63 и сл.

[3] Там же. С. 77.

[4] См. там же. С. 65–67.

[5] Там же. С. 76–77.

[6] См. там же. Т. 3. С. 74–75. Подробнее об организации крестового похода против болгар см.: *Златарский В. Н.* История на българската държава... Т. 3. С. 403–405.

[7] См.: *Gill J.* Byzantium and the Papacy. P. 74.

[8] См.: ЛИБИ. Т. 3. С. 64.

[9] *Дуйчев И. С.* За документите на Ватиканския архив относящи до българската история (IX–XIV вв.) // *Он же.* Българското средновековие. София, 1972. С. 287.

[10] См.: *Дуйчев И. С.* Приноси към историята на Иван Асен II // Там же. С. 310–313.

[11] См.: Письмо папы Иннокентия IV болгарскому царю Коломану Асеню 1245 г. // ЛИБИ. Т. 3. С. 89–92.

[12] См.: *Дринов М. С.* Въпрос за Българската и Сръбската Църкви пред судилиштето на Лионский събор в 1274 г. // *Он же.* Избрани съчинения. София, 1911. Т. 2; *Радојчић Н.* Свети Сава и автокефалност српске и бугарске Цркве // Гласник Српске Краљевске Академје. Београд, 1939. Т. 189. С. 222–227.

[13] См.: *Златарский В. Н.* История на българската държава. Т. 3. С. 536–537.

[14] См.: *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970. С. 438–439.

[15] См.: *Вишенский И.* Сочинения. М.; Л., 1955. С. 334.

[16] См.: *Златарский В. Н.* История на българската държава. Т. 3. С. 535.

[17] *Стојановић Л.* Старе српске повелје и писма. Београд; Сремски Карловици, 1934. Кн. 1. Д. 2. С. 206–207.

[18] См.: *Доментијан.* Живот светого Симеона и светого Саве / Autor predgovora, priract. Н. Даничић. Београд, 1865. С. 245 и сл. (далее:

Доментијан).

- [19] Характерная деталь: в том же Житии Доментиан назвал близким другом Саввы «из юности» Фессалоникийского митрополита Константина Месопотамита (Доментијан. С. 226), но этот иерарх, двадцать лет управлявший митрополией под властью латинян, несомненно, принадлежал к числу лиц, подчинившихся латинскому патриарху в Царьграде,— см.: *Слијепчевић Н.* Историја српске православне цркве. Београд, 1991. Кн. 1. С. 69.
- [20] См.: *Јуреиек К.* Историја... Т. 2. С. 74.
- [21] См.: *Шекуларац Б.* Дукљанско-зетске повеле. Титоград, 1987. С. 177.
- [22] См.: *Слијепчевић Н.* Историја... С. 151.
- [23] Подробнее см.: *Јуреиек К.* Историја... Т. 1. С. 181 и сл.
- [24] См.: *Суботић Ф.* Краљица Јелена Анжујска — ктитор црквених споменика у Приморју // Историјски гласник. 1958. Т. 1–2.
- [25] VMNH. Т. 1. N 648. Р. 407.
- [26] См.: Историја Црне Горе. Титоград, 1970. Кн. 2. Т. 1. С. 54.
- [27] См.: *Данило, архиеп. и др.* Животи краљева и архиепископа српских / Priract. Н. Даничић. Београд; Загреб, 1866. С. 54, 82, 99.
- [28] См.: *Јуреиек К.* Историја... Т. 1. С. 190.
- [29] См.: VMNH. Т. 1. N 610. Р. 377.
- [30] См.: *Мошин В.* Балканската дипломатија и династическите бракове на крал Милутин // Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1980. Т. 2. С. 160–161.
- [31] Текст договора см.: *Mavromatis L.* La fondation de l'empire serbe: Le kralj Milutin. Thessaloniki, 1978. Р. 126–128.
- [32] См.: VMSM. Т. 1. N 231–232.
- [33] См.: *Хафнер С.* Светосавская црква и Рим у XIII и XIV вв. // Сава Неманьић — Свети Сава. История и преданье. Београд, 1979. С. 386–387.
- [34] См.: *Teodosiје Хиландарац.* Живот светог Саве. Београд, 1973. С. 142–143.
- [35] Там же. С. 103, 170.
- [36] См. там же. С. 126, 130, 132.
- [37] См.: Доментијан. С. 248 и сл.
- [38] *Teodosiје Хиландарац.* Живот... С. 158.
- [39] Там же. С. 185.
- [40] См.: Доментијан. С. 243.
- [41] *Teodosiје Хиландарац.* Живот... С. 151.
- [42] Его биографию см.: *Слијепчевик Н.* Историја... С. 156–158.
- [43] *Даничић Н.* Животи... С. 110.
- [44] См.: *Мошин В.* Договорот на крал Урош II Милутин со Карло Валоа од 1308 година за поделбата на Византиска Македонија // Споменици. Т. 2. С. 427–428.
- [45] См.: *Динић М.* Однос између краља Милутина и Драгутина // Зборник радова византолошког института. Београд, 1955. Кн. 3. С. 57.
- [46] См.: *Драгојловић Д.* Крстјани и јеретичка црква босанска. Београд, 1987.

С. 70–71.

[47] См.: *Sufflay M. de. Die Kirchenzustände... // Illyrisch Albanische Forschungen. Bd. 1. S. 211, 251.*

[48] О времени создания памятника и личности его автора см. соображения издателя в кн.: *Anonymi Descriptio Europae Orientalis Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia anno 1308 exarata / Ed. O. Gyrka. Cracoviae, 1916. P. IV–X. (далее: Anonymi Descriptio).*

[49] См.: *Ibid. P. 42.*

[50] *Ibid. P. 35, 37.* Более подробный разбор высказываний Анонима о Стефане Милутине и его брате см.: *Наумов Е. П. Завистник венецийского чекана // Дантовские чтения, 1973. М., 1973. С. 250 и сл. Текст Анонима здесь и далее цитируется в переводе Е. П. Наумова.*

[51] *Anonymi Descriptio. P. 30, 36.*

[52] *Ibid. P. 30–31.*

[53] См.: *Наумов Е. П. Господствующий класс... С. 259–260.*

[54] См.: *Јуреиек К. Историја... Т. 2. С. 77–79.*

[55] См.: *Наумов Е. П. Господствующий класс... С. 248–250.*

[56] *Anonymi Descriptio. P. 37.*

[57] См.: *Sufflay M. de. Die Kirchenzustände... // Illyrisch Albanische Forschungen. Bd. 1. S. 212–214.*

[58] См.: *Ibid. S. 214–215; Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia. Vindobonae, 1913. Vol. 1. N 648–650.*

[59] В документе середины XIII в. приводятся высказывания жителей города, недовольных позицией курии в споре за юрисдикцию над городами Приморья между Баром и Дубровником, например такие: «Кто есть папа? Наш господин король Урош — наш папа!» (*Quid est papa? Dominus noster rex Urosius est nobis papa!*) (цит. по: *Станојевић С. Борба за самосталност... С. 121).*

[60] Об этом см.: *Наумов Е. П. Господствующий класс... С. 108–109.*

[61] См.: *Јуреиек К. Историја... Т. 2. С. 75.*

[62] *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Т. 2. С. 619.*

[63] В более позднем «Законе о рудниках» деспота Стефана Лазаревича священнику, совершившему такой поступок, предписывалось отрезать нос (*Рadoјчић Н. Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића. Београд, 1962. С. 56).*

[64] См.: *Законник цара Стефана Душана 1349 и 1354 / Издао и превео Н. Рadoјчић. Београд, 1960. С. 44.*

[65] См. там же. С. 45.

[66] См.: *Norden W. Das Papstum... S. 229.*

[67] См.: *VMSM. Т. 1. N 55. S. 33.*

[68] См.: *Moravcsik G. Byzantium. P. 115.* Известна булла папы Гонория III 1226 г., санкционировавшая передачу латинским монахам греческого монастыря св. Андрея в Вышеграде (*VMHN. Т. 1. N 53).*

- [69] См.: *Gill J. Byzantium and the Papacy*. P. 44.
- [70] См.: *Moravcsik G. Byzantium...* P. 115.
- [71] См.: ЛИБИ. Т. 4. С. 44–45. Еще в 1290 г. папа Николай IV предписывал легату, епископу Беневента, добиться изгнания из Белграда «схизматического» епископа (VMNH. Т. 1. N 587. P. 366).
- [72] ЛИБИ. Т. 4. С. 48.
- [73] См.: *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis* / Ed. R. Hube. Petropoli, 1856. S. 162.
- [74] Подробнее об этом см.: *Динић М. Однос између...* С. 64–65.
- [75] См.: *Anonymi Descriptio*. P. 54.
- [76] См.: VMNH. Т. 1. N 1259. P. 824.

Русь, ее западные соседи и папство (I-я треть XIII в.)

1204 год, когда произошло взятие Царьграда крестоносцами, для Древней Руси, как и для южных славян (но по иным причинам), не может рассматриваться как время какого-то решительного перелома в истории их взаимоотношений с латинским миром. О реакции древнерусского общества на взятие Константинополя можно судить по подробному рассказу об этом событии, помещенному в Новгородской первой летописи[1]. Дав яркую картину разгрома Царьграда крестоносцами и говоря с печалью о том, как «погыбе царство богохранимаго Константиныграда», автор возлагал всю вину на фрягов, которые действовали «цесарева веленья забывша и папина», «не тако бо бе казал им цесарь немечьскыйи и папа римьскыйи, еже зло учиниша Цесарю-городу». Тем более не было оснований у Руси менять в чем-либо отношения к ее католическим западным соседям, не принимавшим участия в захвате византийской столицы.

Поскольку русским княжествам никогда не угрожала серьезная опасность со стороны Византийской империи, у русских князей ни накануне, ни после взятия Царьграда не было серьезных стимулов для установления контактов с Римом (в отличие от южнославянских правителей). Наоборот, Римская курия должна была рано или поздно обратить внимание на Русь, как на одну из частей церковного наследства Византийской империи. Подходящий для этого момент наступил в 1207 г., когда после смерти летом 1206 г. Константинопольского патриарха Иоанна, которого греческое духовенство единодушно признавало своим духовным главой, греческая Церковь временно оказалась без единого верховного пастыря, и греки Константинополя обратились к папе за разрешением избрать нового патриарха[2]. В это время Григорию, кардиналу Сан Витали, отправленному папским легатом в Венгрию, было передано обращение папы Римского Иннокентия III к духовенству и населению Руси.

Ссылаясь на то, что «почти вся» Греческая империя и Греческая Церковь подчинились римскому престолу и смиренно принимают его предписания, папа, полагая, что часть не может отделяться от целого, предлагал принять

его легата, которому даны все полномочия, чтобы «привести дочь к матери и часть тела к его главе»[3]. Неизвестно, было ли обращение передано по адресу и какова могла быть реакция на него. Есть все основания полагать, что после поставления в Никее весной 1208 г. патриарха Михаила Авториана русские княжества без каких-либо затруднений признали его власть.

В обширной переписке Иннокентия III это единственный документ, касающийся Руси, созданный по инициативе папы, что ясно показывает, как мало в начале XIII в. привлекала внимание Ватикана Русь, находившаяся на периферии конфликта в Средиземноморье. Правда, в конце его понтификата была предпринята попытка распространить власть католической церкви на Галицкую землю, вызвавшая, по-видимому, широкий резонанс на Руси. Об этой попытке известно из двух писем венгерского короля Эндре II Иннокентию III. В первом король сообщал папе: «Правители (principes) и народ Галиции... униженно молят нас, чтобы нашего сына Коломана мы поставили королем над ними». Здесь же указывалось, что эти люди желают быть в будущем «в единстве со святой римской церковью», сохраняя свои особые обряды. В связи с этим Эндре II просил дать полномочия архиепископу Эстергомскому для увенчания Коломана королевской короной[4]. В другом письме, сообщая о начавшихся выступлениях местного населения против коронованного с санкции папы Коломана, он обещал, что в случае подавления волнений возьмет на себя труд доставить русских епископов на Латеранский Собор[5], который должен был открыться 1 ноября 1215 г. Одновременно он просил, чтобы папа прислал Коломану золотую корону (что повысило бы его престиж в глазах соседей) и побудил малопольского князя Лешка Белого выступить с войском для подавления сопротивления галичан. Последняя просьба обосновывалась тем, что речь идет об интересах не только венгерского короля, но и католической Церкви. Оба письма создают впечатление, что попытка церковной унии была плодом инициативы венгерского короля, рассчитывавшего таким образом обеспечить поддержку курией своей восточной политики. Не случайно в письмах на первый план Эндре II выдвигал вопросы о получении его сыном королевской короны и о польской помощи для укрепления власти над Галичиной. Уния должна была способствовать достижению этой политической цели.

Поскольку в первом из писем говорилось о желании галичан быть в единстве с римской Церковью, это дало основание украинскому историку М. Чубатому утверждать, что постановка вопроса об унии была результатом инициативы со стороны местного населения[6]. Однако не может вызвать доверие ни объективность Эндре II в описании сложившейся ситуации, ни добровольность принятия решений (в которых Венгрия была крайне заинтересована) в условиях иностранной оккупации[7]. Тезису, выдвинутому М. Чубатым, противоречит свидетельство независимого источника — древнерусской летописи, где под 1214 г. читаем: «Король угорьский посади сына своего в Галиче, а епископа и попы прогна, а свое попы приведе латиньские на службу»[8]. Значение этого свидетельства М. Чубатый попытался ослабить ссылкой на то, что о таких религиозных преследованиях

ничего не знает местный источник — Ипатьевская летопись[9]. Следует, однако, учитывать, что летопись Даниила Галицкого была не сводкой погодных записей, а целостным произведением, созданным в момент политического сближения Даниила с Римской курией. Текст летописи во всяком случае свидетельствует о том, что православное духовенство выступило против церковной унии с Римом.

Вместе с тем оговорка в письме Эндре II, что галичане, желавшие подчиниться римской Церкви, хотят сохранить свои обряды, указывает на то, что и для тех, кто были готовы пойти на заключение унии, чисто религиозные интересы стояли не на первом плане (при характерной для средневекового человека тенденции отождествлять религию с определенными обрядами). По-видимому, к сторонникам такой унии, как предполагал М. Чубатый[10], принадлежала та часть галицкого боярства, которая была заинтересована в пребывании на галицком престоле отпрысков венгерской королевской семьи[11], и эта политическая заинтересованность побуждала ее к положительной реакции на предложения Эндре II. Прочной поддержкой местного населения эта группировка, как показали последующие события, не пользовалась.

Письма Эндре II позволяют судить и о том, как реагировала на венгерскую инициативу папская курия. Во втором письме король объяснял, что из-за начавшегося восстания галичан он вынужден отослать обратно приехавшего к нему папского посланца и поэтому сам постарается доставить русских епископов на Латеранский Собор. Очевидно, что именно обеспечение приезда русских епископов на Латеранский Собор и было целью миссии, направленной Иннокентием III ко двору Эндре II. Это обстоятельство лучше, чем какое-либо другое, подтверждает, насколько серьезно отнеслись в Риме к перспективе распространения его юрисдикции на земли Юго-Западной Руси.

Как выяснил А. Н. Насонов, летописная запись о событиях в Галицкой земле восходит к летописному своду, составленному при дворе великого князя владимирского Юрия Всеволодовича достаточно далеко от Галицкой земли[12]. Это показывает, какой резонанс вызвали эти события в древнерусском обществе. Роль этих событий нельзя недооценивать. Впервые в отношениях с восточным соседом католическое государство прибегло к религиозной мотивации своей политики, чтобы обеспечить себе поддержку курии и других католических государей. Неудивительно, что этим государством оказалась Венгрия, вовлеченная в конфликты на Балканах с момента падения Константинополя. Однако следует учитывать, что эти события остались эпизодом без последствий. Хотя борьба за Галич продолжалась еще несколько лет, ни король больше не пытался подчинить православную Церковь Риму, ни курия не побуждала его к новым действиям в этом направлении. Нельзя не видеть в последнем еще одно свидетельство того, как мало интересовало курию положение дел на Руси в первые два десятилетия XIII в.

Рост внимания Ватикана к восточноевропейским событиям возник в связи с развернувшейся в Прибалтике экспансией крестоносцев, находившихся с начала их деятельности под особым покровительством папской курии. Хотя действия крестоносцев приобрели достаточно широкий размах уже в первые годы XIII в., далеко не сразу для них, а затем и для курии стала иметь значение позиция русских княжеств[13]. Покоряя языческие племена леттов, куров, ливов, крестоносцы сталкивались с русскими княжествами, поскольку вторгались в сферу их влияния. Первый такой конфликт вспыхнул между крестоносцами и Полоцким княжеством, взимавшим дань с ряда племен в бассейне Западной Двины. Конфликт, однако, оказался скоротечным, так как Полоцкое княжество было слабым и не пыталось соперничать с крестоносцами. Когда в 1212 г. состоялась встреча полоцкого князя Владимира с рижским епископом Альбертом, князь «говорил с ним почтительно, называя отцом духовным» и был заключен «вечный мир против литовцев и других язычников»[14].

Иная ситуация сложилась, когда крестоносцы вторглись в сферу влияния могущественного Новгорода. Началась упорная борьба, затянувшаяся на длительное время. О восприятии этого конфликта обеими сторонами позволяют судить два источника — Хроника Ливонии Генриха Латвийского и Новгородская первая летопись. В Хронике можно найти ряд резких выпадов по адресу русских, которые «хотели бы раздавить тевтонов и уничтожить ливонскую церковь»[15]. Русские постоянно осуждаются хронистом как враги крестоносцев, выступавшие против них вместе с язычниками. Однако, хотя автор Хроники, несомненно, знает о различии между «латинской» верой крестоносцев и иной верой русских[16], эта вера нигде не подвергается осуждению, термин «схизматики» на страницах Хроники ни разу не встречается. Может быть, наиболее интересно, что, противопоставляя истинной матери, ливонской Церкви, «русскую мать, всегда бесплодную и бездетную», Генрих Латвийский упрекал ее за то, что она покоряла «страны не для возрождения к вере Христовой, а ради податей и добычи»[17], т. е. Русская Церковь обвинялась в том, что не прилагала стараний, чтобы обратить язычников в свою веру. Такие же выпады, как по адресу русских, делает хронист и по адресу датчан[18]. В 1220 г. рижский епископ отправился в Италию просить помощи против тех и других[19]. Таким образом, в глазах хрониста конфликт в Прибалтике был конфликтом из-за того, кто будет властвовать над язычниками. Автор полагал, что крестоносцы, заставлявшие язычников принять крещение, обладали бо?льшим правом на власть над ними, чем новгородцы, которые этого не делали, но сам конфликт не имел в его восприятии черт конфессионального противостояния. Об этом свидетельствует и сообщение хрониста о захвате крестоносцами в русских поселениях икон и других предметов культа, которые, можно думать, представляли для них ценность[20].

К тем же результатам приводит и рассмотрение записей Новгородской первой летописи за первую треть XIII в. Крестоносцы на страницах этого источника ни разу не называются ни «крестоносцами», ни «латинянами», а

обозначаются постоянно как «немцы», и описание конфликтов с ними ничем не отличается от описания конфликтов Новгорода с другими русскими княжествами. Не вели эти конфликты и к возникновению в Новгороде враждебного отношения к «немцам» вообще. Во время войны с крестоносцами в 1217 г. в городе продолжали торговать немецкие купцы[21], а в 1231 г., когда там случился голод, «прибегоша Немьци изамория с житом и мукою и створиша много добра»[22]. В 1237 г. «немцы» организовали большой поход на «безбожную Литву», и «пльсковичи от себе послаша помощь мужь 200». К сожалению, отмечает летописец, участники похода «грех ради наших безбожными погаными побежени быша»[23].

Следует подчеркнуть, что немногие документы папской курии 20-х гг. XIII в., касающиеся Руси и русских в связи с событиями в Прибалтике, не были посвящены конфликту между крестоносцами и Новгородом. В первом из них, в булле папы Гонория III 1222 г., выражалось беспокойство в связи с тем, что «русские», живущие в Ливонии, держатся своих греческих обрядов и не желают соблюдать латинских[24]. В булле 1224 г. папа просил «всех верных во Христе, пребывающих на Руси» (*universis Christi fidelibus per Russiam constitutis*), защитить окрещенных ливонскими епископами «неофитов» от нападений язычников[25]. Следующее упоминание в документах Гонория III связано с прибытием в Прибалтику папского легата Вильгельма, епископа Моденского. По свидетельству Генриха Латвийского, русские «из Новгорода и других городов» «отправили к нему своих послов, прося утвердить мир», заключенный ими с крестоносцами[26]. Следствием этого обращения стала булла, в январе 1227 г. адресованная «всем русским князьям». В ней Гонорий III выражал свою радость в связи с тем, что русские князья якобы «смиренно просили» папского легата посетить их владения, выражая готовность отречься от всех заблуждений («*omnes errores... abnegare*»). В связи с этим папа призывал их признать власть Римской Церкви и сохранять мир с христианами в Ливонии и Эстонии[27]. Все эти документы показывают, что в Риме смутно представляли характер отношений между государствами крестоносцев и русскими княжествами[28]. Проблема отношений между католическим и православным миром на почве Прибалтики, очевидно, в первые десятилетия XIII в. не представлялась для курии важной.

Там, где русские княжества граничили с Венгерским королевством, в первой трети XIII в. сохранялись традиционные отношения, характерные и для предшествовавшего времени. Хотя начавшиеся в первом десятилетии XIII в. походы венгерских войск на Галич продолжались, но не было ни попыток распространить католицизм, ни оживить контакты с папской курией. Сохранялись и разнообразные связи между русскими князьями и венгерским двором. Даниил Галицкий играл видную роль на торжествах, связанных с коронацией Белы IV в 1235 г.[29]

Особенно тесными и разносторонними были связи русских и польских земель. В первые десятилетия XIII в. между русскими и польскими княжескими семьями неоднократно заключались брачные союзы, русские и

польские князья активно поддерживали своих союзников на другой стороне, неоднократно посылая им на помощь свои войска[30]. В начале 20-х гг. русские войска участвовали в военных действиях польских князей против пруссов[31]. На развитие русско-польских отношений в эти годы папская курия не оказывала сколько-нибудь заметного влияния.

Об оживленных культурных контактах Древней Руси с латинским миром в первые десятилетия XIII в. говорят и наблюдения В. П. Даркевича, что именно к этому времени относится большая часть обнаруженных на древнерусской территории памятников католического сакрального искусства[32].

Некоторые сведения о межконфессиональных контактах можно извлечь из папских булл более позднего времени. Из них видно, что на Руси было много «латинских» церквей, имевших свою паству. Жившие в русской среде «латиняне» во многом отступали от норм, принятых в католическом мире. Среди них встречались, в частности, женатые священники; обычным делом были и браки между православными и католиками[33].

На рубеже 20–30-х гг. XIII в. охарактеризованная выше система отношений Руси с западным миром претерпевала серьезные изменения в связи с тем, что политика папства по отношению к православному миру становилась все более жесткой и категоричной. Проявления этой новой линии были многообразными. Прежде всего следует отметить усиление унитарных тенденций на территориях, где распространялась власть папы Римского.

Эта политика коснулась и давно находившегося под папской властью населения Южной Италии. В 1231 г. папа Григорий IX принял решение изменить ряд издавна практиковавшихся здесь греческих обрядов, в частности, была признана недействительной греческая форма крещения. Папа предложил повторно перекрещивать людей, крещенных по греческому канону. От греческого духовенства во владениях крестоносцев теперь требовали не только присяги, но и публичного осуждения всех обвинений, выдвигавшихся греками по адресу «латинян». Имело место и заключение в тюрьму греческих священников за отказ почитать папу во время службы[34]. По примеру некоторых своих предшественников Григорий IX вел переговоры с греческим императором в Никее об унии церквей, но, когда переговоры закончились безрезультатно, он предложил в 1237 г. никейскому императору Иоанну Ватацу подчиниться римской Церкви. В противном случае папа угрожал объявить против него крестовый поход[35]. В 1240 г. папа предписал в течение трех лет проповедовать в Венгерском королевстве крестовый поход против «врага Бога и Церкви» императора Никеи[36]. Объявление крестового похода против болгар было частью той же политики.

Усиление враждебности папства к православному миру нашло выражение и в политике, которую проводило папство в Прибалтике. С конца 20-х гг. резко усилилось внимание курии к взаимоотношениям Новгорода с его католическими соседями (не только с крестоносцами в Прибалтике, но и со Швецией, вторгнувшейся в сферу новгородского влияния в Финляндии) и

стала очевидной готовность курии поддерживать этих соседей в борьбе против Руси.

В январе 1229 г. на Готланд и в Любек были направлены несколько булл, отражавших реакцию курии на жалобы финляндского епископа Томаса[37]. Говоря об успехах, достигнутых католической Церковью в обращении финнов, папа констатировал, что «русские, живущие с ними по соседству, питают к ним огромную ненависть, потому что они приняли католическую веру, часто в ярости нападают на них». Папа предписывал прервать торговлю с этими «врагами Бога и католической веры», пока они не прекратят «преследований новообращенных»[38]. Еще более выразителен другой документ — послание, адресованное Григорием IX ливонским рыцарям, в котором папа призывал их направиться в Финляндию сражаться против «неверных русских»[39].

Подобные документы, касающиеся положения в Ливонии, нам неизвестны, но и здесь курия стремилась быть в курсе происходившего. В 1232 г. папа предписывал епископу Земгалии без согласия его легата Балдуина Альнского не заключать мира ни с русскими, ни с язычниками[40].

Практического значения этих документов, вероятно, не следует преувеличивать. Важно, однако, отметить, что впервые в посланиях, направленных из Ватикана католическим соседям Новгорода, его жители — русские были названы «неверными», «врагами Бога и католической веры», этих соседей призывали предпринять против Новгорода враждебные действия[41].

Поскольку эти буллы были написаны после поступления сообщений и просьб из соответствующих стран, очевидно, что в этих странах к 30-м гг. XIII в. появились силы, готовые при поддержке Рима придать спорам с восточным соседом конфессиональную окраску.

К началу 30-х гг. XIII в. относится и ряд булл Григория IX, касавшихся Руси, адресованных польскому духовенству. В них содержатся не менее жесткие выражения по адресу русских, чем в документах рассмотренных выше. В одной из булл говорится о «сарацинах, русских и других врагах католической веры»[42]. В другой, указывая на нежелательность контактов православных и «схизматиков», папа заявлял, что не может быть общего между «приверженцами Христа Спасителя» и «погибшими приверженцами сатаны»[43]. Такие жесткие выражения тем более производят впечатление, что в то время между русскими и польскими княжествами не было каких-либо крупных и затяжных конфликтов.

Одна из целей появления булл с таким содержанием состояла в том, чтобы ограничить контакты между православными и католиками. В связи с этим папа запрещал браки между ними[44], а также требовал, чтобы польские князья не использовали русскую помощь в конфликтах между собой[45]. К этим требованиям в XIII в. светская часть польского общества уже не могла относиться с таким невниманием, как раньше. Первые десятилетия XIII в. были временем, когда польская Церковь усиленно освобождалась от опеки светской власти, росло ее политическое влияние и

укреплялись связи с Римом. Папа, опираясь на поддержку польского епископата, все чаще выступал как верховный арбитр в спорах между польскими князьями.

Изучение папских булл, направлявшихся в Польшу в 30-х гг. XIII в., позволяет говорить и о появлении новых акцентов в традиционном (недоброжелательном, но пассивном) отношении польского духовенства к православному миру. В ряде этих документов обнаруживается стремление устранить разного рода непорядки в жизни «латинян» на Руси, привлечь к ответственности нерадивых священников и монахов[46]. По чьей инициативе и с какой целью было привлечено внимание курии к этому вопросу, позволяет установить текст буллы Григория IX от 12 мая 1232 г.[47] В ее начальной части излагается обращение к папе главы польской Церкви — гнезненского архиепископа. Сообщая о различных беспорядках в жизни «латинян» на Руси, архиепископ с огорчением отмечал, что все это делает в глазах местного населения «жизнь латинян отвратительной... и мешает... прийти к повиновению апостольскому престолу». Он предлагал поставить на Русь епископа, который, искоренив пороки, распространял бы там католические обряды. В этом документе глава польской Церкви выступает как сторонник активной миссионерской деятельности католической Церкви на древнерусских землях, опорными пунктами для которой должны были стать находившиеся на них поселения «латинян».

Приверженцы таких активных действий среди польского духовенства отнюдь не ограничивались кругом высших церковных иерархов, булла была адресована провинциалу и братьям ордена доминиканцев в Польше. Они должны были изучить положение на месте и дать предложения курии. Именно доминиканцам папа предоставлял полномочия следить за поведением «латинян» на Руси, добиваться надлежащего исполнения ими церковных обрядов, налагать на непослушных церковные санкции и давать отпущение грехов[48]. Имеются и другие данные, говорящие о том, что в деятельности польской провинции ордена доминиканцев, созданной в 1228 г., с самого начала отводилось большое место распространению католицизма на Руси. В записанном в XIV в. полулегендарном Житии святого Яцка (Гиацинта), одного из основателей польской провинции ордена, сохранилось предание о путешествии его с группой братьев в Киев, где он основал конвент, посвященный Богородице[49].

Таким образом, 30-е годы XIII в. — время начала активной деятельности на землях Руси католических миссионеров, принадлежавших к ордену, созданному незадолго до этого именно для того, чтобы «возвращать заблудших в лоно Церкви». Эта миссионерская деятельность развивалась, однако, не в условиях сближения и поиска взаимопонимания двух миров, а в условиях роста в католической среде враждебного отношения к «схизматикам», их обрядам и верованиям. Такая миссионерская деятельность могла способствовать лишь обострению отношений между католическим и православным миром[50].

Сведения об осложнении этих отношений можно почерпнуть из буллы Григория IX от 24 февраля 1233 г. В ней говорится, что русские, беря в жены католичек, крестят их повторно по своему обряду[51]. Таким образом, распространившаяся на греческом Востоке, по-видимому после падения Константинополя, практика перекрещивания «латинян»[52] получила к этому времени распространение и на Руси. Если в этом случае мы, возможно, имеем дело с отголоском религиозного конфликта в Средиземноморье, то другие свидетельства явно говорят о реакции русского общества на деятельность католических миссионеров. Так, под 1233 г. в Анналах польского хрониста XV в. Яна Длугоша имеется запись об изгнании из Киева князем Владимиром Рюриковичем доминиканцев приора Мартина из Сандомира с братьями, пытавшимися обращать в католическую веру местное население[53]. Как показало источниковедческое изучение Анналов, для известий 1-й половины XIII в. хронист использовал утраченный ныне источник, созданный в кругу польских доминиканцев[54]. Хотя для Длугоша обычны ошибки в хронологии, в данном случае эта дата подкрепляется буллой Григория IX от 15 июня 1234 г. Этим документом папа брал под свою опеку «латинских сограждан в Киеве» (*conciuibus latinis in Kiew*), которые подвергались преследованиям за распространение католической веры[55]. Следовательно, осложнились отношения не только с латинским духовенством, но и с населением латинской колонии в Киеве. Концом 30-х гг. датируется также известие об изгнании католических миссионеров великим князем владимирским Юрием Всеволодовичем[56].

К этому же времени относятся и известия о первых контактах русских князей с Римом. Сохранилась булла Григория IX от августа 1231 г., адресованная неизвестному русскому князю[57]. Ссылаясь на сообщения, полученные от прусского епископа, папа выражал радость по поводу желания князя подчиниться апостольскому престолу. Ряд соображений говорит о том, что этим князем был Даниил Галицкий[58]. Именно Даниил Галицкий в 1229–1230 гг. являлся ближайшим союзником патрона епископа — Конрада Мазовецкого. Папа обещал принять русского государя как «любимого сына» (*filium specialem*), и тем самым мог быть положен конец венгерским походам на Галич. В этом шаге Даниила Галицкого, какими бы мотивами он ни был продиктован, отразилось зародившееся у русских князей (по крайней мере у некоторых) представление о том, что строить свои отношения с западными соседями в новых условиях XIII в., не принимая во внимание интересов курии, становится невозможно. Булла 1231 г. привлекла к себе особое внимание исследователей политики папства в XIII в., т. к. в ней папа, не удовлетворенный выражением «повиновения» со стороны князя, требовал принять «обряды и нравы христиан латинян». В этом нашли выражение унификационные тенденции в политике папства того времени, о которых уже говорилось.

В конце 30-х гг. XIII в. произошли события, которым традиционно (и не без основания) отводится важное место в истории отношений Новгорода с его западными соседями. Имеются в виду вторжения в Новгородскую землю

шведских войск, а затем и войск Ливонского ордена, которые завершились разгромом захватчиков на реке Неве, а затем на льду Чудского озера. По размаху военных действий и по выявленным в их ходе замыслам завоевания Новгородской земли эти конфликты выделяются из ряда военных конфликтов предыдущих лет.

В отечественной исторической науке сложилось довольно устойчивое мнение о том, что указанные выступления шведов и крестоносцев представляли собой крестовый поход против Руси, организованный папской курией, и что именно эти события означали конфессиональный разрыв между Русью и латинским миром. Но, как недавно справедливо отметил И. П. Шаскольский, не имеется каких-либо прямых свидетельств об объявлении курией крестового похода против Руси[59]. Вместе с тем исследователь предположил, что участие курии в организации нападений на Русь может быть установлено по косвенным данным. Вслед за финским исследователем Г. Доннером он обратил внимание на участие папского легата Вильгельма, кардинала Сабинского, в заключении т. н. Стенбийского договора 1238 г., оформившего союз между Ливонским орденом и Данией. По договору датский король Вальдемар в случае совершения походов на «языческие» земли на востоке получал право на 2/3 завоеванных земель[60]. Поскольку на восток от датских владений в Эстонии находились владения Новгорода, исследователь пришел к выводу о том, что действия датско-ливонского союза, заключенного при участии папского легата, будут направлены прежде всего против Руси[61].

Вывод представляется правильным, но вызывает ряд вопросов: почему в договоре Русь не упоминается, а речь идет о землях, «добываемых у язычников» (*acquirendis a paganis*); почему, если папская курия организовывала этот союз, направленный против Руси, она не объявила ни экономической блокады русских земель, ни крестового похода против «схизматиков» и не передала русские земли католическим государям, как поступила в те годы со Вторым Болгарским царством?

Стенбийский договор не единственный документ, вызывающий подобные вопросы. Так, в булле от 3 января 1230 г. папа Римский Григорий IX призывал шведских рыцарей отправиться в поход против «жестоких язычников», живущих в Карелии, Ижоре (Ингрии) и Вотской земле (*Watlandie*)[62]. Хотя эти территории составляли большую часть Новгородского государства, Русь и тут не была прямо названа, а посылка буллы не сопровождалась принятием каких-либо мер, направленных против Руси.

Как представляется, ответ на поставленный вопрос можно дать, учитывая прежнюю традицию отношений между Новгородом, его латинскими соседями и Римом, с одной стороны, и особенности взаимоотношений между католиками и православными в конце 1-й трети XIII в.— с другой. В предшествующие десятилетия состоялось много походов немецких и шведских рыцарей на «язычников» на территории Прибалтики и Финляндии, которые признавали политическое верховенство

Новгорода и искали у него защиты. Помощь, которую Новгород оказывал язычникам, вела к военным конфликтам и попыткам экономической блокады русских земель, но все же психологически главным врагом немецких и шведских крестоносцев для них, как и для Римской курии, были язычники, а не Новгород. К концу первой трети XIII в. объектом экспансии западных соседей Новгорода стали уже окраины самого Новгородского государства, заселенные угро-финскими племенами (водь, ижора, карелы), к тому времени лишь частично христианизированными[63]. В таких условиях не может вызывать удивления, что западные соседи Новгорода и курия, выступившая в роли патрона их священной войны с языческим миром, рассматривали притязания на эти новгородские территории как продолжение своей прежней войны с язычниками. Следует также учитывать, что для объявления крестового похода против язычников не было каких-либо идейно-психологических препятствий — давно существовала традиция священной войны с ними. И для ведения такой войны было достаточно отказа язычников принять крещение. Иначе обстояло дело со «схизматиками», практика объявления крестовых походов против которых в 30-х гг. XIII в. лишь зарождалась. Каждое такое решение нуждалось в специальном обосновании. Так, изучение буллы, объявлявшей крестовый поход против Ивана Асеня II, показывает, что для принятия решения было недостаточно того, что Иван Асень II вел военные действия против «латинян» в Константинополе в союзе с никейским императором, необходим был дополнительный аргумент, и он был найден: болгарский правитель давал в своих владениях приют еретикам-богомилам. Подобные обоснования по отношению к Руси не годились: она не угрожала католическому миру и здесь не было еретиков.

Крестовый поход против Руси не был объявлен, а официальной целью войны было очередное покорение язычников, а не обращение новгородцев в католическую веру. Таким образом, крупный политический конфликт между Новгородом и его западными соседями в начале 40-х гг. XIII в. не приобрел черт открытого религиозного противостояния[64].

Результаты наших исследований позволяют сделать вывод о том, что с 30-х гг. XIII в. в традиционной системе отношений между Древней Русью и ее западными соседями наметились важные изменения. Во-первых, резко возросло воздействие на эти отношения Римской курии и связанных с ней кругов польского духовенства. Позиция обеих этих сил, направленная на ограничение всяческих контактов между православными и католиками, была традиционной, но с ростом воздействия папства на политическую жизнь стран Центральной Европы и с увеличением роли и значения католического духовенства в жизни общества для этого открывались гораздо большие возможности, чем ранее.

XIII век был временем не только усиления роли папства и освобождения поместных Церквей от светской опеки, но и резкого возрастания влияния Рима на них, нашедшего свое выражение как в деятельности папских легатов, настойчиво сближавших местные порядки с порядками в остальном католическом мире, так и в деятельности организаций нового типа —

нищенствующих орденов, руководимых из единого центра и находившихся под особой опекой папского престола. Из рядов одной из таких организаций — ордена доминиканцев — выходили люди, враждебные по отношению к «схизматикам» и горячо желавшие обратить их в свою веру. Миссионерская деятельность, определявшаяся такими установками, приводила к обострению отношений между сторонами и первым религиозным преследованиям католиков на территории Восточной Европы.

Наконец, важным дестабилизирующим фактором стала экспансия католических государств Севера Европы в традиционную зону русского влияния на восточном побережье Балтийского моря, осуществлявшаяся при прямой поддержке Римской курии. Хотя эта экспансия распространялась не на Русь непосредственно, а на побережье Балтийского моря, где жили язычники, признававшие политическое верховенство древнерусских княжеств, она прямо затрагивала интересы этих княжеств и не могла не приводить к конфликтам, постепенно приобретающим вид межконфессионального противостояния.

Изучение документов, появившихся в конце 20-х — начале 30-х гг. XIII в. в ходе контактов между католическими государствами Севера Европы и папским престолом, показывает, что в кругах, организовавших и направлявших экспансию, попытки Новгорода отстаивать свои интересы воспринимались как помощь и пособничество язычникам, что в свою очередь служило идейным оправданием репрессивных мер, направлявшихся против этого государства. Именно в документах, обосновывавших такие меры, впервые появились враждебные характеристики русских как «неверных», как «врагов Бога и католической веры». Хотя решающего сдвига в сторону глубокой и всесторонней конфронтации между приверженцами двух конфессий в рассматриваемый период еще не произошло, предпосылки для такого сдвига были уже подготовлены ходом событий. В последующие годы развитие отношений между Русью и латинским миром, однако, заметно отклонилось от наметившейся схемы. Причиной, вызвавшей к жизни изменения в отношениях сторон, стало монголо-татарское нашествие и образование мощной кочевой державы — Золотой Орды в непосредственной близости от католической Европы.

Примечания

[1] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 46–49 (далее: НПЛ).

[2] См.: *Gill J. Byzantium and the Papacy*. P. 32–34.

[3] *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*. Romae, 1953. T. 1: (1075–1700). N 3 (далее: DPR).

[4] См.: VMNH. T. 1. N 1.

[5] См.: *Monumenta Poloniae Vaticana*. Cracoviae, 1914. T. 1. N 3.

[6] См.: Чубатий М. Західна Україна і Рим у XIII в. у своїх змаганнях церковної унії // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1917. Т.

123. С. 16–17.

[7] См.: *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959. С. 133–134.

[8] ПСРЛ. 1949. Т. 25. С. 110.

[9] См.: *Чубатий М.* Західна Україна... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 123–124. С. 20.

[10] См. там же. С. 17.

[11] О деятельности «провенгерской» группировки галицкого боярства см.: *Паушто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 196 и сл.

[12] См.: *Насонов А. Н.* История русского летописания (XI — начало XVIII в.). М., 1969. С. 212–213.

[13] Наблюдающаяся подчас в нашей литературе тенденция рассматривать все акты папской политики, направленные против «язычников» в Прибалтике, как выпады прежде всего против Руси (см., например: *Рамм Б. Я.* Папство и Русь. С. 95 и сл.), по нашему мнению, лишь затемняет действительную картину и не позволяет проследить эволюцию отношений между Древней Русью и латинским миром.

[14] *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии. М.; Л., 1938. С. 141 (далее: Хроника).

[15] Там же. С. 72.

[16] См., например, о латышах из Толовы, которые «обещали переменить христианскую веру, принятую ими от русских, на латинский обряд»: Там же. С. 151.

[17] Там же. С. 225.

[18] См. там же. С. 217–218.

[19] Как следует из слов хрониста, император Фридрих II рижского епископа «убеждал... и уговаривал держаться мира и дружбы с датчанами и русскими» (Там же. С. 199).

[20] См. там же. С. 114, 209.

[21] См.: НПЛ. С. 57.

[22] Там же. С. 71.

[23] Там же. С. 74.

[24] См.: Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым. СПб., 1841. Т. 1. № 12. С. 13 (далее: АИТ).

[25] См. там же. № 14.

[26] См.: Хроника. С. 233. Этот факт — интересное свидетельство того, как на русской стороне зарождалось понимание того, что в новых условиях XIII в. следует строить отношения с западными соседями с учетом политической роли римского престола.

[27] См.: DPR. Т. 1. N 4.

[28] Нет оснований рассматривать буллу 1227 г. как свидетельство «лицемерия» папской политики по отношению к Руси (см.: *Рамм Б. Я.* Папство и Русь. С. 113).

[29] См.: *Scriptores rerum Hungaricarum.* Т. 1. P. 467.

- [30] Очерк русско-польских связей этого времени см.: *Wiodarski B. Polska i Ruń: 1194–1340. Warszawa, 1966.*
- [31] См.: *Abraham W. Powstanie organizacj końcioia łaciskiego na Rusi. Lwyw, 1904. T. 1. S. 106 i n.*
- [32] См.: *Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). С. 61.*
- [33] См.: *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuanie, gentiumque finitimarum historiam illustrantia / Ed. A. Theiner. Romae, 1860. T. 1. N 44, 47 (далее: VMPL); DPR. T. 1. N 6.*
- [34] См.: *Gill J. Byzantium and the Papacy. P. 74–77.*
- [35] См.: *Norden W. Das Papstum... S. 356.* В письме венгерскому королю от 16 декабря 1235 г., призывая его защитить Константинополь от «схизматиков», папа Григорий IX утверждал, что «греки ненавидят латинян больше, чем язычники» (ЛИБИ. Т. 4. С. 51).
- [36] См.: VMNH. Т. 1. N 320. S. 175.
- [37] Подробнее об этих документах см.: *Шаскольский И. П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978. С. 150–151.*
- [38] *Rydberg O. S. Sverges traktater med frdmmande magter. Stockholm, 1877. D. 1. N 75. S. 144.*
- [39] *Liv-, Est- und Kurlndisches Urkundenbuch. Riga, 1853. T. 1. N 128. S. 166 (далее: LEKUB).*
- [40] См.: АИТ. Т. 1. № 28.
- [41] Курия и раньше провозглашала запрет на торговлю (например, в булле папы Гонория III 1221 г.), но тогда это касалось торговли с «варварами» (см.: *Шаскольский И. П. Борьба Руси... С. 149).*
- [42] VMPL. Т. 1. N 46. S. 23; см. также другой документ того же времени, в котором папа порицал польских князей за то, что они отягощали своих подданных повинностями, а в результате те бежали «к коварным русским и пруссам» (*ad perfidiam Ruthenorum et Pruthenorum*), покинув общество «верных»: Ibid. N 45. С. 22.
- [43] Ibid. N 44. S. 22.
- [44] См.: Ibidem.
- [45] См.: Ibid. N 46.
- [46] См.: Ibid. N 47; *Akta grodzkie i ziemskie z czasyw Rzeczypospolitej polskiej. Lwyw, 1878. T. 7. N 2. S. 2–3 (далее: AGZ).*
- [47] См.: DPR. Т. 1. N 6.
- [48] См.: VMPL. Т. 1. N 44, 47; AGZ. Т. 1. N 2.
- [49] См.: *Abraham W. Powstanie... S. 72 i n.*
- [50] См.: *Чубатий М. Західна Україна... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 123. С. 30.*
- [51] См.: VMPL. Т. 1. N 44.
- [52] Об осуждении такой практики Латеранским Собором 1215 г. см.: *Gill J. Byzantium and the Papacy. P. 44.*
- [53] См.: *Dlugosz J. Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Varsoviae, 1973.*

Vol. 3: Liber 5–6. S. 266.

[54] См.: *Labuda G. Zaginiona kronika w Rocznikach Jana Diugosza*. Poznac, 1983. S. 132–133, 164 i n.

[55] См.: DPR. Т. 1. N 9.

[56] См.: *Аннинский С. А.* Известия венгерских миссионеров XII–XIII вв. о татарах в Восточной Европе // Исторический архив. М.; Л., 1940. Т. 3. С. 89.

[57] См.: DPR. Т. 1. N 5.

[58] См.: *Abraham W. Powstanie...* S. 105–107.

[59] См.: *Шаскольский И. П.* Борьба... С. 147–148, 152–153 (здесь и критика противоположных утверждений).

[60] См.: LEKUB. Т. 1. N 160.

[61] См.: *Шаскольский И. П.* Борьба... С. 153–154.

[62] См.: *Rydberg O. S. Sverges traktater*. D. 1. N 78. S. 175.

[63] См. в Житии Александра Невского о крещеном ижорском старейшине Пелгусии, который «живяше посреди рода своего погана суца» (*Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в.: «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 164).

[64] Факта присутствия епископов в составе шведского войска, прибывшего на Неву, еще недостаточно для того, чтобы вслед за В. Т. Пашуто считать нападение шведов на Новгород крестовым походом, предпринятым для обращения русских в католичество (см.: *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. С. 293). Стоит отметить также, что ничего не знает о крестовом походе и устная традиция, бытовавшая в среде крестоносцев и записанная в конце XIII в. автором «Рифмованной хроники». По его словам, причиной войны стали какие-то столкновения русских с дерптским епископом. Говоря о временном захвате Пскова крестоносцами, он указывает лишь на то, что «замки» и хорошие «земли» оказались «в руках братьев-тевтонцев» и вовсе не упоминает о каких-либо стараниях обратить псковичей в католическую веру (см.: *Livl ndische Reimchronik* / Ed. L. Meyer. Paderborn, 1876. S. 48, 50; *Ледовое побоище 1242 года*. М.; Л., 1966. С. 202–203, 208–209).

Древняя Русь, ее латинские соседи и монголо-татарская угроза (40–50-е гг. XIII в.)

Монголо-татарское нашествие не только страшно разорило русские земли, но и нанесло тяжелый удар ряду стран латинского мира. Из западных соседей Руси наиболее сильно пострадали, как известно, польские княжества и Венгрия. Особое беспокойство у латинского мира вызывало то, что жестокие завоеватели не удалились обратно в азиатские степи, а обосновались на территории Восточной Европы, в непосредственной близости от его границ образовалась мощная и агрессивная кочевая держава. С подобной ситуацией католическая Европа не сталкивалась с X в.—

времени поселения кочевников венгров в Паннонии.

В политически раздробленной католической Европе светский глава ее император Фридрих II не уделял внимания опасности, не затрагивавшей его итальянские владения. Папство, именно в XIII в. достигшее апогея могущества, выступило как сила, стремившаяся отстаивать наиболее общие интересы католической Европы (как оно их понимало). С середины 40-х гг. XIII в. внимание в Риме к событиям, происходившим в Восточной Европе, резко возросло.

Основные цели, осуществить которые во 2-й половине 40-х — начале 50-х гг. XIII в. пыталось папство, хорошо известны. Во-первых, предпринимались различные шаги, чтобы вступить в контакт с язычниками-татарами и добиваться их обращения. В случае успеха татарская держава могла стать союзником (и орудием) папства в борьбе как с мусульманским миром, так и со «схизматической» Никейской империей[1]. Во-вторых, так как надежды на успех на этом поприще не было, а результаты первых контактов оказались явно отрицательными, следовало одновременно прилагать меры к тому, чтобы поставить какой-то барьер на пути продвижения Золотой Орды в Европу[2]. С этой точки зрения непосредственно соседствовавшие с Ордой русские княжества представляли для курии двойной интерес: и как государства, где можно было бы получить информацию о планах и действиях татар, и как возможные члены антитатарской коалиции. Кроме того, соглашения с русскими князьями против татар создавали благоприятные условия для подчинения Русской Православной Церкви власти папского престола.

В то же время и у русских князей появился интерес к установлению контактов с Римом. Если они хотели освободиться от монголо-татарской зависимости, то в сложившихся условиях это было возможно лишь при получении помощи с Запада, где, как было известно, усиливалось влияние курии на политику западных государств.

Результатом стала интенсификация контактов между русскими княжествами и папством во 2-й половине 40-х — начале 50-х гг. XIII в. Одним из первых русских князей, вступивших в контакты с папской курией, был черниговский князь Михаил, отправивший в 1245 г. на Лионский Собор кандидата на Киевскую митрополичью кафедру — игумена Петра Акеровича[3]. В том же году, еще до отъезда в Орду, вступил в контакты с Римом князь Даниил Галицкий[4], выразивший (как видно из ответного письма папы Иннокентия IV) готовность признать «Римскую Церковь матерью всех церквей»[5]. Обсуждение этого вопроса получило продолжение осенью 1245 г., когда территорию Галицкой Руси посетил на пути в Орду папский посланец францисканец Джованни дель Плано Карпини. По его свидетельству, брат Даниила, князь Василько Романович, собрал тогда епископов и зачитал грамоту папы, «в которой тот увещевал их, что они должны вернуться к единству святой матери Церкви»[6]. В следующем году в Каракоруме Плано Карпини обсуждал этот вопрос с великим князем

владимирским Ярославом Всеволодовичем, также выразившим желание вступить в контакты с Римом[7].

Продолжавшиеся тем временем переговоры князя Даниила Галицкого с Римом привели, как известно, в 1246 г. к формальному распространению власти папского престола на Галицко-Волынскую землю, а в 1248 г. папа дважды обращался с предложением к сыну Ярослава Всеволодовича, новгородскому князю Александру, принять покровительство Римской Церкви[8].

Сохранившиеся документы позволяют судить о целях, которые преследовали Даниил Галицкий и курия, вступая в соглашение, а также о характере церковной унии между Юго-Западной Русью и Римом, хотя источников, освещающих эти вопросы, меньше, чем касающихся унии между Болгарией и Римом,— сохранились папские буллы, но нет писем от русской стороны[9].

Все исследователи темы сходятся на том, что, выражая готовность подчиниться Римской Церкви, князь Даниил Галицкий с самого начала преследовал политические цели. Не случайно уже в одной из папских булл от мая 1246 г. можно встретить обещание «совета и помощи» против татар[10]. Ряд булл, направленных папой в Галицко-Волынскую Русь в следующем году, также удовлетворял политические пожелания галицко-волынских князей. Так, папа принял их владения (как те, которыми они обладали, так и те, которые смогли бы приобрести в будущем) под свою защиту[11], одобрил их намерения вернуть себе владения, которые «против справедливости» заняли другие князья, «*qui in Ecclesie devotione non permanent*» (православные князья, не подчинившиеся Риму?)[12], наконец, запретил крестоносцам и «*aliorum Religiosorum*» каким-либо способом приобретать земли во владениях галицко-волынских князей[13]. Таким образом, сближением с Римом галицко-волынские князья воспользовались, в частности, для того, чтобы упрочить свое положение по отношению к западным соседям (в т. ч. к Тевтонскому ордену в Пруссии),— в этих действиях отражалось понимание того, что в новых условиях середины XIII в. нормализовать отношения с соседями на Западе было возможно лишь при благожелательной позиции папского престола.

При рассмотрении церковных аспектов унии важен вопрос об участии в переговорах с Римом православного духовенства и о его позиции. Свидетельства Плано Карпини не оставляют сомнений в том, что духовенство Галицкой Руси было в курсе ведущихся переговоров. Вопрос об унии галицко-волынские князья обсуждали с епископами не только тогда, когда Плано Карпини ехал в Орду. На обратном его пути из Орды летом 1247 г. обсуждение вопроса с «епископами и другими достойными уважения людьми» продолжалось, и они сообщили папскому посланцу, «что желают иметь господина папу своим преимущественным господином и отцом», подтверждая то, о чем ранее сообщали папе через своего аббата[14]. Имя этого «аббата» — Григорий «*De Moncti Sancti*», т. е. игумен монастыря

Святой Горы под Владимиром Волынским[15],— упоминается в одном из папских распоряжений от сентября 1247 г.[16] как имя княжеского посла.

Хотя послом князя Даниила к папе было высокопоставленное духовное лицо, серия папских булл в мае 1246 г. и в сентябре 1247 г. не содержит никаких указаний на получение папой писем от православного духовенства, подобных тем, что были направлены Иннокентию III архиепископом Тырновским Василием и некоторыми другими иерархами. Даже в инструкции своему легату (о ней см. далее) папа Иннокентий IV говорил лишь о сообщении, полученном от князя Даниила Галицкого, о том, что «он сам и весь народ» желают соединения с Римской Церковью[17]. Таким образом, роль духовенства Галицкой Руси в переговорах с Римом была еще более пассивной, чем духовенства Болгарии. Этим, вероятно, следует объяснить тот факт, что в отличие от Иннокентия III Иннокентий IV не направлял писем православным епископам во владения князя Даниила. Условия, касавшиеся конкретного характера унии,— разрешить епископам и пресвитерам совершать службу на заквашенных просфорах и сохранить все прежние обряды, не противоречащие учению Римской Церкви,— исходили от князя (см. выражение «*tuis supplicationis inclinati*» (склоненные твоими просьбами) в ответе Иннокентия IV Даниилу)[18]. По-видимому, для русского князя, как некогда для Калояна, уния должна была ограничиться формальным подчинением духовенства его владений папскому престолу.

Актом такого подчинения оформлялось заключение церковной унии с Болгарией в начале XIII в. Решение этой задачи на территории Галицкой Руси было возложено на архиепископа прусского Альберта, которого уже в булле в мае 1246 г. Иннокентий IV рекомендовал Даниилу Романовичу как своего легата[19]. Официальное поручение такого рода было дано архиепископу Альберту весной следующего года. Он был уполномочен добиться от правителя, духовных иерархов и магнатов Галицкой Руси торжественного отречения от «схизмы» и принесения присяги, что они будут пребывать в единстве веры с Римской Церковью и повиноваться ее власти[20]. Однако никакими данными о поездке архиепископа на земли Юго-Восточной Руси мы не располагаем, а имеющиеся сведения о местопребывании этого иерарха в 1247–1248 гг. заставляют исследователей полагать, что эта поездка вряд ли состоялась[21]. Таким образом, нельзя быть уверенным в установлении даже формальной зависимости Галицкой Церкви от Рима.

В научной литературе неоднократно поднимался вопрос о соотношении переговоров князя Даниила Галицкого с Римом с переговорами об унии Церквей между Римом и Никеей. Такой исследователь, как В. Норден, категорически отвергал связь между этими двумя явлениями[22]. Подобному выводу, однако, как уже отмечалось неоднократно, явно противоречит известная запись, помещенная в Ипатьевской летописи под 1253 г.: «Некентии бо кляняше тех, хоулящим вероу Грецкоюу правоверноюу, и хотящоу емоу сбор творити о правой вере о воединеньи цркви»[23].

Эта запись ясно показывает, что в Галицкой Руси были в курсе ведущихся переговоров. К этому следует добавить, что первые шаги для возобновления начатых некогда переговоров с Никеей Иннокентий IV предпринимал именно в середине 40-х гг. XIII в. В марте 1245 г. он направил письмо болгарскому царю Коломану Асеню, в котором выражал согласие созвать для решения всех спорных вопросов Вселенский Собор с участием греческого и болгарского духовенства[24]. Письмо это, вероятно, было отправлено через Венгрию, а посредницей в начавшихся переговорах стала венгерская королева, дочь императора Феодора Ласкаря. В январе 1247 г. Иннокентий IV благодарил ее за хлопоты[25]. При тесных контактах между венгерским и галицким дворами обо всем этом, конечно, должно было быть известно князю Даниилу Галицкому.

Можно считать вероятным, что, по представлению галицких политиков, именно в такого рода переговорах должны были быть решены спорные церковные вопросы. В этой связи заслуживают внимания сохранившиеся в Ипатьевской летописи сведения о деятельности в 1246 г. Кирилла, выдвинутого князем Даниилом кандидатом на Киевскую митрополичью кафедру. Хотя переговоры с Римом начались, судя по всему, еще в 1245 г., это не помешало Кириллу направиться в следующем году на поставление в Никею[26]. После возвращения он, по-видимому, находился в Южной Руси. Запись Лаврентьевской летописи под 1250 г.: «Прииде митрополит Кирил на Суждальскую землю»[27] — фиксирует его первое появление там[28]. Митрополит выступил в Суздальской земле как политик, связанный с галицким двором. Он лично участвовал в заключении брака между дочерью князя Даниила Романовича и великим князем владимирским Андреем Ярославичем; брак, соответствовавший интересам галицкого двора, был заключен даже в нарушение норм канонического права между близкими родственниками — двоюродными братом и сестрой[29]. Такой образ действий митрополита не оставляет сомнений в том, что между ним и галицким князем были отношения тесного сотрудничества и что епископства на землях Юго-Восточной Руси подчинялись его верховной власти как главы общерусской митрополии. Между тем этот митрополит был поставлен в Никее и не имел никаких сношений с папским престолом. И в переписке галицкого князя с Римом вообще не затрагивался вопрос о подчинении Риму Киевской митрополии.

Все это позволяет говорить о церковной унии между Галицкой Русью и Римом очень условно. Столь неопределенное и двусмысленное положение могло сохраняться, как представляется, лишь в условиях продолжавшихся переговоров об унии Церквей, когда все частные моменты могли быть урегулированы с решением главного, общего вопроса.

Вскоре после достижения соглашения в отношениях между Галицкой Русью и Римом стала нарастать напряженность. Причины ее становятся ясными при разборе свидетельств о присылке князю Даниилу королевской короны из Рима. Выше говорилось о том, как упорно добивались такого символа власти южнославянские правители. Вопрос о получении короны из

Рима поднимался ими с самого начала сношений с папой, и они прилагали значительные усилия, чтобы достичь своей цели. В известных письмах Иннокентия IV 1246–1247 гг. князю Даниилу о присылке короны из Рима не упоминалось: очевидно, галицкий князь не затрагивал этого вопроса. Позднее, как видно из записей Ипатьевской летописи, не Даниил добивался короны, а папа настойчиво предлагал ее Даниилу. Первое посольство во главе с епископами Камня Поморского и Вероны не имело успеха. Ссылаясь на войну с татарами, князь Даниил заявил: «Како могоу прияти венець бес помощи твоей». Лишь новому папскому легату Опизо, аббату монастыря св. Павла в Меццано, во 2-й половине 1253 г. удалось добиться цели, после того как польские князья обещали Даниилу помощь против татар[30]. Почему папа Иннокентий IV так настойчиво навязывал Даниилу королевскую корону, станет ясно, если обратиться к материалам, связанным с коронацией болгарского царя Калояна в 1204 г., которая сопровождалась присягой верности папскому престолу со стороны правителя и главы Болгарской Церкви[31]. Тем самым с коронацией Даниила было бы осуществлено, наконец, то формальное подчинение Галицкой Церкви Риму, которого не сумел добиться легат Альберт. Этой цели курии, судя по всему, достичь удалось, и 1253 год можно считать датой установления церковной унии между Галицкой Русью и Римом.

Понятно также, что Даниил отказывался принять корону, пока ему не будет оказана помощь в войне с Ордой. Исследователи разных направлений сходятся в том, что главным мотивом, побудившим русских князей к сближению с Римом, было желание получить от латинских государств помощь против татар и освободиться от их власти[32]. Неудивительно, что именно эта тема заняла видное место в первых посланиях, направлявшихся из папской курии русским князьям. Так, в письме князю Даниилу от мая 1246 г., рекомендуя ему своего легата архиепископа прусского Альберта, Иннокентий IV обещал со стороны последнего «*consilium et auxilium*» (совет и помощь) против татар, а в письме Александру Невскому от января 1248 г. он предлагал новгородскому князю в случае появления опасности со стороны Орды известить об этом «братьев Тевтонского ордена, в Ливонии пребывающих, дабы как только это (известие) через братьев оных дойдет до нашего сведения, мы смогли безотлагательно поразмыслить, каким образом с помощью Божией сим татарам мужественное сопротивление оказать»[33]. Эти документы, являющиеся, несомненно, ответом на обращения русских князей, ясно показывают, что помощь против татар была, может быть, и не главным, но важным условием при заключении соглашений между князем Даниилом Галицким и папским престолом.

Выполнить поставленное условие курии, однако, была не в состоянии. Вероятно, папа Иннокентий IV в серии своих булл 1247 г. так охотно пошел на удовлетворение ряда пожеланий князя Даниила по отношению к его западным соседям, потому что не мог оказать Галицкой Руси реальной помощи против татар. Это, однако, лишь временно удовлетворило галицких князей, что стало ясно в начале 50-х гг., когда папа с помощью королевской

короны пытался удержать Галицкую Русь в сфере своего влияния, а Даниил галицкий, находившийся в это время в состоянии открытого конфликта с Ордой, отказывался ее принять, пока его западные соседи не помогут ему в противостоянии с Ордой. Коронацией Даниила в Дрогичине разногласия были улажены, но лишь благодаря обещанию польских князей выступить против татар. В таких условиях формальная уния между Галицкой Русью и Римом не могла наполниться реальным содержанием (сложившееся положение исключало для папского престола возможность оказывать давление на галицкого князя и требовать от него каких-либо церковных реформ), а само будущее унии ставилось в зависимость от того, смогут ли папская курия и западные соседи Галицкой Руси выполнить свои обещания.

Однако в 40-х — начале 50-х гг. XIII в. оживленные контакты русских князей с Римом и соглашение князя Даниила Галицкого с папой способствовали спаду напряженности в межконфессиональных отношениях, которая явно наметилась в 30-х гг. XIII в. Возможно, в какой-то мере сыграли роль и развернувшиеся в 1-й половине 50-х гг. переговоры об унии Церквей между Римом и Никеей, которые к 1254 г. завершились выработкой условий предварительного соглашения. В 1245 г., выступая на Лионском Соборе с призывом к борьбе с Ордой, Иннокентий IV называл Русь вместе с Венгрией и Польшей в ряду «христианских» стран, разоренных татарами[34].

Все это касалось в первую очередь взаимоотношений Галицко-Волынской Руси и ее западных соседей. Связи с Венгрией, как уже отмечалось выше, были укреплены брачным союзом старшего сына князя Даниила, Льва, и дочери венгерского короля Констанции. В летописи, которая велась при дворе Даниила Галицкого, возможность такого союза прямо обосновывалась тем, что венгерский король — христианин («яко крестьян есть»), а при заключении брака присутствовал сам митрополит Кирилл[35]. Другой сын Даниила, Роман, женившись на племяннице австрийского герцога Фридриха Бабенберга, Гертруде, пытался с помощью венгерского короля занять австрийский престол[36]. Конец 40-х и 50-е годы были отмечены также сближением галицко-волынских князей с мазовецкими князьями Болеславом и Земовитом (женившимся на дочери Даниила), а затем и с малопольским князем Болеславом Стыдливым. Совместно польские и русские князья совершили ряд походов на земли ятвягов[37] и против других язычников — «поганых»[38].

Судя по тому, что одной из булл, адресованных галицко-волынским князьям, папа запретил крестоносцам приобретать земли на территории их владений, Романовичи в то время не относили немецкие государства в Прибалтике к числу дружественных соседей. Однако и с ними намечалось политическое сотрудничество на почве совместных действий против «поганых». Из записей Ипатьевской летописи видно, что князь Даниил и «немцы» совместно поддерживали противника великого князя литовского Миндовга — Товтивила, родственника галицко-волынских князей, который принял крещение в Риге в 1254 г.[39] Тевтонский орден заключил договор о

разделе ятвяжских земель с Земовитом мазовецким и Даниилом, названным в договоре «*primus rex Ruthenorum*»[40].

Однако отношения Руси с латинским миром в те годы имели и иную сторону. Следует учитывать, что другие русские земли не последовали за Галицкой Русью: не вступили в сношения с Римом в конце 40–50-х гг. XIII в. ни смоленские, ни черниговские князья. Прервал переговоры с Римом наиболее сильный и влиятельный из князей Северо-Восточной Руси Александр Невский. Уже это заставляет рассматривать особо вопрос об отношениях с латинским миром тех земель, которыми владели эти князья. Результаты изучения известных материалов об отношениях Новгорода с его западными соседями показывают, что к 50-м гг. XIII в. эти соседи вернулись по отношению к Новгороду к той политике, которая проводилась в конце 30-х гг. XIII в., и к идейной мотивации этой политики. Официальной целью такой политики снова стало обращение в католицизм язычников, живущих на западных окраинах Новгородского государства — в Водской и Ижорской землях и в Карелии. Эта политика, как и ранее, получила поддержку со стороны папской курии: с санкции папы для живущих на этих землях язычников был поставлен католический епископ, а в 1256 г. преемник Иннокентия IV, Александр IV, объявил крестовый поход против карел[41].

В этих документах отразилось уже традиционное для того времени представление о праве папской курии распоряжаться землями язычников, объявляя против них крестовый поход и раздавая их земли католическим государям[42]. Новым является то, что в 50-х гг. XIII в. начинают обозначаться притязания курии на земли, заселенные «схизматиками». Некоторые намеки на притязания такого рода нетрудно обнаружить уже в тексте буллы Иннокентия IV галицко-волынским князьям от сентября 1247 г. В документе указывается, что, идя навстречу просьбам этих князей, папа своей властью передал им земли и другие виды имущества, которые принадлежали им по праву и которые они вернули из-под власти других князей, которые «не пребывают в почитании Церкви» (*qui Ecclesia devotione non permaneat*)[43]. Распоряжение это было благоприятно для князя Даниила Галицкого, но в нем проявилось притязание папы на роль своего рода высшего арбитра в спорах между князьями. Он может отбирать земли у тех князей, кто не признали авторитета Римской Церкви, и передавать их тем, кто этот авторитет признали. Еще более показательна в этом плане булла папы Александра IV, направленная 6 марта 1255 г. литовскому великому князю Миндовгу. Правитель этого нового, недавно возникшего в Восточной Европе и политически активного образования принял крещение по католическому обряду (1251 г.), а затем был увенчан доставленной из Рима королевской короной. Миндовг сообщил папе, что, сражаясь против «*Regnum Russie*» и его обитателей, пребывавших в «неверии», он сумел подчинить себе некоторые русские земли. В своем ответе папа выразил надежду, что, обладая этими землями, Миндовг сможет освободить и другие, соседние, от власти «язычников» и «неверных», а также прибавил, что своей апостольской властью он передает эти земли Миндовгу и его наследникам и

берет их под свою защиту[44]. Дело не только в том, что в этом документе русские снова названы «неверными», как в некоторых документах 30-х гг. Эта булла является первым, относящимся к Руси документом, в котором утверждается право курии распоряжаться землями «схизматиков», отдавая их по своему усмотрению католическим правителям.

Таким образом, 40–50-е годы XIII в. были временем, когда в развитии отношений между Русью и латинским миром стали проявляться две по существу противоположные тенденции — к сближению и, наоборот, к очень глубокой конфронтации. Будущее должно было показать, какая из этих тенденций возобладает.

Примечания

- [1] Об этой стороне политики Рима см.: *Пауто В. Т.* Очерки... С. 261 и сл.
- [2] О попытках курии организовать оборону латинской Европы от татар см.: *Umiciski J.* Niebezpieczestwo tatarskie w pol. XIII w. a papieі Innocenty IV. Lwyw, 1922.
- [3] Подробнее об этом см.: *Томашевський С.* Предтеча Изидора Петро Акеровіч, незнаний мітрополіт руський (1241–1245). Romaе, 1927 (*Analecta Ordinus sancti Basilii Magni*. Т. 2. Fasc. 3–4); *Пауто В. Т.* Очерки... С. 57–67.
- [4] О времени обращения Даниила к папе см. соображения В. Абрахама: *Abraham W.* Powstanie organizacji коњсioіа... S. 123–124.
- [5] DPR. Т. 1. N 12.
- [6] *Карпини, Джованни дель Плано.* История монгалов // *Карпини, Джованни дель Плано.* История монгалов. *Рубрук, Гильом де.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 67.
- [7] Ср.: *Карпини, Джованни дель Плано.* История монгалов // *Карпини, Джованни дель Плано.* История монгалов. *Рубрук, Гильом де.* Путешествие в восточные страны. С. 75, 82; АИ. Т. 1. № 78. С. 68–69.
- [8] Там же (февраль 1248 г.); VMPL. Т. 1. N 96. S. 46 (5 сентября 1248 г.). См. также: *Матузова В. И., Пауто В. Т.* Послание папы Иннокентия IV князю Александру Невскому // *Studia historica in honorem Hans Kruus*. Tallinn, 1971. С. 136–138. Вопрос о переговорах Александра Невского с Римом подробно рассмотрен А. А. Горским в статье «Между Римом и Каракорумом» (Страницы отечественной истории. М., 1993). Как показано в работе, первая реакция новгородского князя была благоприятной и лишь позднее переговоры приняли другой оборот.
- [9] Вопрос об отношениях князя Даниила Галицкого с Римом рассматривался в целом ряде работ. Помимо специального исследования Н. П. Дашкевича (Переговоры пап с Даниилом Галицким об унии Руси с католичеством // Киевские университетские известия. 1884. № 8) следует отметить особые разделы в неоднократно цитировавшихся ранее работах М. Чубатого и В. Абрахама. Этой теме уделил внимание и В. Т. Пауто в исследовании, посвященном истории Галицко-Волынской Руси. В определении существа этих отношений взгляды ученых близки между собой, что неудивительно,

если учесть, что они базируются на одном круге источников.

[10] DPR. Т. 1. N 12.

[11] См.: Ibid. N 25.

[12] Ibid. N 20.

[13] См.: Ibid. N 21.

[14] См.: *Карпини, Джованни дель Плано. История монголов // Карпини, Джованни дель Плано. История монголов. Рубрук, Гильом де. Путешествие в восточные страны. С. 81.*

[15] Об этом монастыре, из монахов которого вышло несколько Владимирских епископов XIII в., см.: *Щапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 143.*

[16] См.: АИТ. Т. 1. № 75. С. 65.

[17] См.: DPR. Т. 1. N 26.

[18] См.: Ibid. N 22.

[19] См.: Ibid. N 12.

[20] См.: Ibid. N 26. Позднее, получив благожелательное письмо от Александра Невского, папа Иннокентий IV поручил архиепископу Альберту осуществить такую же миссию и во владениях новгородского князя. «В знак повиновения» Александр Невский должен был основать для латинян епископскую кафедру в Пскове (VMPL. Т. 1. N 96. S. 46).

[21] См. соображения по этому поводу В. Абрахама (*Abraham W. Powstanie... S. 128*). М. Чубатый, впрочем, допускал возможность краткого пребывания легата во владениях Даниила летом 1248 г. (*Чубатый М. Західна Україна... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1917. Т. 123. С. 42*).

[22] См.: *Norden W. Das Papstum... S. 362.*

[23] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 827.

[24] См.: ЛИБИ. Т. 4. С. 91.

[25] См. там же. С. 97.

[26] Он достиг Венгрии на пути в Никею, когда после возвращения князя Даниила из Орды при венгерском дворе возникло предложение заключить брак между сыном Даниила, Львом, и дочерью короля Белы IV, Констанцией. За содействие в заключении брака король обещал Кириллу проводить его «оу Грькы с великою честью» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 809).

[27] Там же. Т. 1. Стб. 472.

[28] В записях этой летописи предшествующих лет постоянно упоминается лишь один иерарх — епископ Ростовский Кирилл, с 1250 г. картина меняется.

[29] См.: *Кучкин В. А. К биографии Александра Невского // Древнейшие государства на территории СССР, 1985 г. М., 1986. С. 78–79.*

[30] См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 827–828; о папских послах к князю Даниилу и времени его коронации см.: *Abraham W. Powstanie... S. 133–134.*

[31] См.: ЛИБИ. Т. 3. С. 334–335, 344.

[32] Не случайно во втором письме Александру Невскому папа хвалил новгородского князя за то, что тот не желает склонять свою шею под татарское ярмо (*Матузова В. И., Паушто В. Т. Послание папы... // Studia*

historica in honorem Hans Kruus. С. 138).

[33] Там же.

[34] См.: ЛИБИ. Т. 4. С. 93.

[35] См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 809.

[36] Подробнее об этом см.: Паушто В. Т. Очерки... С. 255–256.

[37] См.: Włodarski B. Polska i Ruń. S. 172–178.

[38] См.: Паушто В. Т. Образование Литовского государства. М., 1959. С. 26, 30–31.

[39] См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 816–817.

[40] Preussisches Urkundenbuch. Königsberg, 1882. Т. 1. N 298 (далее: PUB).

[41] См.: Шаскольский И. П. Борьба... С. 206–209, 219–221.

[42] Трудно согласиться с точкой зрения И. П. Шаскольского, что упоминаемые в булле вместе с карелами «язычники» близлежащих областей — это русские и что такое словоупотребление обычно для папских булл конца XIII в. (Шаскольский И. П. Борьба... С. 220).

[43] DPR. Т. 1. N 20.

[44] См.: VMPL. Т. 1. N 123. S. 60–61.

На пути к полной конфронтации между древней Русью и латинским миром (2-я половина XIII — начало XIV в.)

К середине XIII в. из всех древнерусских земель лишь Галицко-Волынская Русь поддерживала дружественные отношения с западными соседями. Сохранению этих дружественных отношений в немалой степени способствовало установленное в предшествующие годы формальное подчинение Галицкой Церкви верховной власти Римского папы. Шаг этот, в чем сходятся исследователи разных направлений, был предпринят, чтобы обеспечить галицко-волынским князьям помощь государств латинского мира в борьбе против татар. Именно рассчитывая на эту поддержку, князь Даниил Романович решился на открытое противодействие татарам, начав войну с правителями близлежащих улусов Золотой Орды. Реальная помощь, однако, не приходила, и в этих условиях стал намечаться отход от галицкого князя части тех церковных кругов, которые его ранее поддерживали. Симптоматичными в этом отношении можно считать перемены в поведении бывшего канцлера князя Даниила, возведенного им на Киевскую кафедру митрополита Кирилла. Еще в 1250 г. митрополит прибыл на Северо-Восток Руси, чтобы содействовать заключению направленного против татар союза между Даниилом Галицким и великим князем владимирским Андреем Ярославичем. Однако, когда в 1252 г. Андрей Ярославич был согнан с владимирского стола татарами[1], митрополит задержался на северо-востоке, сблизившись с преемником Андрея, Александром Невским, не разделявшим

политической ориентации предшественника[2]. Митрополит Кирилл, конечно, не был сторонником сохранения власти татар над русскими землями, просто у него, по-видимому, зародились серьезные сомнения в правильности политики прежнего патрона.

К тому времени, когда князь Даниил осенью 1253 г. принял из рук папского легата королевскую корону, эти сомнения, казалось, были в значительной мере рассеяны. Польские князья и знать, как следует из записи Ипатьевской летописи, обещали Даниилу после принятия королевской короны оказать помощь в борьбе против татар[3]. По-видимому, аналогичные заверения дал ему ранее венгерский король[4]. Еще до коронации Даниила в мае 1253 г. Иннокентий IV объявил крестовый поход против татар на территории Чехии и Польши[5], в мае следующего года крестовый поход был провозглашен и на территории Пруссии[6].

Однако, когда дело дошло до осуществления этих обещаний на практике, стало ясно, что гораздо большую политическую проницательность, чем галицкий правитель, обнаружил Александр Невский, прервавший переговоры с Римом не в последнюю очередь потому, что реально оценивал возможности латинского мира в противостоянии Золотой Орде. В Польше, соседствовавшей с Галицкой Русью, в XIII в. феодальная раздробленность достигла высшего предела: вся страна распалась на мелкие, слабые княжества, оказавшиеся неспособными противостоять не только Орде, но даже набегам литовцев и пруссов, для борьбы с которыми был приглашен из Палестины Тевтонский орден. Венгрия продолжала оставаться единым крупным государством, но здесь постепенно развивался внутренний кризис, приведший к концу столетия к распаду страны на ряд крупных владений. Не полагаясь на свои силы, венгерские правители пытались искать помощи в католической Европе. В 1254 г. король Бела IV писал папе Иннокентию IV, что готов подчинить королевство власти императора, если таким путем ему удастся получить поддержку против татар[7]. Устранить опасность венгерские правители пытались и путем союза и даже соглашения с Ордой. В 1259 г. Бела IV поставил в известность папу Александра IV, что вынужден заключить мир и союз с татарами и обещать участие своего сына с четвертой частью войска в походе татар на Европу[8]. В таких условиях надеяться можно было лишь на приток крестоносцев и на помощь из лежащих далее на запад стран Европы. По-видимому, на это рассчитывал князь Даниил, уведолив в начале 1253 г. курию о враждебных замыслах татар[9]. Однако помощь из западных стран не пришла. Бела IV, также просивший помощи против татар, в следующем году писал Иннокентию IV о том, что жители Германии, вместо того чтобы оказать помощь, нападают на его земли, а из Франции он не получил ничего, «кроме слов»[10]. По-видимому, не случайно с этого времени в источниках не встречаются сведения о контактах князя Даниила с курией. Вероятно, галицкий князь прервал эти контакты, не видя в их продолжении какого-либо смысла[11].

Прошло, однако, некоторое время, прежде чем курия попыталась призвать галицкого князя к порядку. Это произошло в 1257 г., и, возможно,

не случайно тогда же были прекращены переговоры об унии между Римом и Никеей. Во всяком случае именно с 1257 г. на страницах папских булл появляются упоминания о «схизматиках» на территории Восточной Европы, представлявших собой объект враждебных действий со стороны курии. К первым месяцам 1257 г. относится целая группа таких документов. 5 января Александр IV обратился к князю Казимиру куявскому и другим принявшим крест, призывая их выступить «contra scismaticos», которые нападали на земли христиан[12]. Того же числа аналогичная булла была направлена епископам Кракова и Вроцлава[13]. 1 февраля последовала еще одна булла на имя архиепископа Гнезненского и епископа Краковского о создании в Лукове «на литовской границе» (in confinio Letwanorum) епископства, которое должен был возглавить Бартоломей, францисканец из Чехии[14]. В апреле папа предписал и Бартоломею проповедовать крестовый поход «против литовцев, ятвягов и русских, и других язычников, и схизматиков» (contra Litwanos, Jatuenzones et Ruthenos ac alios paganos et schismaticos)[15]. К этим документам следует добавить еще один: 5 марта папа освободил духовенство главного города Мазовии — Плоцка от уплаты платежей в папскую казну, так как в недавние времена Плоцк был разорен «пруссками и другими язычниками и схизматиками» (a Pruthenis et aliis paganis et scismaticis)[16].

Рассмотрение этой группы документов позволяет полагать, что основанием для их появления были жалобы из восточных областей Польши на набеги «схизматиков», вместе с литовцами и ятвягами разорявших страну. Очевидно, что «схизматики» не могли быть подданными галицко-волинских князей, которые в то время вели напряженную борьбу с татарами и старались жить в мире с польскими соседями. В «схизматиках», действовавших вместе с литовцами, есть все основания видеть подданных Миндовга, католического владельца, которому незадолго до этого папа Александр IV пожаловал занятые им русские земли. Тем самым перед нами открывается новый, ранее не существовавший фактор в системе отношений, сложившейся в Восточной Европе,— вовлечение западнорусских земель и их населения в экспансию Литовского государства по отношению к западным соседям.

Разумеется, обращаясь в Ватикан, составители жалоб умалчивали, что речь идет о подданных коронованного папой короля, а курия тем легче могла поверить их просьбам объявить крестовый поход, что ей было известно о том, что не все литовцы подчиняются власти Миндовга. Более того, есть основания думать, что в нападавших на Польшу «схизматиках» усматривали подданных Даниила Галицкого. Этим можно объяснить, что в феврале 1257 г. Александр IV обратился и к этому князю. Констатируя, что князь не исполняет взятые на себя обязательства, папа требовал, чтобы Даниил Романович вернулся к повиновению Римской Церкви. В случае отказа он поручил епископам Оломоуца и Вроцлава наложить на князя церковные санкции[17]. В письме, отправленном одновременно указанным епископам, папа уполномочивал их, в случае если князь не подчинится церковным санкциям, обратиться за содействием к светской власти[18].

Все это можно было бы считать простым недоразумением, однако то обстоятельство, что жалобы на нападения «русских» побудили папу обратиться с упреком к галицкому князю, показывает, что к этому времени никаких дружеских отношений между папской курией и Галицкой Русью не было. Обращают на себя внимание слова папского послания, что Даниил Романович не исполнил обещаний, касавшихся «подчинения» Римской Церкви и «соблюдения» веры. Очевидно, когда переговоры между Никеей и Римом закончились неудачей, в Риме нашли нужным поставить вопрос о более тесном подчинении Галицкой Церкви папскому престолу, но Даниил, не получив помощи против татар, не имел намерения идти навстречу этим пожеланиям. Церковные санкции епископов Оломоуца и Вроцлава (если до их установления и дошло дело) не могли повлиять на его позицию. Церковная связь между Галицко-Волынской Русью и Римом оказалась разорванной, и это могло лишь усилить враждебное отношение папской курии к православному миру.

На рубеже 50–60-х гг. XIII в. произошли два разных, но сходных по своему влиянию на позицию папства события. После того как Орда направила в 1259 г. на земли Галицкой Руси большое войско во главе с Бурундаем, галицко-волыньские князья были вынуждены подчиниться татарам и принять участие в походе ордынских войск на Польшу. С этого времени участие русских в походах ордынских войск на Польшу и Венгрию стало правилом. Действуя таким образом, Орда, несомненно, старалась разорвать дружеские отношения между древнерусскими княжествами и их западными соседями. Другое событие — разрыв Миндовга с Тевтонским орденом и папской курией и реставрация язычества в Литве в 1260 г. Подчиненные Миндовгу западнорусские земли стали частью враждебного католическому миру языческого государства.

Таким образом, часть «схизматиков», оказавшись в подчинении у татар, приняла участие в их походах на католические страны, а другая участвовала в походах на католические страны вместе с литовскими язычниками. Все эти события не только укрепляли отрицательную позицию курии по отношению к «схизматической» Руси, но и давали ей новые аргументы для обоснования этой позиции. Русь оказывалась частью враждебного, нехристианского мира, угрожавшего католической Европе и нападавшего на нее, и, следовательно, отношения с Русью должны были строиться по всем правилам, которые применялись в борьбе католического мира с нехристианами.

Соответствующие установки получили выражение в двух документах папской курии 60-х гг. XIII в. Первым является булла Александра IV Тевтонскому ордену от 25 января 1260 г.[19] Этим документом папа утверждал права ордена на земли, подаренные ему русскими князьями, а также на те русские земли, которые «до сих пор занимают нечестивые татары», если орден сумеет вырвать эти земли у них. Эти территории передавались ордену в вечное владение и ставились под особую защиту папского престола. При этом оговаривалось, что живущие здесь «схизматики» должны быть приведены к единству веры и к повиновению

Римской Церкви. Представление о том, что Русь — часть владений «нечестивых» татар, которыми апостольский престол может распоряжаться по своему усмотрению, выражено в этом документе со всей отчетливостью. Еще более интересен в этом плане другой документ — булла Урбана IV от 4 июня 1264 г., обращенная к чешскому королю Пржемыслу II[20]. Урбан IV сообщал чешскому государю, что «русские схизматики и литовцы, как и другие жители в их соседстве, которые не чтят Бога, но злословят имени Его, вместе с их сообщниками татарами, с которыми они соединены проклятым союзом» часто совершают нападения на Польшу, которая не в состоянии оказать им сопротивление. Призывая Пржемысла II выступить на защиту Польши, папа заверял его, что занятые им земли русских и литовцев будут вечно принадлежать ему и его наследникам. Русских (названных на первом месте), литовцев и татар он объединял в одну общую группу врагов христианского мира, с которыми возможна лишь «священная» война и землями которых римский престол имеет полное право распоряжаться.

Объявление крестового похода против «схизматиков», раздача их земель соседним католическим державам стали завершающими событиями в политике конфессиональной конфронтации, последующие папские акты ничего принципиально нового не добавили.

Какое соответствие находят эти перемены в политике курии, в эволюции отношений западных соседей к Руси?

Полное соответствие можно отметить между политикой курии и политикой Тевтонского ордена, действия которого, возможно, способствовали повороту в политике пап по отношению к «схизматикам». Не случайно упоминавшаяся булла от 25 января 1260 г. была выдана в ответ на просьбы властей ордена («*vestris supplicationibus inclinati*» — склоненные вашими просьбами). В 1268 г. прецептор Ливонского ордена Конрад фон Мандерн обратился к купцам Любека и другим торговцам с просьбой прервать торговлю с «врагами веры, то есть с русскими из Новгорода». В тексте документа отмечаются два возможных варианта развития событий. Один — заключение [христианского] мира («*inter dictos Rutenos et Latinos*»), который будет распространен и на купцов, другой — война, которую будет вести «христианский мир» (*universitas Christianorum*) против русских[21]. Отождествление «христианского мира» с миром латинским и противопоставление этого мира Руси в тексте очевидно. Это противопоставление присутствует и в письме, направленном в Любек осенью 1268 г., в котором власти ордена извещали о разорении ими Пскова — убежища «мнимых приверженцев» христианского закона[22].

Более сложным было соотношение между политикой курии и формированием отношений к Руси в странах Центральной Европы в середине — 2-й половине XIII в. Интересный материал для рассмотрения этого вопроса дают адресованные курии послания ряда правителей и политических деятелей того времени.

Наиболее ранний среди этих документов — послание Белы IV Иннокентию IV 1254 г.[23] В послании Венгерское королевство обрисовано

как страна, разоренная татарами и окруженная «неверными» народами: с востока — русскими, куманами (половцами) и бродниками, с юга — болгарами и боснийскими еретиками. Опасность, угрожающая этой стране, тем более велика, что соседние с ней страны — Русь, Кумания, Болгария — подчинились власти татар, намеренных выслать бесчисленное войско для завоевания всей Европы.

Причиной для создания этого документа послужила не столько угроза татарского нашествия, сколько совсем другое событие, не имевшее прямого отношения ни к Золотой Орде, ни к Руси,— конфликт, разыгравшийся в эти годы между Белой IV и чешским королем Пржемыслом II за обладание герцогством Австрийским. В этой борьбе Бела IV пользовался помощью поселившихся на его землях куманов. Использование язычников в войне с христианами вызывало нарекания в католической Европе[24]. Послание должно было опровергнуть их и привлечь симпатии курии в конфликте на сторону Венгрии. Этой цели служил образ враждебного мира (его частью являлась и Русь), от которого Венгерское королевство защищало западное христианство. Истинная цель послания становится понятной после изучения отдельных пассажей, где подчеркивалось, что страна, окруженная враждебными «неверными» народами с востока и юга, надеялась получить помощь от граничившей с ней с запада и севера «единоверной» Аламании (Священной Римской империи, князьями которой были Пржемысл II и его немецкие союзники), но вместо этого оттуда на нее совершались нападения. Далее пояснялось, что, не получая помощи от христианских государств, король, к собственному огорчению, вынужден для защиты страны привлекать язычников — куманов.

Образ Руси, представший из послания, мало соответствовал действительности. С галицко-волынскими князьями у Белы IV были родственные отношения и политическое сотрудничество, Даниил и Василько оказывали ему поддержку в войне с Пржемыслом II. Истинная картина отношений все же отразилась в одном из мест этого послания, где в полном противоречии с общими утверждениями, приведенными выше, Бела IV сообщал папе, что выдал двух дочерей за русских князей, чтобы с помощью этих правителей получать сведения о замыслах татар. Известно также, что в борьбе с Пржемыслом II и Бела IV, и его сын Стефан V обращались к помощи и других правителей-«схизматиков». В мирном договоре 1271 г., завершившем один из этапов борьбы за Австрию, в числе союзников венгерской стороны фигурировали помимо галицко-волинских князей византийский император Михаил VIII, сербский король Урош, «император болгар» Святослав[25].

В истории отношений Белы IV с папской курией послание 1254 г. оказалось эпизодом без продолжения. Поднятая в нем тема в дальнейшем не обсуждалась. Однако есть основание думать, что именно этот документ, когда его содержание стало известно в Праге, натолкнул чешских политиков на размышления о том, каких преимуществ можно добиться, если на месте Венгрии в качестве борца против угрожавших Европе «неверных» народов

окажется Чехия. Тогда у чешского короля появились бы новые веские аргументы для обоснования той роли «покровителя» польских князей, в которой он стремился выступать как правитель соседнего и близкородственного народа. В написанном в 1255 г. послании Краковскому епископу Прандоте Пржемысл II, выражая пожелание, чтобы польские князья соединились с ним неразрывными узами союза и дружбы, обещал защищать их земли от нападений «язычников и схизматиков»[26].

Для выступлений против «схизматиков» у чешского правителя был и другой важный мотив. После участия Пржемысла II в 1253–1254 гг. в крестовом походе против пруссов, когда в его честь получила название заложенная на завоеванной земле крепость Кенигсберг, в Праге возникли планы приобретения новых владений на Балтийском побережье. Уже упоминавшийся выше призыв папы Урбана IV выступить против «литовцев и схизматиков» и присоединить их земли к Чешскому королевству встретил в Праге живой отклик. В 1267 г. Пржемысл II заключил договор о союзе с Тевтонским орденом и обязался оказать помощь ордену в установлении его власти над пруссами, а орден должен был помочь Пржемыслу II завоевать Литву, где была бы введена католическая вера[27]. Планы Пржемысла II не ограничивались лишь территорией язычников-литовцев. В булле Климента IV, выданной по просьбе чешского короля 20 января 1268 г.[28], ему предоставлялось право обладать землями, которые он вырвет «из рук литовцев и других неверных», связанных «проклятым союзом с татарами и другими врагами христианского имени». Эти выражения из буллы Урбана IV не оставляют сомнений в том, что «неверные», земли которых рассчитывал занять чешский король вместе с землями литовцев,— это «схизматики».

Наконец, было политически выгодно в продолжавшемся конфликте с Венгрией изображать венгерскую сторону как организатора угрожавших Европе враждебных сил «еретиков» и «схизматиков», от которых чешское войско защищало христиан. В записях, сделанных при соборе св. Вита в Праге, сохранившихся в составе «Второго продолжения Козьмы», венгерское войско, начавшее войну с Чехией в 1260 г., охарактеризовано как «неверные и другие, которые были с ними», противостоявшие «христианам», собравшимся в войско чешского короля[29]. В послании папе Александру IV, написанном после поражения венгерского войска под Крейсенбруном в 1260 г., чешский король сообщал, что одержал победу над армией, в состав которой входили пришедшие на помощь венграм русские и татары, «схизматики» из Греции, Болгарии и Рашки (Сербии) и боснийские еретики[30].

Такая направленная против «схизматиков» пропаганда могла снискать и поддержку папской курии великодержавной политике Пржемысла II. Не случайно поэтому наиболее подробная характеристика «образа мира», созданного в Праге, может быть обнаружена в написанном в 1273 г. послании одного из ближайших советников чешского короля, Оломоуцкого епископа Бруно, папе Григорию X[31]. В соответствии с интересами пражского двора в послании много говорилось об опасностях, грозящих

христианскому миру со стороны Венгрии, о том, что в этом государстве распоряжаются всем язычники-куманы, что в нем находят приют «еретики» и «схизматики». В этой связи в послании указывалось, что две дочери венгерского короля выданы за русских князей, а русские — «схизматики» и слуги татар. Польша разорена язычниками-литовцами, немецкие князья бесплодно расходуют силы в спорах друг с другом, лишь одно Чешское королевство выступает в этих краях как защитник христианской веры.

Есть основания сомневаться в том, верили ли советники Пржемысла II во все то, о чем они писали, желая приспособиться к позиции выступавшей против «схизматиков» курии. В войне с Рудольфом Габсбургом в 1277–1278 гг. Пржемысл II пытался получить помощь от сына Даниила галицкого, Льва, а в 1289 г. состоялась встреча Льва Даниловича с сыном Пржемысла II, Вацлавом II, когда чешский король, «одарив Льва дармы всякими дорогами»[32].

Между действиями курии и центральноевропейских правителей возникла определенная взаимозависимость. Создававшаяся курией обстановка религиозной нетерпимости побуждала правителей придавать своим политическим планам, направленным против соседей, характер борьбы против угрожавших католической Европе внешних враждебных сил, а в свою очередь их послания убеждали курию в правильности занятой ею позиции. Возникавший в ходе этих контактов образ враждебного нелатинского мира проникал затем в общественное сознание, создавал неблагоприятную атмосферу для отношений древнерусских княжеств с их западными соседями. Ведь переписка эта не оставалась служебной тайной, а в той или иной мере становилась достоянием общества (так, послание Пржемысла II Александру IV попало на страницы одной из чешских хроник). Не просвещенное в хитросплетениях европейской политики рыцарство постепенно проникалось убеждением, что православные соседи на востоке и юге принадлежат к враждебному христианской Европе миру, который следует завоевать и обратить в истинную веру. В написанном именно для этой среды в конце XIII в. чешском переводе-переложении рыцарского романа об Александре было помещено пожелание, чтобы чешским королем стал правитель, подобный Александру. Тогда литовцы, татары, бесермены, пруссы и русские будут вынуждены принять крест и отречься от своих заблуждений[33]. Русские фигурируют здесь в общем ряду языческих народов, которых следует принудить силой к познанию истинной веры.

Тексты, подобные направлявшимся из Чехии или Венгрии к папскому двору, в Польше XIII в. неизвестны. Правда, содержание папских булл позволяет считать, что из Польши поступали жалобы на нападения литовцев и «схизматиков». Однако есть все основания полагать, что князья, правившие в восточных областях Польши, четко отличали «схизматиков», подчиненных литовцам, от «схизматиков», живших во владениях галицко-волинских князей. С последними ряд правителей этой части Польши был связан тесными дружескими отношениями. Имело место и заключение новых брачных союзов не только в XIII, но и в начале XIV в.[34]

Однако за пределами этого ареала сведения, поступавшие оттуда в другие районы Польши, переосмысливались в духе распространявшихся в Центральной Европе неблагоприятных для русских представлений, и складывалась картина мира, во многом напоминая ту, о которой было сказано выше. Показательными могут быть два рассказа из «Великопольской хроники» — главного источника о событиях 60-х гг., сохранившего польскую историческую традицию XIII в.

В первом рассказе о походе татар на Польшу в 1259–1260 гг. и взятии Сандомира[35] вначале сообщается о том, что татары вторглись в страну вместе с пруссами, русскими и куманами. С возмущением описывается, как Василько и сыновья Даниила «задумали обмануть жителей крепости с помощью изменнической хитрости» и уговорили жителей Сандомира сдать город татарам, обещая им сохранить жизнь. Жители, «обманутые советом указанных князей», открыли ворота и были перебиты. В другом рассказе повествуется о нападении литовцев на Мазовию, во время которого был убит князь Земовит[36]. В «Великопольской хронике» говорится о нападении «русских и литовцев» и о том, что они все «опустошили... огнем и мечом». Главный руководитель похода Шварн, сын Даниила Галицкого, собственноручно отрубил голову взятому в плен князю Земовиту. Для людей, ориентировавшихся в родственных связях между князьями, этот поступок русского князя должен был восприниматься как особое злодейство, так как Земовит был женат на родной сестре Шварна.

Но роль русских в обоих событиях была совсем иной. Как видно из большого рассказа Ипатьевской летописи, русские князья были вынуждены принять участие в походе татар по принуждению, а сам рассказ полон глубокого сочувствия к погибшим жителям Сандомира[37]. Что касается событий в Мазовии в 1262 г., то из того же источника видно, что нападение было предпринято литовскими и русскими подданными Миндовга и что Шварн Даниилович не имел к нему никакого отношения[38]. Появление имени Шварн в этом контексте не было, однако, случайным. Из той же летописи можно узнать, что слуги Шварна вместе с литовцами нападали на земли краковского князя Болеслава Стыдливого, а затем, после смерти сына Миндовга Войшелка, Шварн как зять Миндовга занял на несколько лет литовский великокняжеский стол[39]. Вероятно, хронист знал, что Шварн воевал с Польшей и правил литовцами, отсюда контаминация фактов. Однако и смешение фактов, и трактовка событий даны таким образом, чтобы создать о русских самое неблагоприятное впечатление как о лицемерных и жестоких пособниках татар и язычников[40]. Хотя в обоих рассказах термин «схизматики» ни разу не употребляется и о религиозных различиях нет и речи, их разбор не оставляет сомнения в том, что создававшийся общими усилиями чешского правителя и курии образ Руси как части враждебного христианской Европе мира, где господствуют язычники, получил в Великой Польше, где писалась хроника, заметное распространение, и через его призму там воспринимались и осмысливались сообщения о происходивших событиях.

Таким образом, хотя между соседними древнерусскими и польскими землями до рубежа XIII–XIV вв. сохранялись дружественные связи, их развитие происходило в условиях ухудшавшейся общественной атмосферы. В формировавшемся в сознании светских и церковных верхов европейского общества «образе мира» Польша и ее латинские соседи находились по одну сторону барьера, отделявшего христианский мир от нехристианского, а Русь оказывалась по другую.

Поскольку конфессиональный раскол, как и любой другой, представляет собой двусторонний акт, следует рассмотреть теперь, какое соответствие этим конфессионально-мировоззренческим и политическим сдвигам можно найти в русских источниках 2-й половины XIII в.

Источником, содержащим наибольшее количество сведений на интересующую нас тему, является Галицко-Волинская летопись XIII в. Она, правда, охватывает хронологический период от начала и почти до конца XIII в., однако ряд убедительных доводов говорит о том, что летописный текст о правлении Даниила Галицкого (1205–1250 гг.) представляет собой единое целое, написан одним автором и, по-видимому, в одно время[41]. Тем самым всю Галицко-Волинскую летопись можно рассматривать как источник, отражающий взгляды и представления людей середины — 2-й половины XIII в. Вопрос о том, в какой среде была создана и чьи взгляды отражала Галицкая летопись Даниила Романовича, был предметом дискуссии[42]. Как представляется, правильной является точка зрения М. Н. Тихомирова[43], который подчеркивал, что это светский памятник. Об этом убедительно говорит редкость и несистематичность сведений о жизни местной Церкви. Перед нами — произведение, отражающее интересы и представления прежде всего княжеского двора и связанной с ним среды.

В источнике отсутствуют какие-либо выпады в адрес «латинян» и их веры (сам термин «латиняне» в тексте ни разу не упоминается). Разумеется, в летописи встречаются не раз резкие высказывания против венгров и поляков, пытавшихся установить свою власть над русскими землями, но эти захватчики для летописца — «иноплеменники», а не «иноверцы», желающие навязать русским свою веру. Едва ли не единственное высказывание, порицающее отношение венгров к православной Церкви, известное место летописи, где говорится, что Богоматерь их покарала, «яже не стерпевши осквернения храма своего», указывает на попытки завоевателей поставить «град на церкви пречистое»[44] и лишь с большой натяжкой могло бы быть истолковано как осуждение «чужой» веры[45].

Напротив, в ряде мест летописи подчеркивается близость русских не только к венграм и (в особенности) к полякам, но и к немцам как к «христианам» в противовес «поганым» — литовцам и ятвягам[46]. Предложение заключить брак между Львом Данииловичем и дочерью венгерского короля мотивировалось в летописи словами, обращенными к галицкому князю: «Иди к нему, яко крестьян есть»[47]. Ряд ярких высказываний о единстве интересов христиан мы находим в рассказах о совместных походах русских и поляков против ятвягов. Один из таких

рассказов открывается сообщением о том, что Даниил «посла в Ляхы ко князем Лядьским, река, яко время есть христьяном на поганее»[48], а другой рассказ о походе завершался словами: «...и стретьшимся им и бысть радость велика о погибели поганьской»[49].

Большой интерес представляют высказывания и оценки летописца, касавшиеся взаимоотношений Галицкой Руси, немецких государств Прибалтики и Литвы. В летописи с одобрением рассказывается о попытках Даниила заключить с «немцами» союз против Миндовга. Летописец осуждает крестоносцев, которые, поверив «льстивому» крещению Миндовга, прекратили враждебные действия против него, и солидаризируется с позицией рижан. Рижане знали, отмечает летописец, что, если бы война продолжалась, «Литовьская земля в роукоу бе их и крещение неволею прияли быша, си же вся некрестьяны Литвою створи Андреи» (глава Ливонского ордена)[50]. В этой связи не может вызвать удивления, что летописец с одобрением пишет о приглашении Даниилом в свою новую резиденцию Холм «немцев» и «ляхов»[51] и что в более поздней, волынской части летописи имеется сообщение о том, что князья были на обеде во Владимире Волынском у «немчина» Маркольта[52].

Характерные для целого ряда регионов домонгольской Руси восприимчивость к художественным достижениям романского искусства и практика использования в церковном обиходе предметов католического сакрального искусства имели, как неоднократно отмечалось исследователями, свое продолжение в Галицкой Руси середины — 2-й половины XIII в.[53] Действительно, в летописном рассказе о церкви св. Иоанна, построенной Даниилом в Холме, упоминаются и характерные для храмов романского круга капители с человеческими головами, и окна, украшенные «стеклы римскими» — витражами, и свод «украшен звездами златыми на лазоуре»[54]. В другом месте рассказывается о мраморной чаше со змеиными головами, которую Даниил привез из Венгрии: она была поставлена в церкви Пресвятой Богородицы в Холме для освящения воды на Богоявление[55]. К этому стоит добавить, что католический храм в летописи обозначается словом «церковь», например в помещенном в волынской части летописи некрологе краковскому князю Болеславу Стыдливому: «Положиша во церкви у святого Францишка в городе Кракове»[56]. Об одной такой церкви — Святой Троицы в Сандомире — составитель волынской части летописи написал: «...церкви бяше в городе том камена велика и предивна сияюще красотою»[57].

Выше уже приводилась запись из той же летописи, где «святым» назван Франциск Ассизский, канонизированный в XIII в., православной Церковью не почитавшийся. Это не единственный пример. Под 1206 г. в Галицко-Волынской летописи рассказывалось о намерении венгерского короля Эндре II выдать за малолетнего Даниила свою маленькую дочь. Далее летописец сообщает, что эту дочь по имени Елизавета выдали замуж за ландграфа Людовика, и она «много бе послужи Богови по муже своемь и святоу наречаютъ»[58]. Запись сделана не ранее 1235 г., когда папа Григорий IX

канонизировал Елизавету Тюрингскую за милосердие по отношению к убогим и нищим[59].

Следует отметить и такую важную в интересующем нас плане черту летописного повествования, как обозначение представителей католического духовенства терминами, употреблявшимися для обозначения православных духовных лиц. Так, составитель волынской части летописи говорит об «игуменах» и «попах», причащавших жителей Сандомира перед сдачей города татарам, о «епископах» и «игуменах», провожавших в последний путь краковского князя Лешка Черного[60]. Лишь то обстоятельство, что гораздо чаще католические духовные лица обозначаются летописцем как «бискуп» (или «пискуп») или «пребошь»[61], да уже цитировавшееся выше место о том, что папа порицал хулящих «вероу грецкою правоверною»[62], позволяют полагать, что факт существования определенных церковных различий между Галицкой Русью и ее западными соседями все же составителями Галицко-Волынской летописи осознавался. Существенно, что в целом благожелательное отношение к представителям латинского мира характерно не только для летописи Даниила Галицкого, создававшейся в пору подчинения Галицкой Церкви Риму и сближения с западными соседями, но и для волынской части летописного свода, создававшейся позднее, совсем в иных исторических условиях.

Таким образом, в наиболее обширном древнерусском тексте XIII в. мы обнаруживаем лишь очень слабые отзвуки процесса конфессионального размежевания между католическими и православными соседями. Представление о Галицкой Руси как об области мирного сосуществования двух конфессий можно подкрепить сведениями о деятельности польских доминиканцев на ее территории. Во 2-й половине XIII в. они уже не ограничивались одним конвентом в Галиче, основанном, по сообщению Длугоша, в 1238 г.[63] В 1277 г. генеральный капитул Доминиканского ордена дал разрешение его польской провинции поставить еще два дома «в направлении Руси» (*versus Russiam*). Во Львове под патронатом Констанции, жены сына Даниила галицкого, Льва Данииловича, был основан доминиканцами храм в честь Иоанна Предтечи, 1297 г. датируются сведения и о существовании здесь доминиканского монастыря «*in curia principis*», т. е. на княжеском дворе[64].

Другим древнерусским государством, непосредственно граничившим с католическим миром, была Новгородская земля. Если отношения Галицкой Руси с западными соседями в середине — 2-й половине XIII в. были в основном мирными, то у Новгорода с его соседями — Ливонским орденом и Швецией столкновения интересов именно в этот период выливались в крупные конфликты.

Первым и оказавшимся наиболее значимым для последующей исторической традиции стало столкновение новгородского князя Александра сначала со Швецией, а затем с Ливонским орденом в начале 40-х гг. XIII в. Как уже отмечалось, в записях Синодального списка Новгородской первой летописи, по-видимому современных указанным событиям, не

прослеживаются признаки религиозного антагонизма. «Свеи» или «немцы» для летописца — это прежде всего «иноплеменники», желающие завладеть землей другого народа[65]. В летописном тексте они не характеризуются как «иноверцы», желающие навязать русскому народу «латинскую» веру. Не фиксируются четко религиозные различия и при описании последующих конфликтов со Швецией и орденом, среди которых был и такой крупный, как Раковорская битва 1268 г. Правда, в этих описаниях неоднократно повторяется формула о победе, одержанной «силою Креста Честнаго»[66], но из контекста ясно, что «Крест Честный» помогает новгородцам потому, что противная сторона нарушила обязательства, взятые на себя при подтверждении мирного договора крестным целованием («оканьнии крестопреступници»). Таким образом, и здесь не имеются в виду какие-либо различия в вере.

Следует при этом отметить, что проблема различий в вере между соседними народами как таковая не находилась за пределами внимания летописца. Так, говоря о походе на литовцев в 1253 г., он отметил, что новгородские войска отправились в Литву «мстить им кровь христианская»[67], а рассказ о гражданской войне в Литве после смерти Миндовга был сопровожден следующим комментарием: «Не терпяше бо Господь Бог наш зрети на нечестивыя и поганыя, видя их проливающа кровь христианскую аки воду» — и покарал их междоусобием[68]. Очевидно, вопрос о религиозных различиях между православными и католиками и о влиянии этих различий на отношения между Новгородом и его соседями не находился в центре внимания летописца. В отличие от Галицко-Волынской летописи в Новгородской отсутствует интерес к «чужому», латинскому миру, тем более какие-либо положительные оценки латинских памятников или принадлежавших к латинскому миру людей; не фиксируется в ней и позиция христианской солидарности с католиками перед лицом язычников.

В летописных известиях рубежа XIII–XIV вв. есть некоторые детали, позволяющие говорить об осознании связи между конфликтами с западными соседями и религиозным антагонизмом. Так, сообщая о нападении ливонских рыцарей на Псков в 1298 г., летописец отмечает, что они «по монастырем все чернци исекоша»[69], а при описании строительства шведами крепости в устье Невы в 1300 г. он нашел нужным отметить, что для этого «из великого Рима от папы мастер приведоша»[70]. Папа выступает здесь как лицо, поощряющее враждебные действия шведов против Новгорода. Однако первую запись, содержащую резкое и недвусмысленное осуждение «латинства», мы находим лишь в летописной записи под 1349 г.: «Прииде король краковьский со мною силою и взяша лестью землю Волыньскую и много зла крестианом створиша, а церкви святыя претвориша на латыньское богу мерзское служение»[71]. Здесь выражено не только резкое неприятие «латинства», но и четкое представление о взаимосвязи между католицизмом западного соседа и его захватами русских земель, где силой насаждается католическая вера. Важно и то, что лишь представители «своей» конфессии

определяются как «христиане». Однако речь идет об известии, которое было записано никак не ранее середины XIV в.

Летописный материал можно сопоставить с возникшими в тот же период памятниками агиографии. Направленность повествования Жития Александра Невского, первоначальная редакция которого была создана между 1263–1265 гг. в Северо-Восточной Руси[72], в основном совпадает с повествованием Новгородской первой летописи о войнах Александра с его западными соседями. Агиограф, как и летописец, прославляет победу героя над «иноязычниками» и «иноплеменниками», пожелавшими завладеть землями другого народа[73]. Налицо, однако, и ряд других мотивов, не имеющих соответствия в летописном повествовании. Так, шведы — «свеи», как они называются в летописном рассказе, в Житии последовательно именуются «римлянами», а их правитель определяется как «король части Римьския»[74]. Это придает локальному событию характер столкновения с частью мира, пребывающего под властью «римской», католической, Церкви. «Немцы» в рассказе о Ледовом побоище названы «безбожными», и летописец с удовлетворением подчеркивает, что после битвы подле русских коней шли босые пленные, которые «иже именуют себе божию риторию»[75]. Наконец, агиограф нашел нужным специально сообщить о том, что когда папа прислал к Александру Невскому двух кардиналов послушать «учения их о законе Божии», то князь, «здумав з мудреци своими», ответил: «...от вас учения не приемлем»[76]. Очевидно, что создатель Жития, вышедший, по-видимому, из кругов, близких к митрополиту Кириллу, уже в известной мере воспринимал конфликты Руси с ее западными соседями как конфессионально окрашенные, в его сознании уже присутствовали представления о нарастании отчуждения и враждебности между католическим и православным миром. Но эти мотивы еще не определяли основной тональности повествования, а находились пока на заднем плане, четкого и категорического осуждения католического мира как опасного и враждебного в Житии еще нет. Эпизод в Житии о посещении Александра Невского «Андреяшем» — одним из тех, «иже нарицаются слуги Божии», т. е. одним из немецких рыцарей в Прибалтике[77], сравнивается с приездом царицы Савской к Соломону[78], и мнение представителя латинского мира о достоинствах князя Александра оказывается для агиографа авторитетным.

Сопоставим данные, извлеченные при анализе древнейшей редакции Жития Александра Невского, с результатами анализа Жития его младшего современника — псковского князя Довмонта, созданного, судя по ряду косвенных, но убедительных доводов, во 2-й четверти XIV в.[79] В этом источнике ливонские рыцари, с которыми сражается псковский князь, постоянно фигурируют как «поганные немцы» или «поганая латина»[80]: эти словосочетания были для агиографа, по-видимому, синонимами. Он специально рассказывает об убийстве немецкими воинами православных монахов[81] и об освящении меча Довмонта перед выступлением в поход на немцев на алтаре Троицкого собора[82]. Особый интерес представляет концовка жития, где говорится о том, как Александр Невский и Довмонт

ходили в походы, «побеждая страны поганья — Немець и Литву, Чюдь и Корелу»[83]. Католическая Ливония выступает здесь как составная часть внешнего, враждебного по отношению к Руси «поганского» мира. Таким образом, сравнение этих памятников дает дополнительные аргументы в пользу заключения о том, что на древнерусской почве отрицательное отношение к латинскому миру фиксируется лишь в памятниках, созданных в XIV в. Образ Ливонии в Житии Довмонта и образ Руси в посланиях центрально-европейских правителей 2-й половины XIII в. могут служить символами завершившегося конфессионального размежевания Руси и ее западных католических соседей. Вместе с тем отметим, что соответствующий образ сложился на древнерусской почве гораздо позднее, чем отрицательный образ Руси в общественном сознании стран Центральной Европы. Это заставляет думать, что позднее появление образа Ливонии в Житии Довмонта было реакцией на создание более раннего образа Руси в посланиях. Стоит отметить и то, что в обоих случаях дело не ограничилось осознанием собственно конфессионального антагонизма, а привело к превращению враждебной страны в составную часть нехристианского мира и впоследствии придало наметившемуся противостоянию особую жесткость.

Примечания

[1] См.: Насонов А. Н. Монголы и Русь. М.; Л., 1940. С. 33.

[2] Митрополит Кирилл участвовал в возведении Александра на владимирский стол (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 473). На северо-востоке Руси он находился и в 1255–1256 гг. В это время он провожал Александра Невского в поход в Финляндию, предпринятый в ответ на враждебные действия шведов и вассалов датского короля против Новгорода (Там же. Стб. 474; НПЛ. С. 81). См. также: Шаскольский И. П. Борьба... С. 206 и сл.

[3] См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 827.

[4] В письме короля Белы папе Иннокентию IV от 11 мая 1254 г. упоминалось о его попытках «вернуть» русских под власть папского престола (VMNH. Т. 1. N 442). При этом, несомненно, был использован тот же аргумент, к которому прибегли польские князья.

[5] См.: DPR. Т. 1. N 32.

[6] См.: АИТ. Т. 1. N 90.

[7] См.: VMNH. Т. 1. N 440. S. 229.

[8] См.: Ibid. Т. 1. N 454. S. 239–241.

[9] См. об этом в булле папы Иннокентия IV от 14 мая 1253 г.: DPR. Т. 1. N 32.

[10] VMNH. Т. 1. N 440.

[11] В оценке политики курии в эти годы между исследователями заметны разногласия. Если польский исследователь И. Уминьский полагал, что Иннокентий IV приложил максимум усилий для организации крестового похода против татар (*Umicki J. Niebezpieczestwo...* S. 42), то, по мнению В. Т. Пашуто (Очерки... С. 259–260), курия сделала гораздо больше для

организации крестового похода против пруссов. До организации крестового похода против татар дело не дошло, и этим был положен конец сближению Галицко-Волынской Руси с Римом.

[12] См.: PUB. Т. 1. Н. 2. N 1.

[13] См.: Ibid. N 2.

[14] См.: Ibid. N 4.

[15] Ibid. N 6.

[16] Ibid. N 7.

[17] См.: DPR. Т. 1. N 34.

[18] См.: Ibid. N 35.

[19] См.: LEKUB. Т. 1. S. 440–441.

[20] См.: VMPL. Т. 1. N 149. P. 77.

[21] См.: LEKUB. Т. 1. N CDVIII. S. 512.

[22] См.: Ibid. N CDL. S. 514. В соответствии с этим в написанной в конце XIII в. в Ливонии «Рифмованной хронике» говорилось о выступлениях русских «против христианства» и о том, что занятие крестоносцами Пскова «приносило пользу христианству» (Livlndische Reimchronik. S. 48, 51; Ледовое побоище 1242 года. С. 202–203, 210–211).

[23] См.: VMHN. Т. 1. N 440.

[24] См. записи в чешских анналах 50-х гг. XIII в. о куманах, убивших тысячи христиан и распинавших пленных «в поношение Распятию Христа» (Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1884. Т. 2. S. 290–291 (далее: FRB).

[25] VMHN. Т. 1. P. 303; Паушто В. Т. Очерки... С. 300.

[26] Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pragae, 1882. P. 2. Vol. 1. N 71. P. 69.

[27] Ibid. Vol. 2. N 558. P. 215.

[28] Ibid. N 596. P. 230.

[29] FRB. Т. 2. P. 315.

[30] Regesta... P. 2. Vol. 1. N 271. P. 103.

[31] Ibid. Vol. 3. N 845. P. 344.

[32] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 936; Паушто В. Т. Очерки... С. 300–303.

[33] Alexandreida / Vyd. Vбclav Vбћnэ. Praha, 1963. S.117–118.

[34] В самом начале XIV в. кувявский князь Владислав Локетек, будущий правитель объединенной Польши, выдал за галицкого князя Юрия Львовича свою сестру Евфимию, за его брата Земовита вышла замуж сестра Юрия Анастасия, позднее дочь Юрия Мария стала женой мазовецкого князя Тройдена (Wiodarski B. Polska i Ruь. S. 223, 227–228, 264).

[35] Monumenta Poloniae Historicae. Warszawa, 1970. Ser. 2. Т. 8. S. 113–114; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М., 1987. С. 184–185.

[36] Monumenta Poloniae Historicae. S. 116–117; Великая хроника... С. 188.

[37] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 852–855.

[38] Там же. Стб. 855. Предводитель русских в этом походе Остафий Константинович упоминается в другом месте летописи как убитый по приказу сына Миндовга Войшелка житель Великого княжества Литовского

(Там же. Стб. 861).

[39] См. там же. Стб. 864, 867.

[40] Можно было бы предположить, что русские князья, дававшие обещания сандомирянам, сами были обмануты татарами, но хронист такого допущения не делает.

[41] См.: *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: редакции, время создания // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 1989. Сб. 1: (XI–XVI вв.). С. 264 и сл.

[42] Об этом см.: *Папуто В. Т.* Образование Литовского государства... С. 22 и сл.

[43] *Тихомиров М. Н.* Развитие исторических знаний в Киевской Руси, феодально-раздробленной Руси и Российском централизованном государстве (X–XVII вв.) // *Очерки истории исторической науки в СССР*. М., 1955. Т. 1. С. 63.

[44] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 737.

[45] Даже захват Дрогичина орденом «добжиньских братьев», находившихся под патронатом Конрада Мазовецкого (1238 г.), не вызвал у летописца таких высказываний. Он ограничился словами: «Не лепо есть держати нашия отчины крижевникомъ» (Там же. Стб. 776).

[46] На эту особенность летописи справедливо обратил внимание В. Т. Папуто («Образование Литовского государства». С. 26, 31–32).

[47] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 809.

[48] Там же. Стб. 815.

[49] Там же. Стб. 834.

[50] Там же. Стб. 817.

[51] Там же. Стб. 843.

[52] Там же. Стб. 868.

[53] См., например: *Лазарев В. Н.* Искусство средневековой Руси и Запад (XI–XV вв.). М., 1970. С. 20.

[54] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 846.

[55] См.: Там же. Стб. 880.

[56] Там же. Стб. 846.

[57] Там же. Стб. 853.

[58] Там же. Стб. 723.

[59] См.: *Legendy a kroniky koruny uherskй*. Praha, 1988. S. 146, 152.

[60] См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 854, 897.

[61] Там же. Стб. 814, 817, 837, 865.

[62] Там же. Стб. 827.

[63] См.: *Dlugosz J.* Annales seu cronicae... L. 5–6. S. 283.

[64] См.: *Abraham W.* Powstanie... S. 168–170.

[65] См.: НПЛ. С. 77–79.

[66] Там же. С. 80–83, 87.

[67] Там же. С. 80.

[68] См. там же. С. 84.

[69] Там же. С. 329.

- [70] Там же. С. 91.
[71] Там же. С. 361.
[72] См.: *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении русских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // *Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — начало XX в. М., 1990. Ч. 1. С. 110.*
[73] Похвалу Александру Невскому см.: *Бегунов Ю. К.* Памятник... С. 172.
[74] Там же. С. 162, 166, 167.
[75] Там же. С. 169, 172.
[76] Там же. С. 176.
[77] Имеется в виду магистр Ливонского ордена Андреас Вольвен.
[78] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник... С. 161–162.
[79] См.: *Охотникова В. И.* Повесть о Довмонте. Л., 1985. С. 47–66.
[80] Там же. С. 190–192.
[81] См. там же. С. 191–192.
[82] См. там же. С. 191.
[83] Там же. С. 192.

Заключение

Результаты нашего исследования подтверждают правильность взглядов тех ученых, которые полагали, что, несмотря на раскол Церквей в 1054 г., отношения православных славян с их католическими славянскими (и неславянскими) соседями в целом определяла взаимная терпимость. Однако можно отметить, что уже в то время между состоянием этих отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе существовали отличия. В кругах древнерусского православного духовенства и в кругах духовенства западных соседей Руси религиозная нетерпимость к представителям другой конфессии получила вполне определенное выражение, хотя во 2-й половине XI–XII вв. она еще не могла подчинить себе все общество и серьезно повлиять на развитие отношений между соседними государствами. Препятствовало этому, в частности, сознание общехристианской солидарности перед лицом язычников и мусульман.

В южнославянском мире (если не учитывать позицию духовной иерархии на болгарских землях, следовавшей установкам, принятым в Константинополе) не удастся выявить какие-либо проявления конфессиональной нетерпимости в рассматриваемый период. Важным фактором, способствовавшим смягчению отношений, была общность не только литературного языка, но и фонда письменных памятников, которые влияли на формирование религиозного сознания и православной, и католической части южных славян. Играла определенную роль и провизантийская политическая ориентация латинского духовенства городов на Адриатическом побережье. Положение о том, что в южнославянском обществе в целом не было враждебного отношения к латинянам, может быть подкреплено ретроспективным анализом более поздних источников:

благожелательные высказывания о римском престоле в написанном на Афоне Доментианом в середине XIII в. Житии Саввы Неманича дают представление о религиозной ориентации сербского монашества более раннего периода. Имело значение и то, что латиняне неоднократно оказывались политическими союзниками южных славян в их борьбе с экспансией Византийской империи. Эта разница исходных условий объясняет многое в последующей эволюции межконфессиональных отношений в разных регионах Европы; становится понятным, почему прежде всего на южнославянской почве предпринимались и оказывались наиболее эффективными попытки заключения церковной унии с Римом.

Анализ имеющихся данных о попытках заключения церковной унии с Римом подтверждает вывод ряда исследователей о том, что в унии были заинтересованы прежде всего правители, рассчитывавшие при содействии Рима решить стоявшие перед ними политические задачи. Духовенство в контактах с Римом играло пассивную роль. Даже там, где, как в Болгарии, такая уния существовала формально в течение нескольких десятилетий, не имели места существенные заимствования католических традиций. Все это говорит о том, что в православных славянских странах отсутствовали стимулы для серьезного духовного сближения с латинским миром.

Рассматривая процесс обострения межконфессиональных отношений на протяжении XIII в., следует констатировать, что его главной причиной и в Восточной, и в Юго-Восточной Европе была экспансия католического мира, которая направлялась папством и осуществлялась в виде то прямого вооруженного наступления, то миссионерской деятельности, приводившей в условиях роста конфессиональной непримиримости к новым столкновениям. Переход к такой политике был определен, как представляется, ростом начиная с 30-х гг. XIII в. унитаристских тенденций в политике папства, направленной не только на ограничение автономии поместных Церквей, но и на унификацию обрядов, что вело к усилению нетерпимости ко всем возможным отклонениям от образца. Эффективность папской политики была связана с тем, что, с одной стороны, могущественным группировкам светских феодалов на территории латинского мира она давала удобное идейное основание для экспансии, с другой — она могла опереться на поддержку Церкви, заинтересованной в упрочении контактов с Римом и на протяжении XIII в. повсеместно укрепившей свое положение в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Именно во внешнеполитических актах, исходивших от пап во 2-й половине XIII — начале XIV в., враждебное отношение к православному миру достигло предельной остроты (объявление крестовых походов, пожалование православных земель католическим государям, подстрекательство католических подданных к восстанию против православного правителя). Враждебное отношение к латинянам на православной почве формировалось как ответ на такое же отношение со стороны католического мира.

Развитие антагонизма на южно- и восточнославянской почве имело особенности, объяснявшиеся отчасти различием исходных условий (о чем

говорилось выше), отчасти воздействием дополнительных внешних факторов (на территории Восточной Европы). Ограниченный характер сохранившихся южнославянских источников, отсутствие среди них обширных текстов исторического содержания, ориентированных на вкусы и настроения светской среды, заставляют быть осторожными в выводах. К тому же бо́льшая часть имеющихся сведений относится к Сербии, которая всегда стояла ближе к западному миру, чем Болгария. Однако есть основания полагать, что на протяжении XIII в. обострение межконфессиональных отношений находило выражение главным образом в росте враждебности по отношению к латинянам в среде православного духовенства. Лишь в XIV в. появляются законы, ставившие религиозную деятельность «латинян» на территории Сербского королевства в жесткие рамки, что говорит о вовлечении в межконфессиональные конфликты государственной власти. К этому времени стали фактом и серьезные осложнения в отношениях между католическими и православными подданными сербских королей. И все же существование православных и католиков в этом государстве не привело к серьезным межконфессиональным конфликтам. Сохранились в XIV–XV вв. обширные и разнообразные связи сербских правителей и знати с правителями соседнего католического Венгерского королевства. По-видимому, лишь с гибелью (или эмиграцией) этой знати в ходе османского завоевания были окончательно разорваны связи Сербии с латинским миром. Здесь, таким образом, в XIII в. религиозный антагонизм развивался медленнее, чем в Восточной Европе, и его негативные последствия не проявились в полной мере.

Иная ситуация сложилась в Восточной Европе. Хотя на этой территории религиозный антагонизм (даже в отношениях между Новгородом и крестоносцами) не развивался так быстро, как полагали исследователи, и стал серьезно влиять на отношения между государствами и народами лишь во 2-й половине XIII в., но он принимал острую форму, когда каждая из сторон отказывалась причислить другую к «христианам», рассматривая ее как часть внешнего, враждебного «нехристианского» мира. Позиция древнерусского общества представляла собой ответную реакцию на позицию латинских соседей. Хотя последние испытывали враждебное по отношению к православному миру воздействие Рима, усилению этой враждебности со стороны отдельных государств способствовал ряд дополнительных факторов.

Одним из этих факторов, который хорошо известен и неоднократно отмечался исследователями, была экспансия немецких и шведских феодалов и купечества на земли Восточной Прибалтики, входившие в сферу влияния древнерусских княжеств. Если нельзя утверждать, что Древняя Русь с самого начала являлась объектом экспансии, а в политике по отношению к древнерусским землям имели место разные тенденции, то все же не вызывает сомнений, что во 2-й половине XIII в. именно в государствах крестоносцев религиозная нетерпимость, проповедовавшаяся Римом, нашла для себя благоприятную почву. Не могло быть и речи о поддержании каких-то «неформальных» связей не только между духовенством двух конфессий, но и

между новгородским боярством и немецким рыцарством. Складывавшаяся в отношениях между Новгородом и государством крестоносцев модель имела не только локальное значение: позднее по тому же образцу стали строиться отношения между Русским государством и латинским миром.

Другим важным фактором, влиявшим на положение дел в Восточной Европе, была литовская экспансия. Ее воздействие носило неодинаковый характер на разных этапах развития. Первоначально совместная борьба против совершавших набеги язычников-литовцев содействовала развитию общехристианской солидарности в отношениях древнерусских земель не только с польскими княжествами, но и с крестоносцами. Положение изменилось, когда земли позднейшей Белоруссии оказались под властью литовских князей и их население стало участвовать в походах язычников на владения крестоносцев и земли Восточной Польши. Это способствовало не только разрыву связей между западнорусскими землями и латинским миром, но и формированию в польском обществе представления о Руси как о части внешнего враждебного, нехристианского мира.

Упрочению подобных представлений на западославянской почве способствовало и подчинение русских земель татарам. Здесь можно наблюдать эволюцию, подобную эволюции с литовской проблемой. Первоначальное оживление чувства христианской солидарности уступило место враждебному отношению к Руси, по мере того как татары укрепляли свою власть и принуждали русских князей к походам на Польшу и Венгрию во 2-й половине XIII в. Этому способствовала деятельность правителей — соседей Руси, которые, желая заручиться содействием Рима для осуществления намеченных планов, подчеркивали роль своих стран как барьера, ограждавшего латинский мир от враждебных внешних сил, к числу которых они относили и Русь.

Во 2-й половине XIII в. эти декларации еще не отражались на конкретных отношениях между Галицко-Волынской Русью и ее западными соседями. Между светскими верхами соседних государств во многом сохранялись отношения взаимной терпимости и взаимного интереса, характерные для предшествующего периода. Однако формирование в общественном сознании западных славян этого региона негативного образа Руси и ее веры не осталось без последствий. Именно воздействием таких представлений следует объяснить негативные черты той религиозной политики, которую стали проводить польские правители на территории Галичины в середине XIV в.

Важнейшим конкретным результатом обострения религиозного антагонизма стало ослабление вплоть до прямого прекращения культурного общения между православными славянскими странами и латинским миром, тенденция к сведению общения между ними до минимума необходимых политических и экономических контактов. Ослабление и разрыв связей имели место в ту эпоху, когда территория латинского мира превратилась в арену проведения крупных прогрессивных социальных преобразований, сильно изменивших традиционный облик латинского мира и

способствовавших резкому ускорению его развития. Важнейшим негативным результатом обострения религиозных разногласий стало то, что воздействие этих прогрессивных перемен, происходивших в латинском мире, почти не сказалось на развитии православных славянских стран в XIII–XIV вв. Ирония истории состоит в том, что тяжесть негативных последствий разрыва легла вовсе не на ту сторону, благодаря инициативе и усилиям которой этот разрыв произошел.

Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в.)

[1]

После решений Флорентийского Собора 1439 г. о «соединении» православной и католической Церквей вопрос об отношении к этому акту оказался на некоторое время в центре внимания политически активных кругов населения Великого княжества Литовского. На протяжении 40–50-х гг. XV в. позиция, которую занимали высшие иерархи католической церкви, как в Великом княжестве Литовском, так и в польской церковной провинции, в состав которой входили католические епископии этого государства, оставалась неизменной. К принятым во Флоренции решениям представители этой группы относились отрицательно. Такую позицию католического клира иногда объясняют его связями с Базельским Собором, объединившим церковных деятелей, противников папы Евгения IV, — главного организатора Собора во Флоренции. Но позиция католических прелатов по существу не изменилась и после того, как Базельский Собор прекратил существование и они подчинились власти римского престола. Верхушку польского духовенства не устраивали условия церковной унии, выработанные во Флоренции. Согласно унии, православные должны были подчиниться верховной власти папы и принять католическую точку зрения по спорным догматическим вопросам («filioque», учение о чистилище), но вместе с тем могли сохранить свои обряды и свою церковную организацию. В представлении же польских и литовских иерархов и теологов уния должна была полностью унифицировать церковную жизнь по католическому образцу. Поэтому, относясь отрицательно к попыткам ее реализации, польские клирики всячески содействовали прямому обращению православных в католицизм, поддерживая с этой целью миссионерскую деятельность нищенствующих орденов.

В отличие от позиции католической иерархии позиция высшей светской власти в Великом княжестве Литовском в лице великого князя Казимира Ягеллончика несколько раз менялась. Первоначально он вместе с католическим епископом в Вильно выступил против митрополита Исидора,

прибывшего в Восточную Европу для осуществления решений Флорентийской унии, затем, в 1451 г., согласился с распространением на православное население Великого княжества Литовского власти московского митрополита Ионы — яростного противника унии и латинян, а позднее, в 1459–1460 гг., энергично содействовал утверждению в Великом княжестве Литовском присланного из Рима приверженца Флорентийской унии митрополита Григория Болгарина, ученика Исидора. Позиция великого князя, как достаточно убедительно доказано исследователями, менялась прежде всего под влиянием политической конъюнктуры, на которую в условиях внутренних смут, продолжавшихся до конца 40-х гг., великокняжеская власть должна была постоянно реагировать. Так, очевидно, что признание Ионы законным общерусским митрополитом было продиктовано необходимостью достичь политической стабилизации в стране с помощью сближения и союза с великим князем московским Василием Темным. Колебания Казимира Ягеллончика не означали, однако, отсутствия у великокняжеской власти определенного курса церковной политики. Этот курс определялся идеей укрепления единства государства, в т. ч. и за счет обеспечения единства религиозных взглядов его подданных. Великий князь и литовская знать, на поддержку которой он опирался, не представляли другого пути достижения единства, кроме как путем принятия православными католического исповедания. Но и господарь, и его советники хорошо понимали, что в условиях, когда православие исповедовала бо́льшая часть светских феодалов страны, эта цель не может быть достигнута только посредством насилия. Отсюда их интерес к церковной унии. К этому следует добавить, что управление многоэтничной страной вынуждало власть учитывать интересы общественных групп разных национальностей и конфессий и терпимо относиться к разного рода местным особенностям. Поэтому в отличие от местных католических иерархов и теологов господарь и его светские советники-католики готовы были пойти при заключении унии на далеко идущие уступки православным, и с их стороны условия унии, выработанные во Флоренции, не могли встретить принципиальных возражений. Именно такого рода мотивы стали все больше определять политику великокняжеской власти по мере достижения политической стабилизации в стране, и именно такие соображения побудили великого князя и его советников оказать поддержку прибывшему из Рима митрополиту Григорию.

Однако наиболее сильными колебаниями была отмечена конфессиональная ориентация православного населения Великого княжества Литовского. В начале 40-х гг. архиереи местной православной Церкви без резких возражений приняли прибывшего к ним с решениями Флорентийского Собора митрополита Исидора, в конце 40-х гг. отошли от него, вступив в контакт с Московским митрополитом Ионой и признав наконец его главой своей церкви, в конце 50-х гг. они согласились принять из Рима митрополита Григория, а еще через 10 лет местная православная церковь обновила традиционные связи с Константинополем. Можно было бы

предположить, что колебания в ориентации верхов православного общества — всего лишь производное от колебаний в политике государственной власти, но последний из предпринятых шагов — обращение в Константинополь, которое не вписывалось в рамки этой политики,— показывает, что подобное объяснение поверхностно и колебания в ориентации православных следует объяснять иными причинами.

Одна из причин этих колебаний может быть указана с высокой степенью вероятности. Православная церковь на территории держав Ягеллонов находилась в подчиненном, неравноправном положении, поэтому для православного духовенства на этих территориях могла оказаться привлекательной перспектива, обрисованная митрополитом Исидором, осуществления полного равноправия католического и православного духовенства под верховной властью римского папы. Отсюда готовность принять приехавшего из Рима митрополита. Но обещания Исидора явно противоречили практике отношений между православным и католическим духовенством на территориях держав Ягеллонов, потому что польский католический епископат Восточной Европы не соглашался с установлением такой унии, которая гарантировала бы православным сохранение их особой организации и обрядов. Наиболее яркое выражение эта позиция католических епископов находила в отрицании действительности православного крещения. Сталкиваясь с ней и воспринимая ее как позицию католического мира в целом, православное население Великого княжества Литовского и Польского королевства отстаивало свою самостоятельность и обновляло традиционные связи с православным Константинополем.

Правда, по мнению некоторых исследователей, обращение митрополита Григория за посвящением в Константинополь вовсе не означало разрыва контактов между Киевской митрополией и Римом. Так, украинский исследователь Б. Бучиньский, критикуя доводы историка русской церкви митрополита Макария (Булгакова) в пользу противоположной точки зрения, обращал внимание на то, что в грамоте константинопольского патриарха ничего не говорилось «на тему видреченя від унії з боку митрополита Григорія»[1]. Другой исследователь церковных отношений в Восточной Европе во 2-й половине XV в., А. Амманн, также полагал, что митрополит Григорий поддерживал хорошие отношения и с Римом, и с Константинополем[2]. Однако такая точка зрения противоречит свидетельствам ряда источников, исходящих, что существенно, от обеих сторон. Б. Бучиньский поставил собственные доводы под сомнение, обратив внимание на относившиеся к лету 1468 г. сведения об обращенной к папе просьбе польского короля и великого князя литовского Казимира Ягеллончика[3] по поводу основания на «русских» землях его владений монастырей нового, недавно образованного ордена бернардинов. Просьба аргументировалась тем, что на этих землях проживает много еретиков, «схизматиков» и других «неверных» и количество их «растет с каждым днем», деятельность бернардинов могла бы привести к тому, что эти люди отрелись бы от своих заблуждений и вернулись к единству с церковью[4].

О. П. Бакус правильно отметил, что подобная просьба явно говорит об отказе Казимира и его советников от надежд на скорое осуществление церковной унии[5].

Концом 60-х гг. XV в. датирован документ, исходящий от польско-литовского правителя,— грамота короля Казимира перемышльскому православному епископству от 15 февраля 1469 г.[6] Подтверждая этим документом традиционную юрисдикцию епископа над подчиненным духовенством диоцеза, король аргументировал свое решение тем, что католические государи и католическая церковь относятся с «терпимостью» к людям греческого обряда «в надежде на будущую унию». И это свидетельство не оставляет сомнений в том, что, по мнению короля, в момент составления документа православная церковь в его владениях не находилась в унии с Римом.

То, что папа Павел II поспешил удовлетворить просьбу короля о создании бернардинских монастырей, свидетельствует о том, что в этом вопросе правящие круги Польши и Литвы и папский престол стояли на одних позициях. Этот косвенный аргумент можно подкрепить и прямыми свидетельствами. Так, 19 декабря 1470 г. папа Сикст IV освободил виленского епископа от поездки в Рим, аргументировав это тем, что его кафедра находится «среди русских схизматиков и язычников»[7]. Позднее, в 1472 г., тот же папа даровал отпущение грехов всем, кто посетят собор во Львове, находившийся «на Руси среди схизматиков»[8]. Сходную картину рисуют и относящиеся к тому же времени грамоты полоцкого архиепископа Симеона рижскому магистрату, связанные с назначением нового священника в православную церковь св. Николая в этом городе. Этот храм архиепископ характеризовал как церковь «нашие веры греческое», куда посылается священник «от нашие веры», «от нашего христьянства»[9]. Терминология свидетельствует о том, что для архиепископа власти Риги принадлежали к иной христианской конфессии.

Таким образом, положение дел по существу оставалось таким, каким было до провозглашения Флорентийской унии. Однако прошедшие события оставили свой след в виде актов, хранившихся у разных лиц духовного сословия. В начале XVII в. один из первых униатских митрополитов, Ипатий Потий, упоминал известные ему «соборъники русские велми старые, в которых собор вселеньский флореньтеской уписаный», а также «лист на перькгамине с печатью завесистою Исидора митрополита»[10]. Записи о Флорентийском Соборе, о которых писал Потий, нам неизвестны, а лист Исидора, по-видимому, есть основание отождествить с тем посланием, которое Исидор адресовал духовенству и населению Восточной Европы после заключения Флорентийской унии. Пергаменный оригинал не сохранился, но текст его дошел до нас в составе «Повести, иже на латину»[11]. В этом послании Исидор выступал как легат папы Евгения IV, провозглашал полное равноправие обеих церквей под властью папы и требовал от «латинян» признания действительности крещения и других обрядов, совершаемых православными. У православных епископов Холма находился

на хранении привилей короля Владислава III 1443 г., по которому принявшему унию православному духовенству предоставлялись права и привилегии, которыми пользовалась в Польском королевстве католическая церковь[12]. Тем самым в некоторых кругах православного общества сохранялось представление о том, что принятие унии могло бы принести православной церкви права и преимущества, которых она не имела. И с созданием благоприятных условий могла быть предпринята попытка такие права приобрести.

После издания С. Кутшебой и Я. Фиялеком памятных записей из рукописи, принадлежавшей Э. Чиолеку, главе виленского капитула на рубеже XV–XVI вв., можно считать установленным фактом, что толчком для подобной попытки явилось заграничное путешествие одного из молодых представителей служилой литовской знати, Александра Солтана, сына земского подскарбия Великого княжества Литовского Александра Юрьевича[13]. Во время путешествия в 1467–1469 гг. Александр Солтан наряду с другими европейскими дворами посетил двор папы Павла II в Риме. Здесь, согласно памятной записи, сделанной Э. Чиолеком, он был принят в унию самим папой, при этом в отличие от практики, существовавшей в Восточной Европе, папа не потребовал от него повторного крещения, ограничившись его торжественным отречением от «заблуждений греков» и обещанием повиновения и верности Римской Церкви. После этого папа лично причастил его. Аналогичного акта отречения оказалось в дальнейшем достаточно, чтобы Александр Солтан был принят в члены ордена рыцарей «Гроба Господня» в Иерусалиме[14]. По примеру Александра Солтана его младший брат Иван принес, по-видимому, личную клятву папе Сиксту IV[15]. Время этого события позволяет установить сохранившийся в том же сборнике Э. Чиолека текст пожалования Сикста IV от 19 ноября 1471 г. владельцу Почапова Ивану Александровичу[16]. Папа этим документом предоставлял пресвитеру, которого Иван Александрович изберет своим духовником, право отпускать все грехи.

Обращение к Риму двух молодых представителей литовской знати могло бы и не иметь серьезных последствий, но принятие Александра Солтана в члены католической общины Вильно натолкнулось на серьезные препятствия. Когда, следуя прежней практике, литовский аристократ повторил клятву отречения от «заблуждений греков», этого, к его удивлению, оказалось недостаточно. В вильно отнеслись с явным недоверием к его сообщению, что папа принял его в лоно Церкви без повторного крещения, и потребовали письменного свидетельства, которого тот не имел. Солтан не только не был принят в члены общины, но и подвергся публичным нападкам с амвона, когда его, в частности, называли собакой[17]. По компетентной оценке современного теолога, такое поведение католического духовенства в Вильно полностью противоречило официальной позиции католической Церкви, признавшей на Флорентийском Соборе действительность разных формул крещения, лишь бы они совершались во имя Святой Троицы[18].

Конфликт этот не остался внутренним делом католической общины, он способствовал обострению ситуации. Несмотря на принятие Александра Солтана в лоно Церкви самим папой, он не прервал своих контактов с православными, хотя, по мнению составителя памятной записи, отныне должен был посещать только латинские церкви и принимать таинства от латинских священников[19]. Далее составитель с огорчением замечает, что, рассказывая о том, как он был принят папой в лоно Церкви «без крещения», Александр Солтан укрепил русских в «заблуждении» относительно действительности православных прав и таинств.

Благодаря этому инциденту верхам православного общества Великого княжества Литовского стало ясно, что налицо расхождение между политикой Рима и деятельностью местного католического епископата. В таких условиях представляется вполне естественным появление идеи установления прямых контактов с Римом. (Столкновение Солтана с католическим духовенством в Вильно следует, вероятно, датировать самым концом 60-х гг. XV в.—временем его возвращения из заграничного путешествия.) Однако обстановка на рубеже 60–70-х гг. XV в. не благоприятствовала реализации этой идеи[20]. Как правильно отметил Б. Бучинский, для Казимира и литовской рады было нецелесообразно начинать переговоры о церковной унии в условиях, когда возникла перспектива распространения власти Казимира на Великий Новгород. Как известно, в планы «литовской партии» в этом государстве входило не только принятие короля на новгородский стол, но и подчинение новгородской кафедры киевскому митрополиту. Переговоры о церковной унии могли лишь затруднить положение руководителей этой «партии» в Новгороде и дать еще один повод для обвинений в «латинстве», выдвигавшихся в их адрес великим князем московским Иваном III и московским митрополитом Филиппом. По-видимому, не был приверженцем таких планов и митрополит Григорий: очень теплые отзывы о нем константинопольского патриарха Дионисия в грамоте, адресованной православным «во всей земле Руской», говорят об установлении близких и доверительных контактов этого иерарха с патриаршим престолом. Представляется поэтому совсем не случайным, что шаги для переговоров с Римом о заключении унии были предприняты после окончания русско-литовского спора из-за Новгорода и смерти в 1472 г. митрополита Григория.

Единственным источником, содержащим информацию об этом, является послание приверженцев унии в Великом княжестве Литовском папе Сиксту IV от 1476 г. Его авторы указывали, что «прежде сего малу времени минувшу» к папе уже обращались «освященные епископы, так и пренаяснейшие великославные княжата... благороднии панове и вси благочестивии нарочитии мужие». Свое «писание» они отправили к папе с легатом Антонием, который отвозил к Ивану III «дщерь цареву»[21]. Упоминание этого легата позволило исследователям довольно точно установить время, когда такое обращение имело место[22]: папский легат Антонио Бонумбре находился в Вильно в апреле 1473 г.[23] Учитывая, что послание к папе исходило одновременно и от епископов, и от представителей

разных слоев православной светской знати, есть основание предположить, что решение относительно обращения к папе было принято на съезде, созванном для избрания преемника митрополита Григория[24]. По-видимому, тогда же преемником был избран смоленский епископ Мисаил и было решено, что он не станет обращаться за посвящением в Константинополь, а будет ждать ответа из Рима[25]. О содержании этого послания ничего неизвестно, и о планах и расчетах, связанных с обращением к папе, можно судить лишь по тексту нового послания, отправленного из Вильно 14 марта 1476 г. после того, как на предшествующее обращение не последовало ответа.

Текст послания неоднократно разбирался в научной литературе[26], и в настоящее время можно точно охарактеризовать изложенные в нем воззрения и аргументы.

Как на одну из причин обращения к папе составители послания ссылались на дошедшие до них слухи, что папе сообщают о них «глаголы ложныя, хуляще нас и глаголюще, яко несмы совершении истиннии крестьяне». Кто эти клеветники, выясняется из других мест послания, где говорится о людях «от части западных церкви», которые именуют себя пастырями и прибегают к насилию по отношению к инакомыслящим: «...вяжуще и мучаще, а иных силою влекущи из благочестия во благочестие», т. е. из одного христианского обряда в другой. Именно такое значение этого оборота выясняется при сопоставлении его с другим местом послания, где говорится, что «нецыи в наших странах» действуют силою «влькуще от нашей церкви и паки второе крещение на ня воскладающе»[27]. Очевидно, что здесь имеются в виду представители высшего католического духовенства в державах Ягеллонов, которые как раз и практиковали официально отвергнутый католической церковью обряд повторного крещения при перемене конфессии. Очевидно, что послание составлялось в обстановке конфликта с местным католическим духовенством, вызванного тем, что католические прелаты отказывались считать православных «истинными христианами» и принуждали их к перемене обряда. Это показывает, в каких условиях находились православные, когда они приняли решение обратиться в Рим.

Такой позиции католических прелатов составители послания противопоставили представление о единой общности христиан — «теле Христове», в котором есть место представителям разных народов и разных обрядов — «несть бо разньствия о Христе греком и рымляном и нам сущим российским словянам»[28]. Нестроения, распри и расколы «в едином теле» недопустимы, тем более что турки и татары, «видяще они наше нестроение и немирную промежду нами нелюбовь, многие страны христианские поседоша»[29].

Папа в послании выступает как верховный глава этой христианской общины, в качестве «отца начальнойшего всего собора христианского»[30], который молит Бога «о святых Божиих церквах и о совокуплении их паки во едино»[31]. Усилия папы направлены на достижение единства, но, по

убеждению авторов послания, он действует «любовию паче пастырскою, нежели палицею железною» — «яко иныя овца, яже не суть от двора сего, любовию укротеваюшу»[32]. Именно к такому верховному пастырю составители послания обращаются с просьбой положить конец «распре». С этой целью они просят прислать двух «мужей добре закон сведущих и обычая обоя церкви» — «гречина вѣсточныя церькве греческие» и другого «западные церкве римской закон свой храняще», выражая надежду на то, что с их помощью «средостение огради вражды их, еже есть между нами, разорено будет»[33]. В послании подчеркивалась приверженность его составителей решениям Флорентийского Собора[34] и выражалось пожелание, чтобы для исполнения своей миссии папа избрал людей, «установление... Флорентийского Собора не зазорно хранящих», но смысл решений Собора для них явно сводился к утверждению равноправного положения обеих Церквей под верховной властью папы. Не случайно, по их убеждению, папские эмиссары должны были установить религиозный мир в державах Ягеллонов таким образом, «яко да кажды их своя церькви обычай и устав непорушимо съблюденіе да имуть»[35].

Знакомство с системой взглядов, развиваемой в послании, позволяет поддержать выводы, сделанные в свое время А. Циглером, что его составители были внимательными читателями посланий митрополита Исидора населению Восточной Европы[36]. Из этого источника, несомненно, они и черпали свои представления об условиях Флорентийской унии как равноправного соединения двух Церквей. Если в послании Исидора замалчивались уступки, сделанные православной стороной при принятии решений Флорентийского Собора по догматическим вопросам, то и в послании папе Сиксту IV этой теме почти не уделялось внимания. Правда, составители послания как будто пытались показать, что разделяют католическое учение об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, но употребленные ими при этом определения, по компетентной оценке митрополита Макария (Булгакова), явно говорят о непонимании ими характера догматических расхождений православной и католической доктрин[37].

Все исследователи, обращавшиеся к посланию, отмечали, что оно переполнено похвальными эпитетами по адресу папы, в ряде случаев, несомненно, восходящими к соответствующей традиционной для католиков терминологии. Однако в нем не содержится четких свидетельств о том, что составители воспринимали папу как главу «тела Христова», готового вмешиваться в деятельность местных церквей и постоянно направлять их своими указаниями. Отдельные детали, о которых речь пойдет ниже, заставляют сомневаться в наличии у них такого представления.

Анализируя послание, Б. Бучинский пришел к выводу, что в нем «явно одно основе бажане — задержати свою догму, обряд, організацію як мога більше»[38]. Составители послания не скрывали свою приверженность греческой православной традиции. Уже во вступительной части они писали о себе как о людях, которые «от четырех... вселеньских пресветлейших

патриарх греческих от устава их, обычая предания научением их греческим церковным суще породени от купели святыя и живоначалная Троица»[39]. Еще более выразительно в этом плане другое место. Уподобляя исходящую от папы премудрость живой воде, истекающей из рая, составители послания далее разъясняют, что эта живая вода достигает «всякой твари» по четырем рекам, которыми являются четыре Вселенских патриарха — столпы Восточной церкви; они, живущие «на стране северной», привыкли у них утолять духовную жажду. «Ея же воды,— говорится далее,— измлада суще обыкохом пити по вся дни живота нашего и мы и отцы наши, и отцы отцов наших...». «А прочих иных вод,— подчеркивается в тексте,— не обыкохом вкушати... яко противна суть естествам нашим». Поэтому, обращались составители послания к папе, «ону воду первую пошли четвероструйных сих быстрынь»[40]. Трудно было в послании папе более определенно сформулировать мысль, что его верховной власти готовы подчиняться при условии, что вся традиционная жизнь и вероучение местной православной церкви останутся такими же, как прежде. Сформулированное в связи с этим представление, что исходящая от папы «мудрость» достигает его восточной паствы лишь при посредничестве четырех Вселенских патриархов, вряд ли можно примирить с католической доктриной о примате папы.

Очевидно, что к середине 70-х гг. XV в. идея, что с помощью Рима православная Церковь может избавиться от подчиненного, неравноправного положения, с новой силой ожила в сознании православных иерархов и светской знати в державах Ягеллонов. Вместе с тем ясно, что, выражая готовность подчиниться верховной власти папы, составители послания рассчитывали сохранить свою местную церковь в ее традиционном виде и явно не представляли себе возможных последствий такого решения[41].

Два документа, относящиеся к 1475 г., позволяют прояснить некоторые реалии обстановки, в которой рождалась идея повторного обращения к папе. Первый — это письмо польской провинции бернардинов Сиксту IV от 12 июля 1475 г., где говорится, что «схизматики» часто присутствуют на проповедях братьев ордена и посещают их храмы[42]. В этих «схизматиках», которые посещали проповеди бернардинов, но вовсе не торопились с переходом в католицизм[43], есть все основания видеть именно сторонников церковной унии с Римом[44]. Эти данные заставляют с вниманием отнестись к наблюдению Б. Бучиньского, что составители послания были знакомы с историей францисканского ордена, ветвью которого были бернардины[45]. Действительно, именно сообщения бернардинов могли послужить источником того пассажа из послания, где папе Сиксту IV ставилось в особую заслугу, что до возведения в сан он, соблюдая много лет «устав рекгулы светаго отца Францишъка... житие жестокое искусив»[46].

Сближение между польскими бернардинами и «русскими» сторонниками унии с Римом не было случайным. При всех разнообразных и тесных связях с местным духовенством польская провинция бернардинов представляла собой ветвь международной организации, на которую папской курией были возложены задачи миссионерской деятельности на территории

многих стран, начиная от Боснии и кончая Литвой. Уже поэтому бернардины разделяли общие, достаточно гибкие принципы политики папства по отношению к некатолическому миру, когда ради достижения главной цели делались уступки по менее важным вопросам. По той же причине бернардины не могли полностью разделять жесткую, бескомпромиссную политику польского католического епископата по отношению к православным. Не исключено, что контакты с бернардинами сыграли свою роль при зарождении идеи обращения в Рим и повлияли на выбор аргументов, предложенных составителями послания папскому двору.

Еще больший интерес представляет другой документ — грамота Сикста IV от 12 января 1475 г. клирику киевской епархии Павлу из Cizuiva[47] (название искажено, уточнению не поддается). Этот клирик, по его собственному определению «русский, соблюдающий православный обряд», вступил в общение с «латинянами» и прибыл в Рим в «год юбилея», чтобы получить отпущение грехов. Он просил папу дать ему духовника для исповеди. Сикст IV не только удовлетворил его просьбу, но и дал ему право «свободно» совершать церковные обряды. В документе не сказано, как произошло присоединение этого православного клирика к католической общине, вероятно, он прошел через ту же процедуру, что несколькими годами ранее братья Солтаны. Существенно, что в грамоте Сикста IV ничего не говорится ни о повторном крещении, ни о повторном посвящении клирика и тем самым косвенно признается действительность и православного крещения, и православного священства.

Следует отметить уникальность такого факта: ни о каких подобных поездках (которые, кстати, требовали немалых средств) «русских» клириков в Рим источники XV в. не упоминают. Представляется, что поездка в Рим клирика Киевской епархии, находившейся в 1475 г. под управлением смоленского епископа Мисаила, вряд ли была делом случая и плодом его инициативы. Ведь все формальности, связанные с вхождением в ряды католиков, этот клирик мог осуществить на месте — для этого не требовалось решения папы. Представляется, что для сторонников унии из среды церковных кругов отправление в Рим с подобным поручением лица, принадлежавшего к их среде, было делом вполне естественным, после того как папа не ответил на послание, отправленное ему в 1473 г. Не имевшие в отличие от Солтанов опыта непосредственных контактов с Римом нареченный митрополит Мисаил и его окружение, по-видимому, хотели убедиться в том, что их обращение в Рим имеет шансы на успех и курия действительно не разделяет жесткой позиции местного католического епископата.

В пользу предположения, что между поездкой клирика в Рим и обращением «российских славян» к Сиксту IV существовала определенная связь, можно привести конкретный аргумент. Необычным в поведении клирика Павла было не только решение отправиться к папе в Рим, но и надежда на отпущение ему в Вечном городе грехов во время «юбилея». Подобное решение тем более необычно, что православному миру такая

практика была неизвестна. Между тем в послании Сиксту IV среди обращенных к нему просьб встречается и пожелание, чтобы «сынове... российские череды» могли посетить Рим в «юбилейный год», дабы получить отпущение грехов[48]. Такое совпадение вряд ли можно считать случайным.

[2]

Послание к Сиксту IV содержит также подписи лиц, участвовавших в его составлении или одобрявших его содержание[49], что позволяет представить, какие общественные круги стояли за этим обращением в Рим[50]. Первый вывод, который можно сделать, изучая подписи, что это, жители Великого княжества Литовского, но у нас нет сведений о том, как относилось к идее обращения в Рим православное население на территории Польского королевства.

Уже митрополит Макарий (Булгаков) обратил внимание на узкий круг представителей православного духовенства, принявших участие в составлении документа,— кроме нареченного митрополита Мисаила его скрепили подписями архимандриты Киево-Печерского монастыря в Киеве и Троицкого в Вильно, известных обителей, но находившихся на территории «митрополичьей епархии» и, следовательно, непосредственно подчиненных власти Мисаила. Никто из епископов этого документа не подписал[51]. Это заставляет думать, что инициатива обращения в Рим исходила в большей степени от светских кругов православного общества Великого княжества Литовского, а не от духовенства.

Изучая подписи на этих документах, можно выделить группу людей, принадлежавших к служилой знати, чье возвышение было связано исключительно с расположением монарха. Среди них наиболее видное место занимал маршалок дворный Великого княжества Литовского Иван Ходкевич, выходец из среды киевских бояр. Его назначение на должность главы личного двора монарха свидетельствует о высокой степени доверия к нему со стороны Казимира IV. В этом убеждают и другие факты биографии Ивана Ходкевича. Его возвышение относится ко времени Тринадцатилетней войны между Польшей и Тевтонским орденом, когда Литовская рада вразрез с желаниями правителя настояла на нейтралитете своего государства. В отличие от занявших такую позицию членов рады Иван Ходкевич сопровождал короля в его поездках в Польшу и командовал королевскими дворянами, принимавшими участие в войне, несмотря на официально провозглашенный нейтралитет Великого княжества Литовского. Позднее он возглавлял литовские войска в важной для династических интересов Ягеллонов войне с венгерским королем Матвеем Корвином в 1474 г.[52]

Сказанное об Иване Ходкевиче в значительной мере можно отнести к подписавшим грамоту сыновьям Александра Юрьевича, земского подскарбия — распорядителя государственной казны Великого княжества Литовского: Михаилу, Александру Солтану, Андрею и Ивану; их карьера оказалась

связанной, как и деятельность их отца, с финансовым ведомством. О Михаиле нет таких сведений, Александр Солтан ко времени составления послания заведовал, по-видимому, личной казной монарха и назван в нем «подскарбием великославного двора пресветлого короля Казимира». Иван Александрович, младший из братьев, унаследовал должность отца, став «подскарбием найвышшим земским великого князства Литовского», и занимал ее в 80-х гг. XV в. Столкновения Александра Солтана и Ивана с католическими прелатами Вильно отрицательно не повлияли на их административную карьеру. Третий из братьев, Андрей, владелец Папорти, стал подскарбием дворным Казимира IV с середины 80-х гг. Члены этой семьи, не принадлежавшие по рождению к литовской знати, смогли сделать столь успешную административную карьеру потому, что относились к узкому кругу людей, которых монарх стремился продвигать и на чью поддержку опирался. Из лиц, поставивших подписи под посланием, к этому кругу доверенных лиц монарха принадлежал и писарь Якуб. Начавший службу в великокняжеской канцелярии в конце 40-х гг., он к моменту составления послания возглавлял этот важнейший орган государственного управления («найвышший писар великого князства литовского»), что также говорит о высокой степени доверия к нему монарха. Именно лица, принадлежавшие к этому кругу,— писарь Якуб и земский подскарбий Иван Александрович,— должны были вручить послание папе. Очевидно, что и при составлении документа эта группа лиц играла активную роль[53].

Анализируя круг лиц, подписавших послание, митрополит Макарий (Булгаков) пришел к выводу, что обращение к Сиксту IV было сделано с санкции и одобрения Казимира Ягеллончика[54]. Позднее этот вывод был принят и другими исследователями. Против него можно выдвинуть лишь одно возражение: обращение в Рим было направлено против католического духовенства польской церковной провинции и находилось в прямом противоречии с интересами местного католического епископата. Казимир IV, однако, не был правителем, следовавшим в политике наставлениям католических прелатов. Наоборот, его правление отмечено рядом конфликтов монарха с частью польского духовенства, связанных со стремлением правителя подчинить католических епископов своей власти и руководить ими. Следует также учитывать, что тот способ урегулирования межконфессиональных отношений в Восточной Европе, который предлагался в послании, полностью соответствовал интересам государственной власти. Уния с Римом обеспечивала необходимое религиозное единство государства. Существование двух равноправных Церквей под эгидой Рима открывало возможность играть на противоречиях между ними. Наконец, сохранение традиционного устройства православной церкви под патронатом папы означало бы на практике сохранение в руках монарха его традиционных прерогатив, какими по отношению к католической церкви он не располагал.

Другую группу лиц, скрепивших послание подписями, составили православные князья. Двое из них (их именами открывается перечень

светских лиц, подписавших послание) были Гедиминовичами, близкими родственниками Казимира Ягеллончика, потомками брата его отца Ягайлы, Владимира Ольгердовича, от разных сыновей. Один, Михаил Олелькович, был сыном старшего из сыновей Владимира — Олелька (Александра) Владимировича, удельного князя Киева, и владельцем г. Слуцка в Белоруссии; другой, Федор Бельский, был сыном Ивана Владимировича, удельным князем г. Белая на Смоленщине. Таким образом, оба князя были племянниками короля Казимира. Вместе с ними послание подписью скрепил князь Дмитрий Константинович Вяземский — член рода смоленских княжат, потомков Рюрика. О его положении среди других Рюриковичей Смоленщины позволяют судить сведения из источников 80-х гг. XV в. о его сыне Михаиле Дмитриевиче. Михаил Дмитриевич единолично распоряжался в главном центре княжества Вязьме, облагая пошлинами проезжих купцов, при сношениях с великим князем он выступал как глава княжеской семьи («слуги наши, князь Михайло Дмитриевич Вяземский и вси князи Вяземский»)[55]. По-видимому, и Дмитрий Константинович занимал подобное положение и был, следовательно, весьма видной фигурой среди православных княжат Рюриковичей.

Участие православных князей в подготовке послания папе имело важное значение. К этому времени уже выработалось традиционное представление об особом попечении представителей именно этой общественной группы над православной церковью в Великом княжестве Литовском, о решении касающихся ее вопросов при их обязательном участии. Показательно в этом плане письмо, которое «князи русские, живущие под державою великого господаря, наяснейшаго пана Казимира», направили в конце 80-х гг. Константинопольскому патриарху. Из него следует, что после смерти в 1488 г. митрополита Симеона православные князья обратились к Казимиру за разрешением на поиски преемника покойного, и после получения положительного ответа преемник был ими найден («обретохом») в лице полоцкого архиепископа Ионы[56].

Из этого документа видна важная роль православных князей в замещении Киевской митрополичьей кафедры, очевидно, что лишь участие православных князей в обращении к папе могло придать посланию легальный характер в глазах православного общества.

Однако указанными тремя лицами круг православных князей Гедиминовичей и Рюриковичей не исчерпывался[57]. Если представители служилой знати находились в тесном контакте с монархом и выполняли его волю, то подписавшие послания князья Гедиминовичи принадлежали к числу противников Казимира IV. Политика великого князя была направлена на ослабление политического влияния удельных князей и ликвидацию их княжеств, он не давал им государственных должностей и не допускал к решению государственных дел. Прямой ущерб такая политика нанесла Михаилу Олельковичу, не получившему после смерти брата Семена в 1470 г. Киева, который был взят под свою власть великим князем. Особый отпор такая политика вызывала у потомков Владимира Ольгердовича, которые

полагали, что они имеют больше прав на литовский великокняжеский стол как принадлежащие к старшей ветви потомков Ольгерда. В 1481 г., как известно, Федор Бельский и Михаил Олелькович приняли участие в заговоре, целью которого было сместить Казимира с этого стола[58].

Разбор сведений о православных князьях, подписавших грамоту, приводит к постановке более общего вопроса: в какой мере лиц, подписавших послание, можно считать выразителями коллективного мнения православного дворянства Великого княжества Литовского? Изучение подписей под посланием позволяет выявить одну их особенность. Ряд подписей сопровождался пометами: «с Полоцка», «с Киева», «земли Волынское». Таким образом люди, придававшие тексту послания окончательный вид перед отправкой в Рим, хотели создать у адресата впечатление, что в его составлении приняли участие дворяне из разных земель Великого княжества Литовского, т. е. что в нем выражено мнение православного дворянства всего государства. Думается, однако, что рассматривать лиц, подписавших послание как выразителей мнения дворянства своих земель, можно было лишь в том случае, если бы удалось доказать их принадлежность к элите местной знати, их авторитет и лидерство в своей среде. Но лишь некоторые из них отвечают таким требованиям. Здесь прежде всего следует назвать Остафия Васильевича из полоцкого боярского рода Корсаков. Этот род принадлежал к элите полоцкой знати. Отец Остафия, Василий Дмитриевич Корсак, в 30–40-х гг. был политическим лидером полоцких феодалов и одно время великокняжеским наместником Полоцка[59]. Его старший сын Остафий в 1470 г. переписывался на равных с бургомистром Риги, называя его «милым братом»[60]. К высшей знати Киевской земли принадлежали Роман Ивашкович и неизвестный по другим источникам его брат Иван из боярского рода Волчковичей, члены которого занимали главные наместничьи должности на Киевщине. Роман Ивашкович был, по-видимому, родственником Олельковичей[61]. Однако ни наместник Каменца на Волыни брат Ивана Ходкевича Павел, ни местный землевладелец «Михаил Александрович з Загорова», один из сыновей подскарбия Александра Юрьевича[62], не представляли знатного православного боярства Волыни, а попали в число лиц, подписавших послание, как близкие родственники главных организаторов обращения к папе. Таким образом, появление послания было результатом совместных действий части православного духовенства митрополичьего округа и ряда представителей связанной с монархом служилой знати, которые сумели добиться содействия некоторых православных князей, чьи владения располагались на территориях, находившихся под церковным управлением Мисаила, и некоторых знатных представителей отдельных «земель». Заслуживает внимания тот факт, что в составлении этого документа не участвовали епископы, а также князья и пань Волыни, стоявшие во главе наиболее сильной региональной группы православного дворянства в Великом княжестве Литовском.

О дальнейшей истории послания сведения, к сожалению, отсутствуют. Нельзя даже с уверенностью утверждать, что этот документ вообще был отправлен в Рим, а значит, нет смысла обсуждать различные предположения, выдвигавшиеся исследователями, чтобы объяснить, почему папская курия никак не реагировала на предложения «российских славян»[63]. Отметим лишь два момента, которые, кажется, не вызывают сомнений. Получение послания должно было поставить папскую курию в трудное положение: ведь исполнение пожеланий просителей предполагало принятие мер, которые шли бы вразрез с интересами местного католического епископата. Однако отсутствие благоприятного ответа из Рима на предложения сторонников унии, несомненно, ослабило бы их позиции в православном обществе Великого княжества Литовского, тем более что сам замысел обращения в Рим, по-видимому, еще до составления послания вызвал между сторонниками и противниками унии конфликт.

В том же 1476 г., когда в Рим было отправлено послание Мисаила, как записано в летописном своде, составленном при дворе Ростовских архиепископов, «прииде из Царяграда в Литовскую землю митрополит именем же Спиридон, а родом тверитин»[64]. Важные дополнения к этому известию содержатся в сочинении Спиридона «Изложение о православной истинной нашей вере», где указывается, что его поставил Киевским митрополитом константинопольский патриарх Рафаил 15 сентября[65]. Поскольку патриаршество Рафаила приходится на начало 1475 — начало 1476 г.[66], то очевидно, что поставление Спиридона произошло 15 сентября 1475 г., сам же кандидат на митрополичью кафедру должен был отправиться в Константинополь не позднее конца весны — начала лета того же года.

В другом известии о Спиридоне, сохранившемся в летописных записях неизвестного клирика Успенского собора в Московском Кремле, Спиридон назван простым монахом — «чернецом»[67]. Простой монах, принадлежавший к духовенству московской митрополии, находившейся в то время во враждебных отношениях с Царьградом[68], вряд ли мог бы отправиться в Константинополь для поставления на киевский стол по собственной инициативе, а тем более прибыть после поставления на территорию Великого княжества Литовского. Очевидно, за кандидатурой Спиридона должны были стоять достаточно влиятельные люди в верхах церковного и светского общества православного населения этого государства, враждебные поискам сближения с Римом и стремившиеся обновить церковные связи между киевской митрополией и Царьградом. Некоторые указания на то, кто конкретно стоял за выдвижением этой кандидатуры, дает факт тверского происхождения Спиридона. В этой связи исследователи обратили внимание на запись в тверской летописи 2-й половины XV в. о том, что в 1471 г. великий князь тверской Михаил Борисович вступил в брак с Софией, дочерью недавно скончавшегося удельного киевского князя Семена Олельковича[69]. Представляется весьма вероятным, что именно семья Семена Олельковича (его вдова и дети) оказалась во главе группировки, занявшей враждебную позицию по

отношению к планам Мисаила и поддерживавшего этого «электа» на митрополию Казимира Ягеллончика[70]. Возможно, сознавая расхождение своих действий с планами великого князя, его противники и выдвинули кандидатом на митрополичий стол человека, не принадлежавшего к его подданным.

Поставленный на митрополию в сентябре 1475 г. Спиридон должен был прибыть на земли Великого княжества Литовского в первые месяцы 1476 г., т. е. именно тогда, когда в Вильно собрались сторонники унии с Римом для подготовки посольства к папе. Появление в этот момент поставленного в Константинополе православного митрополита наносило удар по этим планам, и для успеха посольства было необходимо его устранение. Неудивительно, что король, как записал клирик Успенского собора, «ят его и посади в заточение»[71]. Именно в заточении, по мнению митрополита Макария (Булгакова), Спиридон написал «Изложение о православной истинной нашей вере». митрополит Макарий (Булгаков) обратил внимание на употребленные Спиридоном в начальной части сочинения такие слова, как «сладки нам юзы и радостны изгнания, иже по преданию святых апостол правилом и по святых 7-ми собор вселенских умрети, нежели святых поприанию приблизится», означающие, что митрополит предпочитает скорее находиться в тюрьме «в изгнании», чем нарушить верность православию. Основную часть сочинения занимает «изложение» важнейших положений православного учения, как они запечатлелись в решениях поместных и вселенских Соборов; необходимость напомнить о них пастве митрополит мотивировал тем, что «пред нашими очима видим многа святыми правилы отвержена творять в православии нашего христианства»[72]. Эти особенности текста дали основание митрополиту Макарию (Булгакову) сделать вывод, что столь своеобразное послание пастве было написано Спиридоном во время заточения в Литве[73]. Другие исследователи с ним не согласились, полагая, что «Изложение...» было написано им уже в Московской Руси, в Ферапонтовом монастыре, где он оказался не позднее 1503 г., чтобы доказать свою приверженность православию[74]. Однако в сочинении, написанном с такой целью, приведенные выше слова о «сладости» уз и изгнания выглядели бы по меньшей мере бестактно. В настоящее время точка зрения митрополита Макария (Булгакова) может быть подкреплена новым веским аргументом: А. А. Турилов издал рукопись сочинения Спиридона «Слово на праздник Сошествия Святого Духа», в котором прямо указано, что оно написано в то время, когда митрополит Спиридон находился в заключении в Пуне[75]. Митрополит Макарий (Булгаков) также обратил внимание на то, что в «Изложении...» митрополит Спиридон выступает как полноправный глава Церкви, адресуя свои наставления не только пастве, но и епископам[76]. Очевидно, и в заключении он сохранял связи с паствой и ее внимание и поддержка давали ему силы для продолжения литературной деятельности.

К 1477–1478 гг. относятся упоминания источников еще об одном православном митрополите по имени Галактион. Согласно разысканиям С.

М. Кучиньского и О. Халецкого, нового митрополита следует отождествить с Григорием Халецким, одним из членов боярской семьи, связанной с двором слущких князей — потомков Семена Олельковича[77]. Поскольку управление митрополичьими владениями вплоть до 1480 г., как установил митрополит Макарий (Булгаков), находилось в руках Мисаила[78], очевидно, что речь идет о кандидате, выдвинутом враждебными по отношению к нему силами — теми, которые ранее оказывали поддержку Спиридону. Выдвижение нового кандидата на кафедру при жизни канонически правильно поставленного архиерея, не отказавшегося от кафедры, никак не вписывалось в рамки традиционной практики. Однако необычность такого поступка свидетельствует, как представляется, о сильном желании противников унии с Римом иметь находящегося на свободе законного руководителя своей церковной организации. Стоит также отметить, что Галактиона признали митрополитом монахи Киево-Печерского монастыря, очевидно не разделявшие позиции своего архимандрита, участвовавшего в подготовке посольства к папе Сиксту IV.

К концу 70-х гг. XV в. религиозная политика Казимира Ягеллончика зашла в тупик. Соглашения об унии между православной Церковью и Римом добиться не удалось, а попытка разорвать церковные связи с Константинополем натолкнулась на упорное сопротивление влиятельных кругов православного общества Великого княжества Литовского. К этому же времени относится назревание конфликта между Литвой и Великим княжеством Московским. Действие этого фактора вынуждало короля и его советников положить конец разгоревшемуся конфликту. В одном из последних разделов Анналов польского хрониста Яна Длугоша, в записи, сделанной незадолго до его смерти в 1479 г., зафиксированы слухи об обсуждении королем и литовскими панами возможных перспектив войны с великим князем московским Иваном III. Насколько стало известно хронисту, Казимир предостерегал советников от такой войны, выражая опасение, что «русское» население Великого княжества Литовского может перейти на сторону Москвы[79]. Очевидно, в правящих верхах Великого княжества Литовского опасения относительно возможной нелояльности православных подданных распространились столь широко, что об этом стало известно в Кракове. Один из способов обеспечения этой лояльности состоял в том, чтобы положить конец конфликтам, возникшим на почве религиозных разногласий, обновив традиционные связи киевской кафедры с Константинополем. По этому пути король Казимир и пошел. Поворот в его политике был, по-видимому, облегчен смертью Мисаила, занимавшего без посвящения митрополичью кафедру. По установившемуся обычаю, с согласия православного общества кандидатом на митрополичью кафедру был выдвинут полоцкий архиепископ Симеон и в Константинополь были отправлены послы с просьбой о выдаче ставленной грамоты. Поскольку ставленная грамота константинопольского патриарха Максима, еще в XVII в. хранившаяся в Киево-Печерском монастыре[80], датирована июнем 1481 г., то, очевидно, соответствующие решения были приняты в конце 1480 —

начале 1481 г. Возведение митрополита Симеона на кафедру состоялось, по-видимому, уже осенью 1481 г., так как в конце августа этого года кандидат находился еще в Полоцке и именовался «нареченным» митрополитом[81].

Православное духовенство признало власть нового митрополита. Не произошло и перехода обращавшейся к папе православной знати в католицизм. Известно, например, что вдова казненного в 1481 г. Михаила Олельковича, княгиня Анна, и ее сын Семен не только сохранили верность православию, но и подвергали разным «тяготам» костел Иоанна Крестителя в Слуцке[82]. Особенно показательно, что остались православными представители служилой знати, делавшие карьеру при дворе католического монарха. Так, известными покровителями православных в Великом княжестве Литовском в первые десятилетия XVI в. были сын Ивана Ходкевича, Александр, основатель и ктитор Супрасльского монастыря, и подскарбий дворный Иван Андреевич, сын Андрея, пана на Папорти, родного брата Александра Солтана[83]. Сохранили верность православию и инициаторы обращения в Рим братья Александр и Иван. Подскарбий Иван Александрович в 1481 г. дал вкладом на 30 коп. жита в православный Лаврашев монастырь, а в следующем году «повелением и желанием» Александра Солтана были переписаны православные служебные минеи[84]. В таком поведении знати проявилась ее привязанность к традиционным нормам церковной жизни, нашедшая достаточно точное выражение в послании папе.

О реакции католической стороны на эти события позволяет судить бреве Сикста IV от 31 августа 1481 г., адресованное генеральному викарию польской провинции бернардинов[85]. Этим документом папа не только предоставлял польским бернардинам все привилегии, какими обладали францисканцы в Боснии, но и давал им полномочия принимать в состав католической общины верующих «греков, русских, валахов, армян и всех схизматиков, еретиков и отступников», освобождать их от всех наложенных на них церковных наказаний и присваивать им церковный сан, в который они ранее были рукоположены. В документе уточнялось, что принимать «схизматиков» в католичество следует по форме, установленной папой Евгением IV на Флорентийском Соборе. Это означало, в частности, что от них не следовало требовать повторного крещения. Подобный документ не мог быть издан по просьбе католических епископов, не разделявших этих постановлений Собора. Очевидно, этот документ был составлен по инициативе властей Ордена бернардинов, обеспокоенных положением, сложившимся на территории Великого княжества Литовского после неудачи планов церковной унии, и искавших в новых условиях поддержки своей миссионерской деятельности у папской курии.

Таким образом, можно отметить, что серьезных изменений в отношениях между представителями двух конфессий по сравнению с тем, что имело место на рубеже 60–70-х гг. XV в., не произошло. Единственный след, сохранившийся от этих событий,— послание Сиксту IV, которое

переписывалось и распространялось в списках[86], а следовательно, продолжали циркулировать в общественном сознании отразившиеся в нем идеи.

[3]

Новую попытку реализовать церковную унию предприняли в конце 90-х гг. XV в. великий князь литовский Александр, сын Казимира IV, и киевский митрополит Иосиф (Болгаринovich). Интерес великого князя к проектам церковной унии исследователи традиционно связывали с его женитьбой в конце 1495 г. на дочери великого князя московского Ивана III Елене. При заключении брака великий князь литовский дал московскому монарху обязательство не принуждать жену к перемене веры. Обеспокоенный судьбой потомков от этого брака великий князь обратился к идее унии[87].

Династические соображения, однако, лишь отчасти объясняют роль великого князя в событиях, происходивших на рубеже XV–XVI вв. Значение имело и то, что, будучи воспитан таким ярким врагом «схизматиков», как Ян Длугош, князь с самого начала правления старался укрепить позиции католического духовенства в Великом княжестве Литовском. Особое внимание уделялось Ордену бернардинов. Так, уже в 1494 г. Александр отдал бернардинам территорию великокняжеского двора в Гродно для устройства на этом месте еще одного монастыря. В том же году великий князь сделал пожалования костелу Св. Троицы в Витебске[88]. Этот документ показывает некоторые характерные черты религиозной политики великого князя: он не только основывал новые костелы на землях, где католическая религия получила заметное распространение (как, например, в пограничном с Польшей Подляшье), но и стремился к распространению католицизма в восточных землях Великого княжества Литовского, где ранее католиков почти не было и костелы существовали для нужд иноземных купцов. Правда, на этих землях свобода действий великого князя ограничивалась областными «привилеями», гарантировавшими неприкосновенность традиционных прав православной церкви и невмешательство великого князя в религиозную жизнь земли, но Александр стремился преодолеть эти препятствия. Важным результатом его усилий в этом отношении стало, в частности, основание в 1498 г. бернардинского монастыря в Полоцке, осуществленное с согласия «всех» его «русских подданных, благородных и неблагородных, Полоцкой земли». В грамоте великого князя Александра, по которой новый монастырь получал для строительства участок земли, прилегающий к полоцкому замку, прямо выражались надежды, что бернардины сумеют привести живущих здесь «схизматиков» к соединению с римской церковью и спасению[89]. Эти особенности религиозной политики нового правителя Литвы не прошли мимо внимания современников. Великий князь московский Иван III, как известно, жаловался послам Александра, что его зять «новою силу учинил Руси, чего наперед того при отце его и предкех не бывало, колко велел

поставляти божниц римского закона в русских городех, в Полотцку и в ыных местех»[90].

В соответствии с общей направленностью религиозной политики великого князя продолжали соблюдаться и те ограничения для православных, которые были установлены предшествующим законодательством. Когда после заключения брака между Александром и дочерью Ивана III Еленой встал вопрос о строительстве православной церкви, куда великая княгиня могла бы ходить на службу, последовал ответ, что «то в правех записано, что церковей греческого закону болши не прибавливати»[91]. Наконец, именно в первые годы правления Александра была предпринята попытка перенести в Великое княжество Литовское некоторые дискриминационные меры в отношении православных, практиковавшиеся на территории Польского королевства. Так, в грамоте 1496 г. одному из костелов в великокняжеских владениях на Подляшье предписывалось, что налог на содержание храма должны внести все крестьяне, проживавшие в данном владении «как русские, так и католики» (*tam Rutheni quam catholici*)[92]. Таким образом, влияние династических соображений сказалось лишь в том, что планы укрепления католицизма в Великом княжестве Литовском приняли форму планов церковной унии.

Такому повороту великокняжеской политики, по-видимому, способствовало появление новых сторонников унии среди служилой литовской знати. Именно к этой группе принадлежал по происхождению и роду занятий человек, сыгравший видную роль в дальнейших событиях,— Иван Богданович Сапега. Он происходил из служилого рода, делавшего карьеру не на военной службе или в финансовом ведомстве, а в великокняжеской канцелярии. Его отец, королевский писарь, был зятем смоленского епископа Мисаила, от которого унаследовал часть его родовых владений, но в составлении послания к папе не участвовал. Иван Богданович начал работать в великокняжеской канцелярии в 1486 г.[93] В начале 90-х гг. он совершил путешествие в Рим, где после отречения от «еретических» взглядов был принят в лоно римской церкви. 13 мая 1491 г. папа Иннокентий VIII поручил новообращенного опеке польского короля Яна Ольбрахта[94]. Выражения, употребленные в письме папы, показывают, что процедура принятия Сапегу в лоно римской церкви была та же, что и в случае с Александром, т. е. не было речи о повторном крещении православного шляхтича. Аналогия с Солтаном нашла выражение также и в том, что после возвращения из Рима Сапега не покинул ряды православных, хотя и стал выступать как горячий сторонник церковной унии с Римом.

Повторяемость ситуаций говорит о действии постоянных факторов, побуждавших православную служилую знать Великого княжества Литовского агитировать в пользу церковной унии с Римом. По-видимому, следуя по такому пути, представители служилой знати надеялись достичь удовлетворявшего их соотношения между лояльностью к католическому монарху и привязанностью к традиционной для православного общества духовной жизни. Посещения Рима, во время которых литовские шляхтичи

могли убедиться в существовании расхождений между политикой курии и политикой местного католического епископата, способствовали оживлению надежд на то, что именно с помощью Рима удастся добиться желаемого решения.

Дополнительным внешним толчком для обращения к планам унии явилось, возможно, пребывание в Великом княжестве Литовском посольства от грузинского царя Константина, которое в 1496 г. вело в Риме переговоры о совместных действиях против турок и о переходе грузинской церкви под власть римского престола. Посол царя игумен Нил, который вез с собой из Рима буллу папы Евгения IV с изложением условий Флорентийской унии, на обратном пути останавливался у великого князя Александра в Новогрудке[95].

В происшедших затем событиях заметную роль сыграл смоленский епископ Иосиф (Болгаринович), которого после убийства татарами митрополита Макария великий князь Александр в мае 1498 г. возвел на кафедру[96]. После смерти Макария митрополичья кафедра более года оставалась незанятой, и это обстоятельство привело исследователей к выводу, что великий князь долго подыскивал кандидата, который бы взялся за осуществление планов унии, пока не нашел подходящего человека в лице смоленского владыки[97]. Это, однако, всего лишь логическое допущение. Сама биография нового главы русской церкви, насколько она известна, не дает оснований для предположения о его особой склонности к унии[98]. В 80-х гг. XV в. Иосиф (Болгаринович) был архимандритом Троицкого монастыря в Слуцке. Монастырь находился под патронатом княгини Анны, вдовы Михаила Олельковича. Именно ей как ктитору обители Иосиф, уходя с должности, передавал монастырское имущество. Об отрицательном отношении княгини к католикам говорилось выше; вряд ли настоятелем монастыря, которому она покровительствовала, мог стать человек, расположенный к римской церкви. Во время пребывания на должности Иосифу пришлось выполнить важную политическую миссию. После смерти в 1488 г. митрополита Симеона он повез в Константинополь «челобитную» православных князей о поставлении на митрополию Ионы Глезны. Поручение такой миссии Иосифу косвенно говорит о той роли, которую княгиня Анна играла в выборе нового кандидата на Киевскую кафедру. митрополит Макарий (Булгаков) обратил внимание на заключительные слова этой «челобитной»: князя просили патриарха об Ионе Глезне, как писали они, «ради теснящих нас в вере», «да не умедлит от руки твоей меч духовный отцу нашему оборонити нас». митрополит Макарий (Булгаков) усмотрел в этих словах жалобу на религиозные гонения, которым подвергались православные в Великом княжестве Литовском[99], эту жалобу должен был передать патриарху Иосиф. Вероятно, благодаря участию в этой миссии он стал известен королю Казимиру, который незадолго до смерти в 1492 г. сделал его смоленским епископом. Действия Иосифа как смоленского епископа также не дают свидетельств о его расположении к католикам. Не говорит об этом и первый шаг нового митрополита Иосифа — обращение к

константинопольскому патриарху Нифонту с просьбой о благословении. Этот шаг никак нельзя считать характерным для сторонника унии[100]. Такой сторонник унии, как Мисаил, не обратился с просьбой о поставлении в Константинополь и вступил в переговоры с Римом. Иосиф поступил иначе. Однако ко времени его возведения на кафедру вопрос о церковной унии с Римом уже был поднят. Важные сведения об этом содержатся в письме патриарха Нифонта епископу Иосифу.

Греческий текст письма, хранившийся в XVII в. в церкви Св. Троицы в Вильно, в настоящее время неизвестен и доступен для изучения лишь его латинский перевод[101]. Вопрос о подлинности этого документа в течение длительного времени является предметом дискуссии исследователей. Сомнение вызывает тот пассаж в письме, где патриарх объясняет падение Царьграда и тяжелое положение дел в Константинопольской Церкви отказом греков от унии, заключенной во Флоренции с латинянами. Такая оценка унии, отражавшая взгляды латинской стороны, вряд ли могла исходить от пастыря Восточной Церкви[102]. Особенно маловероятны подобные высказывания из уст патриарха Нифонта, который еще в молодости был упорным противником унии и поставил подпись под постановлениями Константинопольского Собора 1484 г., закрепившими окончательный отказ Константинопольской церкви от принятых во Флоренции решений[103]. Оценка унии в этом пассаже противоречит тем рекомендациям, которые давал патриарх митрополиту в заключительной части письма. Все это позволяет присоединиться к выводу, уже сформулированному, в частности, А. Циглером, что пассаж этот не что иное, как интерполяция, внесенная в текст подлинника сторонником унии из числа католиков.

Ряд вопросов вызывает и дата, поставленная в тексте латинского перевода письма: 5 апреля 1497 г., 11 индикта. Хотя все элементы даты согласуются между собой, послание не может относиться к этому времени, потому что в апреле 1497 г. Киевской кафедрой еще управлял митрополит Макарий. Поэтому уже в XIX в. митрополит Макарий (Булгаков) предложил считать временем написания послания 5 апреля 1498 г. (и соответственно не 11, а 1 индикта)[104]. Такая дата представляется единственно возможной, так как во 2-й половине 1498 г. Нифонта на патриаршем престоле в Константинополе сменил Иоаким II[105]. Поскольку письмо Нифонта было ответом на обращение к нему Иосифа, названного в письме митрополитом, то ясно (учитывая расстояние от Вильно до Константинополя), что Иосиф был возведен на митрополичью кафедру не позже конца 1497 г. и лишь соответствующие формальности утверждения его в должности великим князем Александром имели место 30 мая 1498 г.

Одну из причин задержки позволяет выяснить анализ вступительной части письма патриарха Нифонта, где дается краткий пересказ обращения к нему Иосифа. Митрополит информировал патриарха, что епископы римской церкви в Литве и на Руси притесняют православных и принуждают их к унии на условиях, принятых во Флоренции. Ссылка на епископов производит странное впечатление. Местный католический епископат, о чем

неоднократно говорилось выше, вовсе не был сторонником унии церквей на условиях, выработанных на Флорентийском Соборе. Ссылка на епископов носила, по-видимому, дипломатический характер: Иосиф не хотел прямо указывать на великого князя, который предложил ему митрополичий престол. Далее, однако, он фактически это сделал, сообщив, что церковь может лишиться привилегий и вольностей, которые были ей пожалованы польскими королями при условии ее присоединения к унии. Естественно, что подобный аргумент мог использовать не епископ, а лишь носитель светской верховной власти. Это свидетельство дает представление о тех доводах, с помощью которых Александр Ягеллончик стремился склонить православных иерархов принять унию. Очевидно, что среди них видное место заняло обещание великого князя подтвердить привилегии Владислава III 1443 г., предоставлявший православной церкви в Польском королевстве те же права и привилегии, которыми пользовалась католическая церковь, если православные примут Флорентийскую унию. В связи с создавшимся положением Иосиф просил патриарха оказать ему помощь и выслать «рекомендательные грамоты» в Литву. Из формулировок во вступительной части послания как бы следует, что Иосиф просил направить эти грамоты правителю, но из текста заключительного раздела, где Нифонт сообщал адресату о принятых им мерах, ясно, что речь шла о грамотах патриарха к православным князьям с просьбой заступиться за него перед правителем и опекать, как он писал, «нашу свободу». В устах бывшего архимандрита монастыря, ктиторм которого была княгиня Анна, такая просьба к патриарху была вполне естественной. Очевидно, что новый глава Церкви, вступая на кафедру, не был сторонником планов церковной унии и договаривался с константинопольским патриархом о противодействии этим планам.

Патриарх рекомендовал Иосифу осторожный способ действий: он не должен был от своего имени отклонять адресованные ему предложения, необходимо ссылаться на то, что он не может ничего предпринять, не зная мнения константинопольского патриарха. В других отношениях патриарх также советовал избегать прямой конфронтации с «латинянами» и иметь с ними «дружеское общение» по примеру практики, установленной во владениях Венецианской республики, где клирики обеих конфессий могли собираться для чтения общих молитв. Эти советы не могли стать полезны Иосифу, так как местный католический епископат не был склонен к «дружескому общению» со «схизматиками», а хотел лишь их быстрого и безусловного растворения в католическом мире.

Вероятно, ко времени официального возведения Иосифа на митрополичью кафедру в мае 1498 г. разногласия между ним и великим князем были улажены, но в любом случае бесспорно, что конкретные шаги для осуществления унии митрополит стал предпринимать лишь через год, в мае 1499 г. Весьма вероятным представляется, что этот год ушел на переговоры об условиях, на которых глава православной Церкви согласился присоединиться к унионистским планам великого князя Александра. Уже

митрополит Макарий (Булгаков) отметил вероятную связь между такими переговорами и подтверждением в марте 1499 г. по просьбе Иосифа «Свитка Ярославля»[106]. Как показали исследования, «Устав Ярослава», определявший традиционный объем церковной юрисдикции в светском обществе, был при составлении «Свитка» подвергнут переработке с учетом интересов западнорусской церкви на рубеже XV–XVI вв., в частности дополнен рядом статей, налагавших высокие денежные штрафы на светских вельмож, которые стали бы осуществлять суд по делам, относящимся к компетенции церкви, или вмешиваться в отношения между епископами и подчиненным им духовенством[107].

Предоставленные православной церкви новые права были, очевидно, одним из условий соглашения между великим князем и митрополитом. Другие условия можно попытаться реконструировать, обратившись к документам, отразившим предложения, сделанные позднее папе Александру VI. Среди этих предложений была просьба разрешить православным строить каменные церкви, а также пожелания, чтобы при заключении унии православные сохранили греческий обряд и чтобы их вступление в лоно римской церкви не сопровождалось повторным крещением[108]. Эти предложения говорят о том, что, как и в 70-х гг., для западнорусской православной иерархии уния означала сохранение под папским верховенством традиционного строя церковной жизни и отмену дискриминационных установлений по отношению к православным, имевшихся в местном церковном законодательстве. Эта позиция митрополита Иосифа была традиционной, новым было то, что эти предложения излагались устами великокняжеского посла и за ними, следовательно, стояли не только просьбы западнорусской церкви, но и авторитет великого князя. Еще более важно то, что великий князь своим примером побудил главу католического духовенства в Великом княжестве Литовском виленского епископа Войтеха Табора официально поддержать предложения митрополита. Появились серьезные основания рассчитывать на благосклонное отношение папской курии к инициативе западнорусской православной церкви.

О первых шагах, направленных на установление церковной унии в Великом княжестве Литовском, нам известно исключительно по официальным заявлениям московских дипломатов. Ссылками на религиозную политику Александра Ягеллончика московское правительство оправдывало свое решение начать войну с Великим княжеством Литовским, поэтому от этих заявлений нельзя ожидать всестороннего и объективного изложения событий. Своим доверительным, неофициальным характером отличается от них сохранившееся в составе посольской книги письмо подьячего Федьки Шестакова, доставленное в Москву 30 мая 1499 г. Находившийся при Елене Ивановне подьячий сообщал, что «у нас ся стала замятня велика межи латыни и межи нашего христианства». Конкретно это выразилось в том, что великий князь Александр «неволил государыню нашу, великую княгиню Олену, в латынскую проклятую веру». В том же письме

подьячий с чувством писал, что «в нашего владыку смоленского (т. е. «нареченного» митрополита Иосифа.— *Б. Ф.*) диавол ся вселил с Сопегою со отметником их, на православную веру»[109]. В чем проявилось «вселение дьявола» в митрополита Иосифа и в Ивана Сапегу выясняется не из письма, а из более поздних сообщений. Оказывается, именно Иосиф вместе с виленским епископом Войтехом Табором и монахами-бернардинами уговаривал Елену Ивановну перейти от «греческого закона к римскому закону»[110]. То, что действия, направленные на установление церковной унии, начались с переговоров с великой княгиней, определялось, несомненно, династическими интересами главного организатора всей акции — великого князя Александра. Признание великой княгиней верховной власти папы очень облегчило бы сторонникам унии их последующие шаги. Этого, однако, не произошло, великая княгиня не пошла навстречу уговорам, ссылаясь на волю своего отца.

При всей важности отмеченного факта, свидетельствовавшего о том, что митрополит уже сделал свой выбор, пока речь шла лишь о переговорах двух высших иерархов обеих конфессий Великого княжества Литовского с великой княгиней. На переговорах в августе 1499 г. с прибывшими в Москву литовскими послами великого князя обвиняли в том, что он жену свою «нудит к римскому закону». Но уже к декабрю 1499 г. в Москве стало известно, что Александр «ко князем и ко всем людем, которые держат греческой закон... посылал, чтобы приступили к римскому закону». В более поздних заявлениях русской стороны есть некоторые дополнительные подробности: от имени великого князя литовского к православному населению его государства обращались митрополит Иосиф и виленский епископ Войтех Табор, а среди общественных групп, к которым это обращение адресовалось, были «виленские местичи». Что такое обращение имело место, не отрицали и литовские послы, утверждавшие только, что Александр никого не заставляет «сильно» принять «римский закон»[111].

О насильственном принуждении к принятию католицизма не могло быть и речи, великий князь литовский не располагал столь значительной властью, чтобы заставить православную знать переменить веру. Смысл шагов, предпринятых в конце 1499 г., может быть раскрыт при сопоставлении с рассмотренными выше событиями 70-х гг. XV в. Тогда тексты посланий папе Сиксту IV вырабатывались на общих собраниях представителей духовенства и светской знати в столице государства Вильно. По-видимому, и в данном случае митрополит и Виленский епископ выступили от имени великого князя с предложением о созыве такого собрания для выработки обращения к папе.

Следует специально остановиться на разборе другого обвинения, выдвинутого московскими политиками на переговорах в апреле 1500 г., когда утверждалось, что в Великом княжестве Литовском «жены от мужей и дети от отцов с животы отнимаючи, сильно покщают в римский закон». В дальнейшем это обвинение не только настойчиво повторялось, но и обрастало новыми деталями. Так, утверждалось, что Александр «сильно» велел «отоксты в латыньство» православных боярынь из окружения великой

княгини Елены[112]. Очевидно, что подобные действия никак не могли предпринимать православные сторонники унии с Римом, которые, как отмечалось выше, как раз намеревались добиваться от папы отмены требования повторного крещения православных, согласившихся признать верховную власть папы. Вместе с тем нет оснований считать эти обвинения чистым вымыслом. Косвенным свидетельством в пользу их правильности может служить текст привилея Сигизмунда I Витебской земле. В заключительной части этого документа, повторявшего более ранний привилей Александра, там, где, как показали исследования, находились обычно дополнения к традиционному тексту, была помещена следующая статья: «Таке ж которие будет литвин або лях крещеньеи были у рускую веру, а хто с того роду и тепер живеть, того нам не рушати, права их хрестианьского не ломити ни в чом»[113].

Представляется, что и обвинения русской стороны, и свидетельство витебского привилея следует рассматривать как отклик на усиление деятельности католического епископата по обращению православного населения в католицизм. В среде местных и польских прелатов и епископов убеждение в том, что православное крещение не является действительным и что при приеме православных в состав католической общности их надо крестить повторно, оставалось господствующим и в 90-х гг. XV в. Как отметил в хронике Ордена бернардинов его историограф Ян Коморовский (разные версии его сочинения написаны в 20–30-х гг. XVI в.), когда в связи с браком Александра и Елены в среде католического духовенства начались споры о том, нужно ли повторное крещение «греков», то бернардины, настаивавшие на том, что такое крещение не нужно, остались в изоляции[114]. При этом Коморовский записал, что оппоненты бернардинов ссылались на папское брeve, якобы подтверждавшее правильность их позиции. Анализовавший материалы этого спора А. Амманн пришел к обоснованному выводу, что имелась в виду грамота папы Николая V 1452 г.[115] В этом документе, правда, не содержалось четко сформулированного требования повторного крещения «схизматиков», но документ был выдержан в остром и неприязненном по отношению к ним тоне: браки между «схизматиками» и католиками объявлялись в нем незаконными и могли сохраниться лишь в случае обращения супруга-«схизматика» в католичество.

Очевидно, в конце XV в. предпринимались попытки по внедрению предписаний Николая V в жизнь, и сообщения о разрывах «смешанных» браков, доходившие до Москвы, обрастали слухами о повторном крещении православных. По-видимому, тогда же, судя по свидетельству витебского привилея, с появлением костелов в восточных районах Белоруссии была предпринята попытка возвращения в лоно католической Церкви живущих здесь и ранее принявших православие поляков и литовцев. Эти действия католического клира, несомненно связанные с тем общим направлением религиозной политики Александра, которое было охарактеризовано выше, не имели никакого отношения к планам церковной унии и могли лишь осложнить их осуществление.

События, последовавшие за обращением митрополита Иосифа и епископа Войтеха к «русским людям» в Великом княжестве Литовском, широко известны и неоднократно описывались в научной литературе. В апреле 1500 г. ряд православных князей — вассалов Александра, владевших землями в восточных районах Великого княжества Литовского, ссылаясь на то, что их принуждают к перемене веры, разорвали с ним вассальные отношения и перешли на сторону великого князя московского Ивана III. К концу лета 1500 г. обширные территории будущей Левобережной Украины вошли в состав Русского государства. В начавшихся военных действиях войско Великого княжества Литовского 14 июля 1500 г. понесло тяжелое поражение на реке Ведроше на Смоленщине.

В разгар этих событий в Вильно прибыл посол константинопольского патриарха Иоакима I, преемника Нифонта, с патриаршей ставленной грамотой для Иосифа, и 10 мая 1500 г. состоялся обряд возведения Иосифа (Болгариновича) на митрополичью кафедру при участии Полоцкого архиепископа Луки и епископов Кирилла луцкого и Вассиана туровского[116]. Это событие вызывает ряд вопросов. Прежде всего неясно, почему патриархия так долго тянула с утверждением Иосифа в сане, хотя тот обратился с просьбой о поставлении еще к Нифонту, покинувшему патриарший престол летом 1498 г., и удовлетворила эту просьбу именно тогда, когда Иосиф стал открытым приверженцем перехода под власть папы. Сохранившийся текст ставленной грамоты патриарха Иоакима I не разъясняет причины действий патриарха. Дата грамоты — 7008 г. (1499/1500) лишь подтверждает предположение о длительной задержке с удовлетворением просьбы Иосифа, но содержание документа не дает ответа, так как, по заключению издателя, носит стандартный для документов такого рода характер[117]. Остается неясным, почему Иосиф, уже готовый признать верховенство папы, согласился принять посвящение от константинопольского патриарха. Ведь, находясь в это время в тесном общении с виленским епископом, он мог предположить, что законность такого поставления не будет признана в Риме. Наконец, последнее. Патриарх Иоаким, выдавая ставленную грамоту, мог ничего не знать о выступлениях Иосифа в пользу церковной унии, но об этом не могли не знать епископы — участники обряда его интронизации. Это как будто бы позволяет охарактеризовать их как сторонников унии, но в этом случае непонятно, почему впоследствии митрополит Иосиф обратился к папе лишь от своего имени, но не от имени собрания епископов или церковного Собора. На эти вопросы в настоящее время дать ответ не представляется возможным.

[4]

Следующим источником, содержащим информацию о действиях сторонников унии в Великом княжестве Литовском, является послание митрополита Иосифа папе Александру VI от 20 августа 1500 г.[118] Текст этот, гораздо более краткий, чем послание папе Сиксту IV, был построен по

сходной схеме. Большую вступительную часть заняли пространные похвалы величию папской власти, заимствованные, как отметил еще митрополит Макарий (Булгаков), из послания Сиксту IV[119]. Во второй, краткой и более деловой части митрополит Иосиф, провозглашая папу «пастырем всех верных и главой вселенской церкви и всех святых отцов и патриархов», просил его о благословении и покровительстве. В доказательство истинности своих намерений митрополит излагал далее свое исповедание веры, подчеркивая (выражениями, заимствованными из послания Сиксту IV) приверженность решениям не только семи Вселенских Соборов, но и восьмого Флорентийского и свою веру в то, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына единым дуновением. Никаких конкретных вопросов в этом послании митрополит не затрагивал, ограничившись указанием, что все просьбы изложит его духовный сын и родственник Иван Сапега.

Пересказ этих просьб содержится в письмах папы Александра VI виленскому епископу Войтеху Табору и великому князю литовскому Александру[120]. Иосиф просил папу признать его полноправным «самостоятельным предстоятелем (архиепископом и примасом)» верующих греческого обряда во владениях великого князя Александра и дать ему право отпускать грехи и грекам, и латинянам, а православным, признавшим власть папы, разрешить строить каменные церкви и сохранить свои обряды, чтобы их переход под власть папы не сопровождался повторным крещением.

Заслуживают внимания некоторые терминологические особенности документа. При обращении к папе неоднократно употребляются формулы множественного числа (так, в заключительной части послания говорится о вере тех, «кто живут в северных краях, в русских областях по обряду греческой церкви»), что объясняется влиянием образца — послания папе Сиксту IV, где эти формулы были вполне на месте. Гораздо более важно употребление выражений от первого лица в ряде ключевых мест документа (как, например, «верую и исповедую, что ты являешься пастырем всех верных») и указание в заключительной части на поручения, данные «нашему родственнику» Ивану Сапеге. Все это позволяет рассматривать этот документ как личное послание митрополита, тем более что в нем нет ссылок на решения каких-либо церковных или смешанных церковно-светских собраний. Не было сделано таких ссылок, судя по всему, и во время устных переговоров. Из писем папы Александра VI также видно, что и в курии послание было воспринято как выражение личной преданности митрополита, который обещал, согласно выражению, употребленному папой, в будущем привести к покорности римской Церкви, «насколько хватит сил, и других из названных народов»[121]. Итак, в сложной ситуации, возникшей после отъезда вассальных князей и начала войны с Россией, сторонникам унии не удалось собрать ни съезда, ни синода, чтобы принять решение об обращении к папе[122].

Поэтому пришлось ограничиться личным обращением митрополита. По-видимому, расчет был на то, что в случае положительной реакции в Риме на

сделанное предложение можно будет снова поднять вопрос об унии перед православным населением Великого княжества Литовского.

Эта инициатива была поддержана официальными письмами великого князя и виленского епископа папе Александру VI, в которых содержались просьбы принять митрополита под его покровительство[123]. Эти письма, как и послание митрополита, должны были вручить папе великокняжеские послы. Одним из них был уже упоминавшийся Иван Сапега, другим — Эразм Чиолек, секретарь великого князя и одновременно глава виленского капитула[124].

Послы отправились в путь не вместе и в разное время. Иван Сапега, которому в первую очередь были поручены переговоры об унии, в декабре 1500 г. еще находился при дворе Александра. Эразм Чиолек отправился в путь в июле, но время с августа 1500 по январь 1501 г. провел в Кракове, где встречался с польским королем Яном Ольбрахтом, и двинулся дальше, вероятно, лишь когда узнал об отправлении в путь Ивана Сапеги. 31 марта 1501 г. послы были приняты папой, а 13 апреля они, по-видимому, обсуждали с папскими советниками предложения митрополита Иосифа[125].

Принятые папой решения были изложены в двух письмах — виленскому епископу от 26 апреля и великому князю от 7 мая[126]. Прежде всего папа определенно заявил, что не может утвердить Иосифа в сане митрополита, так как не признает действительным поставление Иоакима I, потому что подлинным носителем патриаршего сана является не сидевший в Константинополе ставленник султана, а титулярный латинский патриарх Константинопольский Иоанн, епископ портуэнский. Поэтому Иосиф должен отказаться от сана и просить о повторном поставлении папой или латинским патриархом. Кроме того, отмечалось в послании папы виленскому епископу, в распоряжение курии поступили сведения, что «русские» не разделяют догматических определений Флорентийского Собора, совершают церковные обряды не так, как учит римская церковь, отрицают папский примат и вообще враждебно относятся к католикам. В связи с этим виленскому епископу поручалось провести соответствующее расследование, при этом он должен был руководствоваться решениями Флорентийского Собора, копия которых и была ему выслана. Рассмотрение всех просьб, исходивших от митрополита Иосифа, откладывалось до получения результатов такого расследования. Папа даже не нашел нужным ответить на письмо Иосифа.

Сформулированная в послании Виленскому епископу общая позиция римской курии, поставившей под сомнение «священство» представителей православного духовенства, ярко проявилась в мае 1501 г. в эпизоде, связанном со священником Григорием, прибывшим в Рим в свите Ивана Сапеги. Когда этот священник выразил желание соединиться с римской Церковью и выяснилось, что он посвящен в сан владимирским епископом Вассианом, папа после соответствующих испытаний, показавших пригодность Григория к священническому служению, приказал латинскому епископу заново посвятить его в сан[127].

Позиция, занятая римской курией, означала тяжелый удар по планам сторонников унии в Великом княжестве Литовском. По справедливой оценке А. Амманна, выдвинутые условия ставили «в невозможное положение»[128] митрополита Иосифа и в трудное положение его патрона, великого князя Александра. В течение длительного времени он убеждал православных иерархов, а затем и все православное общество обратиться в Рим, обещая, что, признав верховенство папы, православная церковь в Великом княжестве Литовском добьется равноправного положения с католической, но в результате «священство» всего православного клира было поставлено под сомнение и вместо получения прав и свобод православная церковь оказалась перед перспективой унижительного расследования и ревизии традиционных форм ее жизни со стороны местного католического епископата.

Не подлежит сомнению, что в окружении папы Александра VI плохо представляли сложное положение в Восточной Европе[129] и обращение митрополита Иосифа восприняли как своего рода капитуляцию православной церкви, которой, казалось, можно было бы диктовать любые условия. Обращают на себя внимание и сомнения папы в том, признают ли «русские» папский примат, решения Флорентийского Собора, учение о «filioque». Между тем послание Иосифа не давало оснований для таких сомнений: папа недвусмысленно провозглашался «наместником Христа, сидящим на троне князя апостолов Петра» и декларировалась верность русской Церкви и решениям Флорентийского Собора, и католическому учению об исхождении Святого Духа. Разгадку дает текст писем папы Александра VI, в которых говорится, что основанием для сомнений послужила информация, полученная от неких не названных им людей. По-видимому, речь должна идти о людях, чьи сообщения о положении в Восточной Европе могли быть авторитетными для папской курии. Специально занимавшийся этим вопросом Б. Бучиньский пришел к выводу, что от местного католического клира такие сведения исходить не могли[130]. В качестве довода он сослался на наличие несоответствий между теми обвинениями против «русских», которые, судя по тексту письма Александра VI, были ему переданы, и перечнем обвинений по тому же адресу в трактате Яна Сакрана 1501 г. «О заблуждениях русских», где отражались взгляды, характерные для духовенства польской церковной провинции. Так, в письме Александра VI говорится, что «русские» дают причастие под обоими видами детям, а Сакран об этом не упоминает.

Сопоставление текста папского письма со второй частью трактата Сакрана, где помещен перечень 40 «заблуждений русских»[131], привело украинского теолога из Рима И. Мончака к другому выводу[132]. Большая часть полученных папой сведений находит точные соответствия в сочинении Сакрана, идет ли речь об отрицании папского примата, о католическом учении об исхождении Святого Духа, об отрицательном отношении к католикам[133] или об отклонении от традиционного ритуала[134]. Тем самым предположение, что обвинения исходили от местного католического духовенства, приобретает серьезное обоснование. Более того, наблюдения С.

Кутшебы и Я. Фиялека позволяют с достаточной степенью правдоподобия указать и то лицо, которое передало папе соответствующие инструкции. Выше неоднократно разбиралась памятная запись о путешествии православного литовского шляхтича Александра Солтана в Рим и последовавших за этим событиях. Запись эта была проникнута острой неприязнью по отношению к человеку, укрепившему «схизматиков» в их заблуждении относительно ненужности повторного крещения. Текст этот был использован исследователями церковной унии для характеристики межконфессиональных отношений в Восточной Европе в 70-х гг. XV в.[135], но лишь С. Кутшеба и Я. Фиялек выяснили происхождение текста. Запись была сделана Э. Чиолеком в сборнике копий документов, изготовленном им в связи с его поездкой в Рим и пополнявшемся материалами по мере развития переговоров[136]. Очевидно, что употребленные в записи формулировки отражают отношение Э. Чиолека к сторонникам церковной унии в православном обществе и характеризуют его как приверженца традиционной позиции польского епископата, а следовательно, противника церковных планов великого князя Александра. По-видимому, получив сведения от великокняжеского посла, которому было поручено хлопотать в Риме об удовлетворении просьб православного митрополита, папа ограничился столь неопределенной ссылкой на своих информаторов. Во всяком случае действия католического клира Великого княжества Литовского сыграли в провале планов унии не последнюю роль.

Если первоначально речь шла о закулисных действиях, сочетавшихся с официальным формальным одобрением предпринятых в Риме шагов, то, когда к концу весны 1501 г. позиция римской курии определилась, высшие иерархи католического духовенства Великого княжества Литовского предприняли открытую атаку на церковную политику великого князя. Свидетельством этому стало издание в 1501 г. трактата Яна Сакрана «О заблуждениях русских». Работа над этим сочинением была завершена автором в мае—июне 1501 г.[137] Ян Сакран из Освенцима был видной фигурой в общественной и культурной жизни польского общества на рубеже XV–XVI вв.[138] Он пользовался немалым авторитетом как профессор и доктор теологии Краковского университета. И епископ Войтех Табор, и Эразм Чиолек были его учениками[139]. Положение Яна Сакрана в общественной жизни определялось тем, что он был главой «королевской капеллы» и духовником польского короля Яна Ольбрахта. В начале 1501 г. он прибыл в Вильно как посланник польского короля к брату, но возможно, что эта поездка отражала реакцию польских прелатов и теологов на рассказы Э. Чиолека о планах церковной унии и желание познакомиться с расстановкой сил на месте.

Предпринятые Б. Бучиньским, А. Амманном, а затем и И. Мончаком[140] исследования трактата Сакрана позволяют охарактеризовать обстоятельства, которые послужили толчком к его созданию, и положенную в его основу систему взглядов. Эти обстоятельства определены во введении к сочинению, которое было написано после его приезда в Вильно в ответ на

обращение к нему виленского епископа Войтеха Табора найти в канонических писаниях и в творениях богословов сведения о заблуждениях и ошибках приверженцев «русского обряда»[141]. Это задание было, несомненно, дано Яну Сакрану после того, как виленский епископ должен был начать порученное ему папой расследование[142]. Сакран должен был дать епископу необходимый материал для ответа Александру VI. Употребленные им уже в преамбуле выражения не оставляют сомнений в том, как епископ и его окружение намеревались выполнить это поручение.

Трактат состоит из трех частей. В первой его части помещен перечень «заблуждений» русских из 40 пунктов, о котором уже упоминалось выше. В этот перечень автор включил и важнейшие догматические особенности католического вероучения, которых не принимают православные (папский примат, учение о чистилище, «*filioque*»), и сведения о характерных для католического мира обрядах, которых не знают православные, и особенности ритуала, отличающие православных при исполнении общих для двух конфессий обрядов и таинств, и разного рода предрассудки и неверные убеждения[143]. Очевидно, по мысли автора, соединение Церквей должно было бы сопровождаться устранением этих заблуждений, т. е. очень существенными изменениями многих сторон традиционной церковной жизни православного общества путем их сближения с характерными для католического мира порядками.

Во второй части трактата Ян Сакран рассматривал вопрос, оказавшийся после решения римской курии в центре внимания, обладает ли законной силой православное «священство». Как и советники папы Александра VI, Сакран давал отрицательный ответ. В качестве источника благодати для русских священников выступает константинопольский патриарший престол, но на нем сидит некий еврей, получивший право ставить епископов у султана за деньги, поэтому он не может наделить священнослужителей «необходимым священством», а обряды, исполняемые такими священнослужителями, не имеют законной силы. Именно в таком контексте Сакран ссылаясь на решение курии относительно священника Григория. Не обладающие истинным «священством» представители православного клира не могут совершать никаких таинств, следовательно, необходимым условием соединения Церквей является их повторное посвящение[144]. К вопросу о действенности таинств, совершаемых православными священниками, Сакран обратился в третьей части трактата, подойдя к нему с другой стороны. Он доказывал, что таинства крещения и причащения в православной Церкви не обладают действенностью, так как крещение совершается не по формуле, принятой в католическом мире, а в качестве причастия используется квасной хлеб. Церковь соглашалась лишь «временно» (*ad tempus*) терпеть такую практику[145].

Как мы видим, Сакран в развернутой форме четко изложил понимание местным католическим духовенством воссоединения Церквей как полного растворения православных в традиционных для католического мира порядках. Вместе с тем, хотя Сакран и восхвалял великого князя за его

старания привести «схизматиков» в лоно католической церкви, по существу его трактат был не чем иным, как жесткой критикой тех планов церковной унии, которые были предложены римскому престолу по инициативе и при поддержке этого правителя. То, что виленский епископ заказал Сакрану такое сочинение, а затем позаботился о его издании, говорит о том, что верхушка католического духовенства в Великом княжестве Литовском в сложившейся ситуации сочла для себя возможным открыто противопоставить себя церковной политике своего государя.

Выше отмечалось, что позиция местного епископата никогда полностью не совпадала с позицией римского престола. Хотя папа Александр VI, подобно Сакрану, поставил под сомнение истинность православного священства, он не собирался требовать от православной стороны полного отказа от ее обрядовых и других особенностей. В письме великому князю Александру Александр VI прямо писал, что, если «русское» православное духовенство примет все важнейшие догматы, характерные для католического вероучения (примат папы, «*filioque*», учение о чистилище), то ему будет разрешено иметь жен и совершать евхаристию на квасном хлебе. О существовании различий между позицией папства и позицией местной католической церкви знали и те, кто стояли за Сакраном. Не случайно этот краковский теолог утверждал в трактате, что папа не имеет власти, чтобы одобрить особый обряд русских и священство их клириков, так как таинства установлены Богом[146]. Этот беспрецедентный в своем роде выпад показывает, с какой решительностью высшие иерархи католического духовенства в Великом княжестве Литовском намерены были отстаивать свои позиции.

Однако не весь католический клир в этой стране разделял взгляды Яна Сакрана. Я. Фиялек обратил внимание на то, что во введении к трактату Сакран сделал резкие выпады в адрес тех не названных им лиц, которые, пользуясь освобождением от епископской власти, в городе Войтеха Табора Вильно осмелились заявлять об истинности и законности обрядов и таинств православных. Подобными привилегиями пользовались монахи нищенствующих Орденов, подчиненные непосредственно Риму, поэтому Фиялек с полным основанием заключил, что эти выпады были адресованы бернардинам[147].

В свете этих высказываний ясно, что бернардины представляли собой ту часть католического клира, которая была готова поддерживать планы церковной унии даже тогда, когда стало известно о неблагоприятном и сдержанном отношении к ним папской курии.

По-видимому, благодаря каким-то действиям, предпринятым бернардинами в ответ на выпады в их адрес, появилось письмо папы Александра VI от 11 сентября 1501 г.— последний документ римской курии, касавшийся межконфессиональных отношений в Великом княжестве Литовском в интересующий нас период. В его вводной части речь шла о том, что к папе поступили сведения, что в Великом княжестве Литовском есть люди, живущие «по греческому обряду», которые желают покончить «с

заблуждениями и соединиться с римской Церковью», но от них требуют повторного крещения, от чего те отказываются. В связи с этим папа, напомнив о соответствующих решениях Флорентийского Собора, предписал виленскому епископу принимать таких людей в лоно Церкви после публичного отречения от заблуждений, не требуя от них повторного крещения[148]. Замечания по поводу этого документа в хронике Ордена бернардинов, написанной Яном Коморовским, показывают, что бернардины оценивали появление этого документа как свой успех и опровержение выдвигавшихся против них обвинений[149]. Вместе с тем очевидно, что в Риме бернардины добились только сохранения тех благоприятных условий для деятельности по обращению православных в католицизм, которые были созданы для них папским престолом в предшествующее время. К проекту унии западнорусской Церкви с Римом этот документ никакого отношения не имел и не мог повлиять на ее судьбу. Запоздалое признание истинности одного из православных таинств не могло удовлетворить православных и не повлияло на официальную позицию польской Церкви, которая вплоть до решений Тридентского Собора продолжала настаивать на повторном крещении «схизматиков».

К сожалению, у нас почти нет данных, чтобы судить о том, какова была реакция православной стороны на принятые в Риме решения. Некоторые косвенные, но важные свидетельства позволяют рассмотреть с этой точки зрения уже упоминавшееся выше введение к трактату Сакрана. Следует отметить, что, обращаясь к епископу Войтеху, Ян Сакран характеризует его как агнца среди волков, так как он окружен «беснующейся толпой русских» — врагов римской Церкви. Еще более важно свидетельство Сакрана о действиях бернардинов. Краковский профессор осуждал их за то, что свои утверждения об истинности «русского» обряда и таинств они излагали не только перед католиками, но и перед православными, «оправдывая таким образом закоренелое упорство их в заблуждении и... их отвращение к обряду святой римской церкви»[150]. Очевидно, что такие публичные выступления бернардинов имели место тогда, когда после принятых в Риме решений истинность православных таинств была поставлена под сомнение не только местным католическим епископатом, но и курией. В «русских», перед которыми они выступали, есть все основания видеть православных сторонников унии, которые и ранее были в контакте с бернардинами. Из высказываний Сакрана следует, что они не проявили желания расстаться со своими традиционными обычаями.

Анализ имеющихся сведений о подготовке к переговорам с папским престолом показал, что, несмотря на затраченные усилия, идея унии не получила единодушной поддержки в православном обществе. К участию в переговорах удалось в итоге склонить (и то после длительных переговоров) лишь какую-то группу духовных лиц во главе с митрополитом Иосифом. Теперь и эти люди отказывались от соглашения с католической Церковью, найдя предложенные условия неприемлемыми. Церковная политика великого князя Александра натолкнулась на сопротивление (вызванное

противоположными мотивами) и местного католического клира, и православного общества и не получила надлежащей поддержки в Риме. В такой ситуации не оставалось другого выбора, как вернуться к традиционному положению.

Поворот в политике великого князя был облегчен смертью митрополита Иосифа. По свидетельству московского летописца, он был возведен на митрополичью кафедру уже больным («на него же Бог посла недуг розслабу»), «едино лето пребысть в том сани» и умер[151]. Зная дату его поставления — 10 мая 1500 г., нетрудно установить, что митрополит скончался в середине 1501 г. Важную информацию о том, как был решен вопрос с избранием его преемника, содержит лишь недавно найденный источник — послание константинопольского патриарха Пахомия «епископом руским... в Великом княжестве Литовском»[152]. Из этого послания следует, что после смерти Иосифа «князи и панове нашего греческого закона» в соответствии с традиционной практикой предложили великому князю возвести на митрополичью кафедру владимирского епископа Иону. Предшественник Ионы епископ Вассиан скончался в 1497 г., вскоре после убийства татарами митрополита Макария[153], тогда Иону есть все основания считать ставленником Иосифа и относить к кругу его сторонников. Важно, однако, что после утверждения предложенного кандидата великим князем он, как следует из послания Пахомия, обратился с просьбой о своем поставлении в Константинополь и просьба эта была поддержана особым посланием великого князя патриарху.

Отрицательное отношение папского двора к практике поставления в Константинополе после писем Александра VI к виленскому епископу и великому князю не могло быть тайной ни для православной иерархии, ни для великокняжеского двора, поэтому обращение в Константинополь воспринимается и правительством Великого княжества Литовского, и сторонниками митрополита Иосифа среди православного населения этого государства как отказ от планов церковной унии. Послание епископам, отправленное в Литву одновременно с выдачей ставленной грамоты, было делом необычным, но причины составления такого документа становятся понятными из его текста. Обращаясь к епископам, патриарх писал: «Утверждайте паствину свою, детей духовных, да пребудут незыблемо в православной вере христианской, да отдаляются от латынских челоуков и от веры преступления их закону, да не до конца погибнет душа их». Очевидно, от внимания Константинополя не укрылись колебания религиозной ориентации Киевской митрополии и здесь нашли нужным на них реагировать.

Послание Пахомия датировано июнем 1503 г. К этому времени послы из Великого княжества Литовского уже доехали до Константинополя и добились удовлетворения их просьбы. Учитывая расстояние между Вильно и Константинополем, которое им следовало преодолеть, отправку послов надо, вероятно, отнести к началу 1503 г. Сопоставление дат показывает, что великий князь далеко не сразу после смерти Иосифа решил на обновление

отношений с Константинополем, но вынужден был сделать это из-за сложившихся обстоятельств[154].

Когда посланцы отправлялись в Константинополь с грамотой Александра Ягеллончика, великий князь литовский предпринял последнюю попытку спасти идею церковной унии во время начавшихся в марте 1503 г. мирных переговоров с великим князем московским Иваном III. Александр Ягеллончик занимал не только литовский, но и польский трон, поэтому в переговорах приняло участие литовское и польское посольства, последнее во главе с Петром Мышковским, воеводой ленчицким. Во время переговоров именно он (когда речь зашла об обязательстве великого князя литовского не побуждать жену к перемене веры) выступил с заявлением, что Александр не принуждал ее к перемене веры, хотя к нему прибыл посол от папы, предлагая, «чтобы своей королеве велел быти в послушенстве папе». Посол пояснил, что папа не добивается того, чтобы Елена Ивановна «свой греческий закон оставила», а хочет лишь того, «чтоб ему послушенство сотворила, в соединении была подле осмаго Флоринцийскаго Собора»[155].

Характер предложений, якобы исходивших от папы, был более подробно раскрыт в поданном затем письме, где говорилось, что «королеве ее милости креститься не надобе, и закон и обычаи свои греческаго закону держати ее милости по старому, к церквам своим греческим ходити... толко абы ее милость отцу папе послушенство вчинила». Далее указывалось, что и всем православным, кто захотел бы подчиниться верховной власти папы, «тогда крещения не надобе, а закон свой греческий имають держати по уставу своею восточной церкви». В случае если бы великий князь московский Иван III захотел вступить в переговоры с папой по этому вопросу, великий князь и король Александр Ягеллончик готов был помочь доставить его посла в Рим[156].

Знакомство с этими текстами позволяет констатировать, что в них отразилось следующее представление об унии: подчинившись папскому верховенству, православная Церковь по существу будет и дальше жить прежней жизнью, сохранив все свои порядки. Хотя в приведенных текстах такое соединение церквей характеризуется как цель политики римского престола, очевидно, что сказанное здесь существенно расходится с решениями Флорентийского Собора, предусматривавшими устранение догматических разногласий, и тем более с позицией папы Александра VI. Такое представление о соединении церквей, напротив, было очень характерно для сторонников унии в православном обществе Великого княжества Литовского, что видно, в частности, из послания папе Сиксту IV.

Сношения великого князя Александра с папской курией по поводу Елены Ивановны действительно имели место, но носили совсем иной характер. Узнав о православном вероисповедании жены великого князя от великокняжеских послов, папа Александр VI 8 июня 1501 г. обратился по этому поводу со специальными письмами к великому князю и виленскому епископу[157]. Папа настаивал на том, чтобы великий князь, невзирая на данные им ранее обязательства, побуждал жену отречься от заблуждений и

перейти в лоно римской Церкви. Если она не согласится, виленский епископ получил полномочия принудить ее к этому «мерами церковного исправления и другими законными средствами», если же она станет упорствовать, то он имел право разлучить ее с мужем и удалить из его дома. Позднее, узнав об избрании Александра на польский трон, папа направил в ноябре 1501 г. главе польской Церкви и брату Александра кардиналу Фридриху[158] письмо аналогичного содержания. На этом контакты папы с польско-литовским правителем, не решавшимся следовать его предписаниям, прервались. Лишь после смены пап на римском престоле Александр Ягеллончик обратился к новому папе Юлию II с просьбой разрешить ему жить с женой-«схизматичкой» хотя бы до тех пор, пока жив ее отец, великий князь московский Иван III[159]. Никаких свидетельств о переговорах с курией по этому вопросу в конце понтификата Александра VI (ни тем более после) ни А. Тейнеру в прошлом веке, ни современным исследователям, искавшим в Ватиканском архиве материалы о сношениях Римского престола со странами Восточной Европы, обнаружить не удалось. Неизвестны подобные факты и польским ученым.

Очевидно, что сообщение о приезде к Александру Ягеллончику папского посла было вымыслом, использованным для того, чтобы привлечь внимание Ивана III к проекту соединения Церквей, выработанному на территории Великого княжества Литовского. В чем был смысл этого дипломатического хода, можно выяснить, обратившись к особенностям международной ситуации, сложившейся ко времени начала русско-литовских мирных переговоров. В первые годы XVI в. в центре внимания римской курии стоял вопрос о создании антиосманской коалиции. Государства христианской Европы должны были прекратить столкновения между собой и объединиться против общего врага. Поэтому, направляя в ноябре 1500 г. своего легата кардинала Петра, архиепископа Реджжио, в Польшу и Венгрию, папа Александр VI предписывал ему добиваться от этих правителей, чтобы ради участия в войне с султаном они заключили длительный мир с другими соседями, «также и со схизматиками»[160]. Позднее папскую курию все более стала привлекать перспектива участия в такой коалиции могущественного правителя на Востоке, женатого на отпрыске византийской императорской династии и сумевшего подчинить своему влиянию соседние татарские ханства. Когда в декабре 1502 г. Москву посетил посол венгерского короля Сигизмунд Сантай, пытавшийся выступить в роли посредника между Иваном III и Александром, он привез великому князю московскому грамоты от папы Александра VI и архиепископа Реджжио с просьбой присоединиться к союзу христианских государств для отвоевания у турок «Константинопольского царства»[161]. От имени римского первосвященника Ивана III заверяли в том, что «всегда отец папа о вашем благоверии в сердце своем держит со всем собором римским, велика имеа тебе заступника и защитника христианом, а разорителя поганом»[162].

В таких условиях Александр Ягеллончик и его советники могли рассчитывать на то, что, если предложение о соединении Церквей будет

исходить из Москвы, папа может согласиться на условия унии, приемлемые для православного общества. Этот дипломатический ход, странный и рискованный, показывает, что никаких «нормальных» путей для осуществления унии Церквей в окружении великого князя литовского уже не видели и возлагали надежды лишь на какие-то чрезвычайные перемены во внешнем мире, как, например, изменение традиционной конфессиональной ориентации Русского государства. Иван III, однако, не проявил никакого интереса к переговорам с папой, и предпринятый дипломатический ход не имел реальных последствий. Вопрос унии Церквей, по-видимому, еще какое-то время занимал окружение Александра Ягеллончика. В 1504 г. он подтвердил будинский привилей Владислава III, словно желая показать православному обществу, какие выгоды может принести для него уния Церквей, но широкого общественного резонанса этот шаг не вызвал.

В отличие от последних десятилетий XV в. в православном обществе первых десятилетий XVI в. вопрос о соединении Церквей перестал оживленно обсуждаться. Если в XV в. выдвижение таких проектов питалось представлениями о различных позициях польского епископата и римского престола, то, по-видимому, опыт общения с курией в правление митрополита Иосифа исцелил представителей высших кругов православного общества от этих иллюзий. К тому же общий импульс, побуждавший к выдвижению таких проектов, в 1-й половине XVI в. должен был заметно ослабнуть. Новый монарх, Сигизмунд I Старый, вел по отношению к православной Церкви очень осторожную, продуманную политику, избегая не только гонений, но и принимая меры для укрепления организационных структур православной церкви и ее правового статуса. Здесь сказывалось и нежелание испытывать лояльность православных подданных в условиях постоянно обостренных отношений с Москвой, и рост политического влияния православной знати Великого княжества Литовского (примером может служить деятельность князя Константина Острожского в первые десятилетия XVI в.). У православного общества появились возможности сохранить традиционные основы своей церковной жизни, не прибегая для этого к покровительству папы. Власть, заинтересованная в достижении религиозного единства государства с помощью мирных средств, осталась силой, потенциально стремившейся к соединению Церквей, но, учтя отрицательный опыт предшественника, Сигизмунд I не выдвигал новых проектов церковной унии. Помимо понимания того, что эти проекты не встретят поддержки в православном обществе, значение имела и позиция местной католической церкви, нашедшая отражение в трактате Сакрана, которая осталась неизменной и в последующие десятилетия[163].

Таким образом, можно сказать, что отношения православной и католической Церквей на территории Великого княжества Литовского складывались под воздействием четырех сил: местного православного общества, местной католической церкви, великокняжеской власти и римской курии. Из этих четырех сил наиболее определенной была позиция местной католической церкви. Как и ранее, она отвергала все проекты церковной

унии, которые предполагали сохранение православными своей организации и особых обрядов. Единственной альтернативой существующему положению было для нее полное растворение православных в католическом мире, и местные католические прелаты настойчиво противодействовали любому иному решению вопроса.

Более сложным было отношение к проблеме унии православного общества. В отдельные моменты расхождения в позициях становились очевидными, приводя к расколу в этой среде (так было во 2-й половине 70-х гг.). Расхождения вызывались, однако, не разной идейно-культурной ориентацией отдельных групп: общество было традиционно православным и не проявляло интереса к культурным традициям католического мира. К унии с Римом часть высших представителей православного духовенства привлекали надежды на то, что с помощью Рима удастся добиться прекращения преследований со стороны католиков и уравнивания в правах с католическими иерархами и прелатами. Ради этого они были готовы признать верховную власть папы, рассчитывая и в дальнейшем жить по традиционным православным уставам.

Такая ориентация пользовалась поддержкой великокняжеской власти, заинтересованной в религиозном единстве государства, и части служилой православной знати, которая желала подобным способом соединить свою привязанность к традиционным формам церковной жизни с лояльностью к правителю-католику. Сотрудничество этих двух сил могло бы преодолеть оппозицию местного католического духовенства, в конце XV в. часть местного православного духовенства могла бы одобрить унию с Римом на указанных условиях, и раскол в православном обществе мог стать фактом в начале XVI в. Многое зависело от позиции Рима.

Анализ известных источников, отражавших контакты между папской курией и Восточной Европой в последней трети XV в., приводит к выводу, что в эти десятилетия папство не имело определенной программы действий по отношению к православному населению Восточной Европы и не предпринимало самостоятельных шагов для воздействия на него, лишь реагируя (а иногда даже и не реагируя) на импульсы, исходившие из региона. По-видимому, проблема привлечения православного населения в границах держав Ягеллонов к унии с Римом не занимала в то время важного места в политике курии и она не видела (в отличие от великокняжеской власти) необходимости в том, чтобы ради достижения такой цели идти на жертвы и делать уступки требованиям православных. Именно этим следует объяснить то, что папа и его окружение в Риме так легко подпали под влияние польской Церкви и вместо того чтобы приветствовать инициативу православных сторонников унии и вступить с ними в контакт, ставили им разного рода предварительные условия, от выполнения которых зависел бы последующий диалог. Не исключено, что желание иметь добрые отношения с польской католической церковью играло при этом не последнюю роль.

Понадобились бури эпохи Реформации, чтобы существенно изменилось отношение к вопросу о соединении Церквей и польской Церкви, и папской курии, и сторонников унии из среды православного духовенства.

Примечания

- [1] Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. П. Митрополит Григорій // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1909. Т. 88. С. 20.
- [2] Ammann A. M. Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen: Der Streit über die Gyltigkeit der Griechentaufe // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1942. Т. 8. N 3/4. P. 299.
- [3] Бучинський Б. Студії. П. Митрополит Григорій // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 88. С. 14–15.
- [4] *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* / Ed. A. Theiner. Romae, 1861. Т. 2. N 196 (далее: VMPL).
- [5] Backus O. P. Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514. Lawrence, 1957. P. 86.
- [6] Akta grodzkie i ziemskie czasyw Rzeczypospolitej polskiej. Lwyw, 1878. Т. 7. N 58. S. 115 (далее: AGZ).
- [7] Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileckiej. Krakyw, 1948. Т. 1: (1387–1507). N 267 (далее: KDKW).
- [8] *Documenta pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*. Romae, 1953. Т. 1. N 98. (далее: DPR).
- [9] Полоцкие грамоты XII — начала XVI в. / Сост. А. Л. Хорошкевич. М., 1978. Т. 2. № 139–140.
- [10] Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 194–195 (далее: АЮЗР).
- [11] Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 374–375.
- [12] *Acta Alexandri regis Poloniae*. Krakyw, 1927. S. 391.
- [13] Об этом путешествии см.: Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden (Connecticut), 1968[2]. P. 102.
- [14] Kutrzeba S., Fijaiek J. Kopiaarz rzymski E. Cioika // *Archiwum Komisji Historycznej*. Krakyw, 1923. Ser. 2. Т. 1. S. 75 (далее: Archiwum KH).
- [15] Ibid. Упоминание о посещении им в Риме папы Сикста IV Я. Фиялек нашел в известном трактате Яна Сакрана «О заблуждениях русских» (*Sakran J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Krakyw, 1501. Fol. VII v.).
- [16] DPR. Т. 1. N 97.
- [17] См. ту же памятную запись в сборнике Э. Чиолека.
- [18] Ammann A. M. Zur Geschichte... // *Orientalia Christiana Periodica*. 1942. Т. 8. N 3/4. P. 289–290, 298.

- [19] *Kutrzeba S., Fijaiek J.* Копіарз рzymski E. Cioika // Archiwum KН. S. 75. Действительно, в Толковой Псалтири, переписанной для него в 1471 г. во Владимире Волынском (ГИМ ОР. Барс. № 97), в записи писца отмечено, что она написана «оу Володимери при епискупе Демьяне», т. е. упоминается законный, православный архиерей этого города.
- [20] *Бучинський Б.* Студії. II. Митрополит Григорій // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 88. С. 18.
- [21] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 229.
- [22] *Halecki O.* From Florence... P. 100.
- [23] KDKW. Т. 1. N 280.
- [24] *Halecki O.* From Florence... P. 100.
- [25] Именно этим, вероятно, следует объяснять, почему в послании папе, написанном через четыре года после смерти митрополита Григория, Мисаил выступал лишь как «элект» на Киевскую митрополию.
- [26] Особенно ценным (хотя и с разных точек зрения) представляется разбор этого документа митрополитом Макарием (Булгаковым) (История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 42–49) и Бучинским (Студії. III. Місaйлів лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. 1909. Т. 90. С. 16 и сл.).
- [27] Архив ЮЗР. Ч. 1. т. 7. С. 209, 215.
- [28] Там же. С. 205.
- [29] Там же. С. 217.
- [30] Там же. С. 208.
- [31] Там же. С. 203.
- [32] Там же. С. 209–210.
- [33] Там же. С. 216.
- [34] Там же. С. 211.
- [35] Там же. С. 216.
- [36] *Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Wьrzburg, 1938. S. 143.
- [37] *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 43–44, 46.
- [38] *Бучинський Б.* Студії. III. Місaйлів лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 90. С. 18.
- [39] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 204.
- [40] Там же. С. 219–220.
- [41] Вывод этот следует считать предварительным, так как наряду с известным текстом послания в печатном издании, выпущенном по инициативе униатского митрополита Адама Потия, в сборнике, содержащем материалы из архива Западнорусской митрополии конца XV — начала XVI в., обнаружена другая версия послания, которая, судя по предварительному сообщению (Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 1992. Т. 5. С. 1064 (далее: РФА)), значительно короче, чем первый текст. По-видимому, лишь внимательное сличение обеих версий позволит в дальнейшем составить точное представление об оригинале послания. К сожалению, найденный новый текст в настоящее время недоступен для научного изучения.

[42] KDKW. Т. 1. N 292.

[43] Характерно, что в письме говорилось о том, что бернардины не могут удалить «схизматиков» из своих храмов «без скандала», — так можно было говорить о людях, на быстрое обращение которых в новую веру не было надежды.

[44] Существование таких контактов позволяет предполагать и сообщение памятной записи из сборника Э. Чиолека, что Александр Солтан перед смертью приказал пригласить к нему братьев миноритов «de observancia», т. е. бернардинов (*Kutrzeba S., Fijaiek J. Kopiaarz rzymski... // Archiwum KН. Ser. 2. Т. 1. S. 75*).

[45] Бучиньский Б. Студії. III. Місцілів лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 90. С. 16.

[46] Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 209.

[47] DPR. Т. 1. N 99. S. 166.

[48] Архив ЮЗР. Ч. 1. т. 7. С. 212.

[49] Там же. С. 231.

[50] Большая работа по сбору биографических данных о лицах, подписавших послание, была проделана Бучиньским (*Бучиньский Б. «Грамота Місціла» и «грамота Нифонта» // Записки Українського Наукового товариства у Києві. Київ, 1914. Кн. 13*).

[51] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 48–49. Архимандрит Печерского монастыря Иоанн упоминается в надписи об обновлении «великой» церкви Киево-Печерской лавры киевским князем Семеном Олельковичем (*Орлов А. С. Библиография русских надписей XI–XV вв. М.; Л., 1952. С. 140–141*).

[52] О возвышении И. Ходкевича см.: *Halecki O. Dzieje Unii Jagiełłowskiej. Kraków, 1919. Т. 1. S. 407–413*, а также его биографию, написанную Я. Ясновским (*Polski słownik biograficzny. Kraków, 1937. Т. 3. S. 361*). К указанным здесь фактам следует добавить свидетельство о пребывании И. Ходкевича вместе с королем в Бресте Куявском в 1463 г. (Полоцкие грамоты. 1977. Т. 1. № 109).

[53] *Wolff J. Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kraków, 1885. S. 184, 254*.

[54] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 50.

[55] Сборник имп. Русского исторического общества. СПб., 1892. Т. 35. S. 9, 48 (далее: Сб. РИО).

[56] Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна, 1867. Т. 1. № 2; *Перетц В. Н. Челобитная о благословении на Киевскую и всея Руси митрополию Ионы Глезны // Киевские университетские известия. 1904. Вып. 10. С. 1–6*.

[57] Почему именно они, а не другие князья поставили свои подписи под посланием, объяснить не представляется возможным. Можно лишь отметить, что владения трех князей находились на территории, на которую распространялась церковная юрисдикция нареченного митрополита Мисаила.

- [58] В настоящее время не удастся выяснить, почему из числа православных князей Великого княжества Литовского именно эти люди оказались замешанными в акции, предпринятой при участии советников монарха и, несомненно, с его одобрения.
- [59] О В. Д. Корсаке см.: Полоцкие грамоты. 1980. Т. 3. С. 210–211 (комментарий А. Л. Хорошкевич).
- [60] Там же. Т. 2. № 141.
- [61] О роде Волчковичей и Романе Ивашковиче см.: *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.: (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 153 и сл.
- [62] О Павле (Паце) Ходкевиче и Михаиле Александровиче см.: *Бучинський Б.* «Грамота Місала»... // Записки Українського Наукового товариства у Києві. Кн. 13. С. 28, 30.
- [63] Недоразумением является утверждение И. Мончака (Florentine ecumenism in the Kyivan church. Rome, 1987. P. 205) о приеме посольства Сикстом IV. В тексте Яна Сакрана, на который он ссылается, речь идет об упомянутых выше поездках в Рим в конце 60-х — начале 70-х гг.
- [64] Полное собрание русских летописей. Пг., 1921. Т. 24. С. 195 (далее: ПСРЛ).
- [65] РГБ ОР. Соф. № 1451. Л. 243.
- [66] *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Tьrkenherrschaft (1453–1821). Mьnchen, 1988. S. 398.
- [67] ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 233; 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 348.
- [68] Сообщение Типографской летописи о Спиридоне как «тверитине» подтверждается анализом одного из его главных произведений — «Послания» (см.: *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 86 и сл.).
- [69] ПСРЛ. 1863. Т. 15. Стб. 497.
- [70] *Бучинський Б.* Студії. III. Місалив лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 90. С. 21. О наличии у Спиридона влиятельных сторонников среди светской знати Великого княжества Литовского свидетельствует сообщение успенского клирика о приезде к Ивану III пана из Литвы хлопотать о вмешательстве великого князя московского в пользу Спиридона см.: ПСРЛ. Т. 6. С. 233; Т. 20. Ч. 1. С. 348.
- [71] ПСРЛ. Т. 6. С. 233; Т. 20. ч. 1. С. 348. Ни на чем не основано утверждение И. Мончака относительно изгнания митрополита (населением?) из Киевской земли (*Moniak J.* Florentine ecumenism... P. 205).
- [72] ОР РГБ. Соф. № 1451. Л. 243.
- [73] *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 51–53.
- [74] *Дмитриева Р. П.* Сказание... С. 77–78.
- [75] *Турилов А. А.* Забытое сочинение митрополита Саввы—Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7: Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII вв. С. 122, 127. Пуня расположена на этнически литовской территории, поэтому митрополит имел основания

говорить о своем изгнании за границы своей митрополии.

[76] *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 51.

[77] *Halecki O.* From Florence... Р. 106. Старший брат нового митрополита Остафий был воспитателем Михаила и Семена Олельковичей (*Яковенко Н. М.* Українська шляхта... С. 167).

[78] *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 50, 381 (ссылка на вкладные грамоты 1480 г. Борисоглебскому собору в Новогрудке на имя епископа Мисаила).

[79] *Joanni Dlugossii seu Longini canonici cracoviensis Historiae Polonica libri XII.* Cracoviae, 1878. Т. 14. S. 697–698.

[80] Краткий пересказ ее содержания приводит Захария Копыстенский в «Палинодии» (см.: Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1037).

[81] Полоцкие грамоты. Т. 2. № 181.

[82] KDKW. Т. 1. N 413.

[83] Об основании Супрасльского монастыря и пожалованиях Ивана Андреевича православным обителям см.: *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 81, 133, 158–159.

[84] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1. № 229; *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 5. С. 91.

[85] KDKW. Т. 1. N 319.

[86] А. Потий использовал для издания текст послания, обнаруженный им в книге, хранившейся в православной церкви в Креве (АЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 194). Выше уже упоминался список послания начала XVI в., скопированный, очевидно, с оригинала, хранившегося в митрополичьем архиве.

Существовали и другие списки послания. Так, один из униатских публицистов XVII в. упоминал о списке, выполненном старым письмом, который был обнаружен в церкви села Вельбовна под Острогом (Там же. С. 699). О достаточно широком распространении текстов послания говорит и тот факт, что его фрагмент сохранился в одной из русских рукописей 1-й половины XVI в. (его издание см.: РФА. Т. 5. С. 1071–1074).

[87] *Halecki O.* From Florence... Р. 110–111; *Papee F.* Alexander Jagieiioczyk. Krakow, 1949. S. 32.

[88] KDKW. Т. 1. N 404, 412.

[89] Ibid. N 460.

[90] Сборник имп. Русского исторического общества. СПб., 1892. Т. 35. С. 299 (далее: Сб. РИО).

[91] Там же. С. 187.

[92] KDKW. Т. 1. N 439.

[93] Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 3. N 101/VIII (далее: АЗР); *Wolff J.* Senatorowie i dygnitarze. S. 254–255.

[94] *Monumenta medii aevi res gestas Poloniae illustrantia.* Krakow, 1984. Т. 14. N 571.

[95] VMPL. Т. 2. Р. 258–259.

[96] Записи краткой Волынской летописи см.: ПСРЛ. 1980. Т. 35. С. 124–125.

- [97] Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506 // Записки Українського Наукового товариства. Київ, 1909. Т. 5. С. 69.
- [98] Основные факты биографии епископа Иосифа (Болгариновича) до получения им митрополичьего сана установлены митрополитом Макарием (Булгаковым) (История РЦ. Кн. 5. С. 57 и сл.), ряд важных поправок внес Б. Бучинський (Змагання до унії... // Записки Українського Наукового товариства. Т. 4. С. 130 и сл.; Т. 5. С. 62 и сл.).
- [99] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 57.
- [100] Об этом свидетельствует, в частности, сохранившийся текст исповедания епископа Иосифа патриарху Нифонту (РФА. Т. 5. С. 1070).
- [101] Его издание см.: Monumenta Ucrainae Historica. Romae, 1964. Т. 1. N 7.
- [102] Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz... S. 146.
- [103] Gianelli G. A propos de la confirmation du mѣtropolite de Kiew Joseph Bolharynovуи par le patriarche oecumenique Joachim I // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1943. Vol. 9. P. 450–452.
- [104] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 67.
- [105] Podskalsky G. Griechische Theologie... S. 398.
- [106] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 83.
- [107] Подробнее об этом см.: Бучинський Б. Змагання до унії... // Записки Українського Наукового товариства. Т. 5. С. 70–73.
- [108] Изложение этих предложений см. в грамоте папы Александра VI виленскому епископу от 26 апреля 1501 г. (DPR. Т. 1. N 102. S. 178).
- [109] Сб. РИО. Т. 35. С. 274–275.
- [110] ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 238.
- [111] Сб. РИО. Т. 35. С. 285, 292, 297, 299.
- [112] Там же. С. 299, 318.
- [113] Любавский М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии. М., 1910. С. 370.
- [114] Monumenta Poloniae Historica. Lwyw, 1888. Т. 5. S. 263–264.
- [115] Ammann A. M. Zur Geschichte... // Orientalia Christiana periodica. Т. 8. N 3–4. S. 294–295, 304–305.
- [116] ПСРЛ. Т. 35. С. 125.
- [117] Греческий текст грамоты издан по копии, находящейся в Ватиканском архиве, публикацию см.: Gianelli G. A propos de la confirmation // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 9. P. 456–459; древнерусский перевод см.: РФА. Ч. 3. С. 636–638.
- [118] Латинский перевод документа см.: DPR. Т. 1. N 296. P. 267–268.
- [119] Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 47, 70.
- [120] DPR. Т. 1. N 102, 104.
- [121] Ibid. N 102.
- [122] Утверждение И. Мончака, что, обращаясь к папе, митрополит опирался на поддержку духовенства и всех верующих Великого княжества Литовского (Moniak J. Florentine ecumenism.... P. 212), основано на неверном понимании текста источника. Исследователь ссылается на речь великокняжеского посла Э. Чиолека, произнесенную перед папой. Он сообщал об обещании верности

и послушания папе со стороны великого князя и всех духовных и светских вельмож Литвы (VMPL. Т. 2. N 299. Р. 279). Но эти слова являются стандартной формулой выражения верности святому престолу, которой нельзя придавать конкретного значения.

[123] Упоминания об этих посланиях имеются в ответных письмах папы.

[124] Биографию Э. Чиолека, написанную С. Лемпицким, см.: *Polski słownik biograficzny*. 1937. Т. 4. S. 78.

[125] Под этим числом в кратких дневниковых записях Э. Чиолека отмечено: «*Maximi tractatus de fide*» (Много вели переговоров о вере). Подробную сводку данных о посольстве см.: *Бучиньский Б.* Змагання до унії... // *Записки Українського Наукового товариства*. Т. 6. С. 18–22.

[126] DPR. Т. 1. N 102, 104.

[127] Об этом см. в записи, сделанной Э. Чиолеком (*Kutrzeba S., Fijaiek J.* *Kopiarz rzymski...* // *Archiwum K.H. Ser. 2. Т. 1. S. 80*), и тексты соответствующих распоряжений: DPR. Т. 1. N 106–107. В аналогичной ситуации в 1475 г. священство православного клирика под сомнение не ставилось.

[128] *Ammann A. M.* *Zur Geschichte...* // *Orientalia Christiana periodica*. Т. 8. N 3–4. Р. 309.

[129] На это правильно обращает внимание И. Мончак (*Moniak J.* *Florentine ecumenism...* Р. 218).

[130] *Бучиньский Б.* Змагання до унії... // *Записки Українського Наукового товариства*. Т. 6. С. 25–26.

[131] *Sakran J.* *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Fol. IV–VI v.

[132] *Moniak J.* *Florentine ecumenism...* Р. 251.

[133] Утверждение, что православные изгоняют католиков из своих храмов, находит точное соответствие в п. 23 перечня Яна Сакрана.

[134] Особенно показательным представляется совпадение некоторых деталей: в папском письме говорится, что причащение кровью у русских осуществляют не вином, а другой жидкостью. Это непонятное место получает объяснение в трактате Яна Сакрана, где утверждается (п. 15), что русские при недостатке вина причащают кислым соком из яблок или смешивают две-три капли вина с теплой водой, так что вино совсем не чувствуется (п. 16).

[135] См., например: *Бучиньский Б.* Змагання до унії... // *Записки Українського Наукового товариства*. Т. 6. С. 30–32.

[136] *Kutrzeba S., Fijaiek J.* *Kopiarz rzymski...* // *Archiwum K.H. Ser. 2. Т. 1. S. 75*.

[137] О времени написания трактата см.: *Бучиньский Б.* Змагання до унії... // *Записки Українського Наукового товариства*. Т. 6. С. 6–7.

[138] Биографию Яна Сакрана, написанную Г. Барычем, см.: *Polski słownik biograficzny*. 1964. Т. 10. S. 467–468.

[139] *Fijaiek J.* *Uchrzescijanienie Litwy przez Polskк* // *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*. Kraków, 1914. S. 163, 175.

[140] *Бучиньский Б.* Змагання до унії... // *Записки Українського Наукового*

товариства. Т. 4. С. 118–120; *Ammann A. M. Zur Geschichte...* S. 312–313; *Monuak J. Florentine ecumenism...* P. 235–252.

[141] *Sakran J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici. Fol. II.*

[142] Исследователи обратили внимание на то, что в трактате есть ссылки на решение, принятое курией относительно священника Григория (*Бучинський Б. Змагання до унії...* // *Записки Українського Наукового товариства. Т. 6. С. 6*; *Kutrzeba S., Fijaiek J. Kopiarz rzymski E. Cioika* // *Archiwum KН. S. 81*).

Следовательно, ко времени написания трактата в Вильно должны были быть известны и тексты более ранних решений папы. Если Ян Сакран на них не ссылаясь, то потому, что сформулированная в них позиция римского престола далеко не во всем совпадала с его взглядами.

[143] Подробный анализ этой части трактата Яна Сакрана см. в работе митрополита Макария (Булгакова) (*История РЦ. Кн. 5. С. 92–98*) и И. Мончака (*Monuak J. Florentine ecumenism...* P. 241–244).

[144] *Sakran J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici. Fol. XX–XXVI v.*

[145] *Ibid. Fol. XXIX.*

[146] *Ibid. Fol. XXI.* В другом месте трактата он не менее определенно осуждал готовность пап в прошлом идти на уступки православным.

«Снисхождение», оказанное русским, «сделало их еще упрямее». Александру Солтану и его брату Ивану «позволили... следовать своим старым обрядам, когда же они вернулись к ним, то стали еще большими врагами церкви» (*Fol. VII v.*).

[147] *Kutrzeba S., Fijaiek J. Kopiarz rzymski...* // *Archiwum KН. Ser. 2. T. 1. S. 83.*

[148] *DPR. T. 1. N 108. S. 186–188.*

[149] *Monumenta Poloniae Historicae. T. 5. S. 265.*

[150] *Sakran J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici. Fol. III.*

[151] *ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 238–239.*

[152] *рфа. Ч. 3. С. 638–639.*

[153] *ПСРЛ. Т. 35. С. 125.*

[154] Имело, вероятно, значение и то, что после избрания Александра Ягеллончика на польский трон в сентябре 1501 г. он выехал в Польшу и находился там до лета 1502 г. (см.: *Neuman M. Itinerarium Alexandra Jagieiiocczyka wielkiego ksicia litewskiego kryla polskiego (czerwiec 1492 — sierpiec 1506)* // *Zeszyty naukowe uniwersytetu im Adama Mickiewicza w Poznaniu. Historia. Poznan, 1971. Z. 11. S. 130–134*).

[155] *Сб. РИО. Т. 35. С. 406–407.*

[156] *там же. С. 407–408.*

[157] *DPR. Т. 1. N 106–107.*

[158] *Ibid. N 109.* Подробнее об этом см.: *Макарий (Булгаков), митр. История РЦ. Кн. 5. С. 75–76, 80.*

[159] См. об этом в письме папы Юлия II Александру Ягеллончику от 22 августа 1505 г. (*DPR. Т. 1. N 111*).

[160] *VMPL. Т. 2. N 297. P. 276.*

[161] *Сб. РИО. Т. 35. С. 341 и сл.; Базилевич К. В. Внешняя политика*

Русского централизованного государства: 2-я половина XV в. М., 1952. С. 500–502.

[162] Сб. РИО. Т. 35. С. 387.

[163] В 1507 г. трактат Яна Сакрана вышел 2-м изданием. В записку, представленную примасом польской церкви Я. Ласким Латеранскому Собору (1514 г.), были включены обширные извлечения из этого сочинения (Бучинський Б. Змагання до унії... // Записки Українського Наукового товариства. Т. 6. С. 51; *Krajcar J.* Report on the Ruthenians and Their Errors // *Orientalia Christiana Periodica*. 1963. Vol. 29).

Попытки заключения церковной унии в Великом княжестве Литовском (конец XV в.) и Брестская уния (конец XVI в.)

[1]

Упомянутые в заглавии моменты из истории конфессиональных отношений издавна привлекали внимание исследователей, и в настоящее время уже сложилась традиция их изучения. Однако в научной литературе отсутствует развернутое сопоставление двух исторически сложившихся ситуаций, в работах подчеркивается то преемственность, то принципиальное различие между ними. На наш взгляд, лишь одновременное рассмотрение схожих явлений и новых условий во время этих событий позволило бы ответить на вопрос, почему попытки осуществить унию церквей в конце XV в. завершились полной неудачей, а в конце XVI в. привели к определенному, хотя и неполному успеху. Во избежание возможных недоразумений хотелось бы сразу же отметить, что мы не считаем, что в конце XV в. заключение унии не привело бы к конфликтам в православном обществе. История с поставлением в Константинополе митрополита Спиридона[1] вопреки воле короля Казимира свидетельствует в пользу того, что и в конце XV в. уния скорее всего привела бы к расколу. Поэтому речь может идти лишь о том, почему в конце XV в. не была заключена уния с той частью православного общества, которая искала контактов с Римом. Выявить черты преемственности и различия двух исторических ситуаций можно, рассмотрев позицию, которую занимала в конце XV и соответственно в XVI в. каждая из сил, принимавших участие в событиях.

Наиболее четко черты преемственности прослеживаются в позиции западнорусского духовенства. Обстоятельный анализ главного памятника, отразившего взгляды той части духовенства, которая во 2-й половине XV в. стремилась к унии с Римом — послания к папе Сиксту IV, — привел в начале XX в. украинского исследователя Б. Бучиньского к выводу, что в этом памятнике «явно одно основное бажене — задержати свою догму, обряд, організацію як мога більше»[2]. К такому же выводу пришел и современный

исследователь М. В. Дмитриев, изучая текст 32 артикулов — условий, предложенных западнорусскими епископами в конце XVI в. сначала «панам римляном», а затем и папе Клименту VIII[3].

Составители этих документов стремились в догматических вопросах веры ограничиться минимумом уступок католикам. В послании Сиксту IV выражено желание и впредь удовлетворять свои духовные потребности «наукой», почерпнутой у восточной Церкви[4], в 32 артикулах прослеживается тенденция сохранить в западнорусском церковном обиходе традиционные устои и не вводить церемонии и праздники, принятые в католическом мире. Все это подтверждает точку зрения тех исследователей, которые пришли к выводу, что не убеждение в превосходстве католического вероучения и духовных традиций католического мира побуждало западнорусских епископов искать унии с Римом[5].

Как показывает анализ этих источников, заключение унии с Римом в представлении епископов должно было привести к прекращению гонений на православных, к ликвидации ограничений, налагавшихся на деятельность православных светским и церковным законодательством, к приобретению тех прав и привилегий, которыми пользовалась католическая Церковь. К этому, пожалуй, следует добавить, что уния с Римом должна была не только улучшить положение Церкви в обществе, но и укрепить власть епископов в Церкви[6]. Совершенно не случайно попытки церковной унии и в конце XV, и в конце XVI в. сопровождались стремлением западнорусской церковной иерархии укрепить власть над монастырями и приходским духовенством и ограничить вмешательство светских лиц в церковные дела[7]. Хотя в источниках и конца XV, и конца XVI в. неоднократно можно встретить признания папы викарием Христа и единственным главой Церкви, содержание предложенных на рассмотрение римского престола документов убеждает в том, что по существу модель будущих отношений с папой представлялась епископам по образцу хорошо известных им традиционных отношений с Константинопольским патриархом, который практически не вмешивался во внутреннюю жизнь западнорусской Церкви, ограничиваясь посвящением избранного без его участия митрополита.

Такой подход, в частности, нашел выражение в том, что римский престол рассматривался как договаривающаяся сторона, которой можно ставить условия. Ряд таких условий определенно сформулирован в послании папе Сиксту IV[8], хотя сам факт их выдвижения несколько завуалирован общим тоном послания. В заголовке 32 артикулов сказано, что это те «артикулы, об одобрении которых просили панов римлян, прежде чем приступим к единству с римской церковью»[9]. В обращении епископов к папе Клименту VIII в более вежливой форме, но вполне определенно было указано, что, если бы они «получили все требуемое» ими, они бы «желали всегда быть под управлением» Его Святейшества[10].

Другой силой, позицию которой следует рассматривать в связи с проектами унии, была государственная власть. Ряд фактов и здесь позволяет говорить о полной преемственности в характере поведения и в решении

вопросов. И в конце XV, и в конце XVI в. государственная власть оказывала несомненную поддержку попыткам заключения унии с Римом, предпринятым западнорусским епископатом. Об этом свидетельствуют подписи вельмож из близкого окружения Казимира IV (как, например, подпись Ивана Ходкевича) под посланием Сиксту IV[11], поддержка, оказанная Александром Ягеллончиком обращению в Рим митрополита Иосифа (Болгариновича)[12], активное участие в подготовке Брестской унии Сигизмунда III, выразившего готовность удовлетворить ту часть пожеланий, сформулированных в 32 артикулах, которая относится к сфере его компетенции. Эту неизменную позицию государственной власти давно уже правильно связали с ее стремлением скрепить политическое единство государства единством религиозным, ослабить нежелательные связи между православными подданными Речи Посполитой и все более опасным противником — Русским государством.

Если отношение двух участников событий к проектам унии с Римом было в основном одинаковым и в конце XV, и в конце XVI в., то иное следует сказать о позиции двух других участников, от которых в немалой степени зависел исход переговоров об унии,— местной католической церкви и римского престола. Хорошо известно отрицательное отношение католического духовенства Великого княжества Литовского и Польского королевства к решениям Флорентийского Собора 1439 г., поскольку в соответствии с ними православная церковь могла сохранить свои традиционные обряды. В католической среде существовало упорное отрицание действительности крещения, совершенного по православному обряду (вопреки решениям Флорентийского Собора, признавшего действительность даже крещения армян)[13], а также неприятие всех остальных отличий православия от католицизма. Поэтому для католиков Великого княжества Литовского не могли быть приемлемы те условия унии церквей, которые предлагал западнорусский епископат. Анализ послания к папе Сиксту IV показывает, что его составители не только не ожидали содействия своей инициативе со стороны местных католических иерархов, но, напротив, просили папу оградить православных от преследований с их стороны[14].

Более сложную ситуацию рисуют источники самого конца XV в. Ряд фактов как будто указывает на то, что позиция местного католического духовенства к этому времени изменилась. Виленский епископ Войтех Табор принял участие в начавшихся переговорах и официально поддержал перед папой предложения, исходившие от главы киевской митрополии митрополита Иосифа (Болгариновича) и великого князя литовского Александра[15]. Так благополучно дело, однако, обстояло лишь на первый взгляд. Хорошо известно, что безуспешный исход переговоров в Риме в немалой степени был связан с тем, что «некие» люди предоставили папе Александру VI информацию о враждебном отношении православных к католикам и о многих нестроениях в их церковной жизни[16].

Анализ имеющихся данных об этом эпизоде позволил украинскому теологу из Рима И. Мончаку прийти к убедительному выводу, что эта информация исходила от польских противников унии церквей на условиях, выработанных во Флоренции[17]. Представляется весьма вероятным, что человеком, передавшим эти сведения в папскую курию, был великокняжеский посол (и одновременно глава виленского капитула) Эразм Чиолек, который официально поддерживал инициативу митрополита Иосифа и который уже поэтому не мог быть прямо назван в папской булле[18].

Даже если не соглашаться с предложенной здесь интерпретацией событий, нельзя отрицать тот факт, что вскоре после окончания переговоров в Риме в 1501 г. был опубликован трактат «*Elicidarius errorum ritus ruthenici*», написанный Яном Сакраном по заказу того же виленского епископа. Содержание этого произведения не оставляет сомнений в приверженности и автора и заказчика к идее такой унии, которая сопровождалась бы полным устранением всех не только догматических, но и обрядовых особенностей православной церкви вплоть до незначительных деталей[19].

[2]

В конце XVI в. мы наблюдаем принципиально иную ситуацию. Для позиции, занятой польским епископатом в это время, следует считать симптоматичным, что один из главных организаторов Брестской унии, католический епископ Луцка Бернард Мацейовский, пригласил из Рима ученого грека Петра Аркудия, который, ссылаясь на опыт «греческой» Церкви в венецианских владениях, должен был разъяснять православным, что подчинение власти римского папы вполне может сочетаться с сохранением традиционных обрядов восточной церкви[20]. Правда, как известно, католический епископат Речи Посполитой так и не согласился на предоставление православным иерархам, принявшим унию, всех тех прав и привилегий, которыми обладали католические епископы, но его новая, гораздо более либеральная позиция способствовала тому, что уния была заключена на условиях, приемлемых для западнорусских епископов и части местного православного общества[21].

Что касается папского престола, то для него и в XV в. не было характерно отрицательное отношение к особенностям православных обрядов, которое было присуще позиции польского епископата. В Риме никогда не ставили под сомнение действительность крещения по православному обряду. Сведения об этом стали одним из стимулов для составителей послания папе Сиксту IV, чтобы обратиться со своими просьбами в Рим, минуя польский епископат. О реакции папской курии на предложения, исходившие от православной стороны, можно судить по текстам посланий, направленных после их получения папой Александром VI виленскому епископу Войтеху Табору и литовскому великому князю Александру[22]. Анализ их содержания показывает, что в Риме не исключали возможности принять

западнорусскую церковь под папскую юрисдикцию на условиях, выработанных во Флоренции. Однако прежде чем дать согласие на обсуждение этого вопроса, папа выдвинул ряд предварительных условий. Так, виленский епископ должен был выяснить, как относятся православные к католикам и папскому престолу, как они понимают решения Флорентийского Собора и готовы ли исполнять их. Особенно папу интересовал вопрос, совершаются ли в Западнорусской Церкви таинства по форме, принятой в римской Церкви. Это свидетельствовало о том, что в конце XV в., отойдя от решений, принятых во Флоренции, курия приблизилась к точке зрения польского епископата. Кроме того, папа поставил под сомнение действительность священства западнорусских духовных лиц, предложив митрополиту Иосифу (Болгариновичу) обратиться в Рим за повторным посвящением в сан. При этом папа не счел нужным сообщить об этом непосредственно главе киевской митрополии, а написал Виленскому епископу.

По справедливой оценке А. Амманна, выдвинутые Александром VI условия поставили митрополита Иосифа в «невозможное положение»[23], тем более что идея унии с Римом отнюдь не пользовалась единодушной поддержкой местного православного общества. Эту ситуацию могла хотя бы отчасти смягчить отмена ограничений на деятельность православной Церкви, предоставление ей каких-то прав и привилегий. Совсем противоположное действие должно было оказать униженное расследование, порученное тому же виленскому епископу (о его отношении к православным уже было сказано выше). Подобная позиция римского престола не только привела к безрезультатному завершению переговоров, но и показала, что позиция Рима ничем не отличается от позиции польского епископата.

То, что на переговорах папа Александр VI занял недоброжелательную позицию, лишь отчасти можно объяснить воздействием на него информации, враждебной православным. Немалую роль сыграло и то обстоятельство, что после победы папства над соборным движением оно восстановило свою власть в традиционной сфере своего влияния — в католической Европе. православный соперник — константинопольская Патриархия переживала тяжелые времена под властью турок, у Римского престола не было необходимости в том, чтобы западнорусская Церковь признала его верховную власть, достаточно было требовать от просителей разнообразных доказательств их верности. Непонимание сложившейся ситуации свидетельствует о слабой ориентации папства в восточноевропейских делах, и это опосредованно подтверждает тот факт, что курия была мало заинтересована в том, что происходило в этом регионе. В конце XVI в. мы сталкиваемся с иной ситуацией. С того момента, как власти Речи Посполитой поставили Рим в известность о начавшихся переговорах, и нунций в Варшаве, и папская курия уделяли этим переговорам постоянное и всевозрастающее внимание. Важно отметить, что при этом мы не видим с папской стороны никаких стараний выдвинуть, как в конце XV в., какие-либо дополнительные препятствия: не было и речи ни о расследовании ситуации в

Западнорусской митрополии, подобном предложенному в свое время Александром VI, ни о повторном посвящении западнорусских епископов; напротив, прилагались усилия, чтобы обеспечить для них как можно более теплый и дружественный прием[24].

Сказанное позволяет сделать вывод, что уния церквей в конце XVI в. стала возможной благодаря изменению отношения к православным со стороны католического епископата Польши и Литвы и папской курии. Как представляется, эти изменения были в конечном счете порождены одной общей причиной — влиянием Реформации. Перед лицом протестантов, категорически отвергших большую часть традиционных обрядов, должна была ослабнуть неприязнь польского епископата к особенностям этих традиционных обрядов у православных. После раскола католической Европы в эпоху Реформации папский престол стал жизненно заинтересован в увеличении числа приверженцев в любой европейской стране, в т. ч. и в Речи Посполитой.

Указанные обстоятельства, несомненно, существенно облегчили заключение унии, но одним их воздействием невозможно объяснить достигнутый результат. Как бы ни стала более либеральной позиция папства к концу XVI в., все равно условия унии, сформулированные в 32 артикулах, предложенных на рассмотрение папы Климента VIII западнорусскими епископами, были для папства принципиально неприемлемыми. Если это не выяснилось сразу в конце XV в., то только потому, что благодаря позиции, занятой Александром VI, дело не дошло до представления православными своих условий. Папство в период после Тридентского Собора (1545 г.) тем более не могло согласиться на вхождение в состав возглавляемой им Римско-католической Церкви — местной церкви этого региона, лишь формально связанной с Римом и даже не разделявшей в полной мере догматического учения католической Церкви. Стоит добавить, что для католических политиков и теологов была также неприемлема сама идея унии как результата формального соглашения между папой и западнорусской Церковью[25]. Поэтому во время приема в Риме представителей западнорусского епископата политики из папской курии не допустили до дискуссии между ними и папой относительно условий, выдвинутых православными. В папской булле представленные епископами артикулы даже не упоминались[26]. О сохранении каких-либо особенностей православной догматики не могло быть и речи: в «исповеданиях веры», подготовленных для западнорусских епископов И. Потия и К. Терлецкого и зачитанных ими при провозглашении унии, говорилось о принятии ими решений не только Флорентийского, но и Тридентского Собора[27]. Правда, в папской булле допускалось сохранение западнорусской Церковью своих традиционных церемоний и обрядов, но сделано это было в условной форме: «Если только эти обряды и церемонии не противны истине и учению католической веры и не препятствуют общению с римской церковью»[28], и это открывало возможность разнообразных изменений в будущем.

Принятие унии в такой форме было успехом политиков курии, но очевидно, что успех не мог быть достигнут, если бы представители западнорусского епископата настаивали в Риме на принятии артикулов. То, что этого не произошло, исследователи уже в прошлом веке справедливо связывали с тем, что главную роль в контактах с папской курией в Риме играл хорошо знавший латинский язык владимирский епископ Ипатий Потий, который готов был пойти по пути сближения с Римом гораздо дальше, чем другие православные иерархи.

Причины подобной ориентации Потия достаточно хорошо известны благодаря подробному изложению его взглядов в ряде сочинений. В отличие от большинства епископов, составлявших 32 артикула, Потий видел в унии с Римом не только возможность для православной Церкви приобрести права и привилегии католической Церкви, укрепить власть и авторитет епископов в церкви, но и эффективное средство для борьбы с опасностью, угрожавшей Западнорусской Церкви со стороны протестантов. Он был убежден, что Западнорусская Церковь одна, сама по себе, не способна предотвратить эту угрозу и нуждается во всевозможном (и не в последнюю очередь в идейном) содействии со стороны католической Церкви. Перед лицом этой опасности разногласия между православными и католиками решительно отходили для него на второй план[29]. Позднее именно Потий и люди его круга, разделявшие его убеждения, стали опорой Брестской унии на православных землях Речи Посполитой. Разумеется, в конце XV в. в православном обществе мы не обнаружим архиереев на высоких церковных должностях с такими взглядами, как у Ипатия Потия, потому что отсутствовал тот фактор, который способствовал их формированию.

Но эти соображения не объясняют последующего хода событий. Если Потий, руководствуясь изложенными выше мотивами, пошел на уступки, содействовал заключению унии на желательных для Рима условиях, то почему это не встретило сопротивления со стороны большинства епископов, тем более что их представления об унии с Римом оставались по существу теми же, что и в конце XV в. Здесь следует принять во внимание следующее. Если программа западнорусских епископов осталась неизменной с конца XV в., то резко изменилась ситуация, в которой эта программа выдвигалась. В конце XV — начале XVI в. представители церковной иерархии были единственной группой православного общества, обеспокоенной положением православной Церкви в государстве и обществе и искавшей возможных путей для ее исправления (примером подобной попытки могут служить решения Виленского Собора 1509 г.). В конце XVI в. сложилась принципиально иная ситуация, когда обеспокоенность положением Церкви в обществе и положением в самой Церкви стали проявлять самые разные слои православного общества: низшее духовенство, дворянство во главе с просвещенными магнатами, мещанские братства. Попытка иерархии провести в начале 90-х гг. XVI в. реформу церковных порядков в своих интересах и в соответствии со своими представлениями, не меняя привычного образа жизни и не жертвуя на нужды церкви, встретила с

активным сопротивлением тех, кто подвергли открытой критике поведение епископов на церковных Соборах и противопоставили их проектам реформ свои, альтернативные[30]. В таких условиях уния с Римом становилась инструментом не только укрепления власти епископов в церкви (какой она была в представлении епископов и раньше), но и подчинения епископату тех сил в православном обществе, сопротивление которых он оказался не способным преодолеть. Так, в 32 артикулах подчеркивалось, например, что после заключения унии братства должны подчиниться власти епископов[31].

Рост общественной активности и интереса к проблемам духовной жизни и церковного устройства самых разных социальных слоев был неизбежен в условиях крайне высокой интенсификации религиозной жизни Речи Посполитой, которую принесла с собой Реформация. При таком положении резко возрастала объективная зависимость епископов от государственной власти и римского престола, ограничивалась их свобода действий по отношению к Риму. Эта свобода действий епископов еще более была ограничена, когда возникла угроза их детронизации с санкции константинопольского патриарха. Не случайно текст 32 артикулов завершала следующая статья: «...так как некоторые из наших по слухам отправились в Грецию, стараясь получить церковные должности, желая, приехав сюда, потом править и управлять духовенством и распространять над нами свою власть... просим, что Его корол. М. приказал своим старостам на границах следить, чтобы в панства Его К. М. не были впущены с такими полномочиями или отлучениями»[32]. Епископы искали защиты у короля, но было очевидно, что такая защита будет им обеспечена лишь в случае успешного завершения переговоров об унии. Так западнорусские епископы оказались вынуждены пойти по пути сближения с Римом гораздо дальше, чем намеревались первоначально.

Если подытожить все изложенное, то можно сказать, что сравнительное сопоставление двух исторических ситуаций — конца XV и конца XVI в. показывает, что уния стала возможной благодаря тем изменениям в объективном положении и образе мыслей основных участников событий, которые в жизнь Речи Посполитой и Европы принесла Реформация.

Примечания

[1] Подробнее об этом см.: *Бучиньский Б.* Студії. III. Місцілів лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. 1909. Т. 90. С. 20–21.

[2] Там же. С. 19.

[3] *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии 1596 г. // Очерки по истории Украины. М., 1993. Вып. 1. С. 56–58.

[4] Обращаясь к папе и сравнивая его мудрость с живой водой, текущей из рая, а четырех Патриархов, «святых столпов восточной церкви», — с водой четырех райских рек, составители послания определенно заявляли, что

именно из этих четырех рек «измлада суще обыкохом пити... а прочих иных вод не обыкохом вкушати, сумнящися к ней, яко противна суть естествам нашим, сего ради молим тя, владыко, ону воду первую пошли четвероструйных сих быстрень» (Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Т. 7. Ч. 1. С. 219–220 (далее: Архив ЮЗР)).

[5] Характерно, что в первой версии условий унии, предложенной западнорусскими епископами, говорилось лишь о готовности признать папу Римского верховным пастырем — главой церкви (*Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum* (1590–1600) / Coll. A. G. Welykyj. Romae, 1970. N 19. P. 36–38). Лишь после контактов и переговоров с латинским духовенством в новом варианте условий унии епископы проявили готовность принять предложенную греческими богословами на Флорентийском Соборе компромиссную формулу об исхождении Святого Духа от Отца через Сына. Эта уступка сопровождалась пояснением, что разногласия между римлянами и греками по вопросу об исхождении Святого Духа происходят из-за взаимного непонимания сторон и слишком эмоционально выраженного желания, чтобы их «не принуждали к иному исповеданию» (*Ibid.* N 41. s. 61). Очевидно, что у них не было никакой убежденности в правильности именно католического учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.

[6] К достижению этих двух целей должно было привести осуществление условий, составляющих основную часть 32 артикулов.

[7] В конце XV в. имело место подтверждение великокняжеской властью западнорусской обработки «Устава Ярослава» (см.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 137–138). В конце XVI в. ряд важных мер, направленных на укрепление власти епископов предусматривался решениями Брестского Собора 1591 г. Подробнее об этом см.: *Флоря Б. Н.* Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи. Вып. 3: Католицизм и православие в средние века.* М., 1991. С. 61 и сл.

[8] Помимо процитированного выше текста можно указать и еще одно место в том же послании, где говорилось, что спор между православным «русским народом» и местной латинской церковью должны разбирать вместе присланные папой представители «греческой» и «римской» церквей, но так, что «каждый их своя церкви обычай и устав непоручимо съблюден да имуть» (АрхивЮЗР. Ч. 1. Т. 7. С. 215).

[9] *Documenta unionis.* N 41. P. 63.

[10] *Ibid.* N 45. P. 81.

[11] Об этом см.: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden (Connecticut), 1968[2]. P. 101–102.

[12] Из ответа папы Александра VI на грамоту великого князя ясно следует, что Александр Ягеллончик энергично поддерживал инициативу митрополита Иосифа, см.: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* / Ed. A. Welykyj. Romae, 1953. vol. 1. N 104. s. 180 (далее: DPR).

[13] Об этом см.: *Ammann A. M.* Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilentscheidungen in Polen-Litauen: Der Streit über die Gyltigkeit der

- Griechentaufe // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1942. t. 8. N 3/4; *Sawicki J.* «Rebaptizatio Ruthenorum» w ńwietle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // *Pastori et magistro: Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kaplacstwa Jego Excelencji ksikdza biskupa Piotra Kaiwy*. Lublin, 1966.
- [14] См.: АрхивЮЗР. Т. 7. Ч. 1. С. 209–210, 215–216.
- [15] Это следует из ответа папы Александра VI на послание виленского епископа (см.: DPR. vol. 1. N 102. P. 175–176).
- [16] Ibid. P. 176.
- [17] *Monuak J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Rome, 1987. P. 251.
- [18] Об этом см. записи, имеющие враждебный характер по отношению к «схизматикам», желающим сохранить свои обряды, в книге, которую вел Эразм Чиолек во время посольства: *Kutrzeba S., Fijaiek J.* Копиарз rzymski E. Cioika // *Archiwum Komisji Historycznej*. Krakyw, 1923. Ser. 2. t. 1. S. 75 (далее: *Archiwum KH*).
- [19] Анализ этого сочинения см.: *Ammann A.* Zur Geschichte... // *Orientalia Christiana periodica*. 1942. Т. 8. N 3/4. s. 311–312; *Monuak J.* Florentine Ecumenism... P. 235–252.
- [20] Об этом см.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина: Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989. С. 47–48.
- [21] *Halecki O.* From Florence... P. 102–103.
- [22] DPR. vol. 1. N 102, 104.
- [23] *Ammann A.* Zur Geschichte... // *Orientalia Christiana periodica*. 1942. Т. 8. N 3/4. s. 309.
- [24] О поведении папской дипломатии при подготовке Брестской унии см.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина. С. 51 и сл.
- [25] Это ясно следует из отзывов католических теологов о предложенных условиях (см.: *Documenta unionis*. N 137. P. 193–194; *Thomas a Jesu.* De procuranda salute omnium gentium. Antverpiae, 1613. P. 334–345). Подробный анализ этих отзывов см.: *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии // *Очерки по истории Украины*. С. 62 и сл.
- [26] В ней упоминалось лишь обращение епископов к папе от 12 июня 1595 г. (см.: *Documenta unionis*... N 145. P. 219).
- [27] *Documenta unionis*... N 143. P. 214–215; N 144. P. 215–216.
- [28] Ibid. N 145. P. 225.
- [29] Ibid. N 41.
- [30] Подробнее см.: *Флоря Б. Н.* Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи*. Вып. 3.
- [31] *Documenta unionis*... N 41. P. 65.
- [32] Ibid. N 41. P. 66.

Православный мир восточной Европы перед историческим выбором (XIV–XV вв.)

Введение

В истории взаимоотношений католического и православного мира в средние века заметное место принадлежит событиям, происходившим в Восточной Европе, особенно начиная с XIV в., когда границы двух конфессий в этом регионе наложились друг на друга, создавая достаточно сложную и противоречивую ситуацию. Одним из ее следствий стало возникновение глубоких различий во взаимоотношениях православных и католиков на территории Западной Руси под властью католических правителей и на территории Северо-Восточной Руси, оказавшейся за границами их власти.

Конец XIV — 1-я половина XV в. — период, занимающий в истории этих отношений особое место. К этому времени относится ряд попыток осуществить на территории региона унию православной и католической Церквей. История попыток и реакции на них в Восточной Европе далеко не случайно очень рано стала предметом научных исследований. Учитывая определившуюся к XIV в. связь двух основных христианских исповеданий средневековой Европы с разными идейно-культурными традициями, следует констатировать, что то или иное решение вопроса должно было иметь для местного населения весьма значительные исторические последствия. Неудивителен поэтому интерес ученых к тому, каково было отношение восточноевропейского общества к идее духовного соединения с латинским миром и чем определялась его реакция на исходившие из этого мира инициативы. Изучению этих аспектов проблемы в XIX в. была посвящена обширная научная литература, принадлежавшая главным образом приверженцам православной и католической религий, которые имели совершенно разные взгляды на происходившие в то время события.

В XX в. изучение истории взаимоотношений православной и католической Церквей в Восточной Европе в связи с проблемой унии из-за вненаучных факторов стало исключительно делом католических исследователей (польских, немецких, украинских). Книга О. Халецкого, известного польского историка, работавшего в эмиграции[1], стала для европейских ученых главным источником сведений о религиозной ситуации в Восточной Европе и содействовала закреплению сформулированной в ней точки зрения в общих работах, посвященных проблеме унии Церквей[2]. Разумеется, нет оснований говорить о полном единстве взглядов представителей этого направления. Так, в частности, есть ряд серьезных расхождений между взглядами О. Халецкого и немецкого исследователя темы А. Циглера[3], но можно выделить ряд общих положений, которые, как представляется, разделяют все исследователи католической ориентации.

Одной из важных характерных черт их общей концепции следует считать представление о различии между позицией православного общества Северо-Восточной и Западной Руси. Если Северо-Восточная Русь отличалась, по их мнению, глубокой враждебностью по отношению к латинскому миру, то Западная Русь обнаруживала явное тяготение к нему по крайней мере с XIII в. — со времени посылки папой королевской короны Даниилу Галицкому. В первых десятилетиях XV в. такое тяготение нашло свое отражение в контактах с Римом митрополитов, стоявших во главе западнорусской Церкви, Григория Цамблака, а затем Герасима. Они стремились заключить унию с Римом совместно с Константинопольской Патриархией, но были готовы и к заключению локальной унии между западнорусской Церковью и Римом. Подобные действия митрополитов опирались на прочную поддержку местного православного общества. Инициатива переговоров об унии исходила именно от этого общества и лишь затем по политическим мотивам была поддержана католическими правителями Литвы и Польши. Такая традиционная для исследователей католического направления точка зрения приобрела особо острую форму в работе украинского теолога И. Мончака. Он утверждает, что в отличие от Константинополя западнорусская Церковь не имела догматических расхождений с Римом, признавала примат папы и в ее отношениях с папством речь шла лишь о признании ее автономии и особого обряда[4]. Поэтому, с точки зрения представителей этого направления, никакой проблемы выбора перед православным западнорусским обществом по существу не стояло. Все эти наблюдения и заключения, естественно, приводят к более общему выводу о наличии уже в то время глубоких различий в идейно-культурной ориентации Западной Руси, с одной стороны, и Северо-Восточной Руси — с другой.

Эти выводы не получили единодушного признания в европейской науке[5]. Основанием для сомнений служит уже тот факт, что попытки унии, предпринимавшиеся в 1-й трети XV в., не привели к успеху, а причины этой неудачи существующие теории по сути не объясняют. Необходимо отметить и то, что исследования ученых этого направления базируются исключительно на фактах сношений с Римом и тезис о тяготении западнорусского православия к латинскому миру не подкрепляется какими-либо данными о культурном влиянии последнего. Первая задача нашего исследования — установить с помощью критического анализа свидетельств источников о переговорах с Римом и основанных на них гипотез, в какой мере и насколько можно говорить об активном участии разных кругов западнорусского православного общества в контактах с Римом и чем это участие определялось.

К концу XIX в. в науке был накоплен довольно значительный материал, характеризующий разные аспекты положения православных Западной Руси под властью католических правителей Польши и Литвы, а также политику государственной власти и католической Церкви по отношению к православным. Этот материал по-разному был использован в работах католических исследователей середины — 2-й половины XX в. Он почти

отсутствует в работе О. Халецкого и, напротив, в довольно значительном объеме имеется в работе И. Мончака, но никак не соотнесен с общим для исследователей этого направления тезисом о традиционной прокатолической ориентации западнорусского православного общества. Вместе с тем очевидно, что при анализе отношения западнорусского православного общества к католическому миру, имея в виду идею унии Церквей, следует учитывать, каково было положение православного населения под властью католических правителей Польши и Литвы. Тем самым определяется вторая задача исследования — установить, каково было общее отношение со стороны католиков к православным на территориях Польши и Литвы, какие черты носила политика государственной власти и католической иерархии по отношению к православным, какую реакцию вызывала эта политика в православном обществе и как это повлияло на его отношение к католикам и к идее унии Церквей. Ответы на эти вопросы облегчаются тем, что благодаря инициативе польских ученых появились новые публикации источников, содержащие важные материалы о положении православной и католической Церквей на украинских землях в составе Польского королевства, а также ряд работ о деятельности католической Церкви на восточнославянских землях во 2-й половине XIV–XV в.

Другую часть господствующей в историографии схемы образуют положения, предлагающие объяснение позиции духовенства Северо-Восточной Руси после заключения Флорентийской унии по отношению к латинскому миру и Византии. В подходе к данному вопросу между исследователями католического направления наблюдается единодушие. Отрицательное отношение православного духовенства к Флорентийской унии они объясняют полной зависимостью духовенства от великого князя московского — врага латинян. Он, по их мнению, руководствовался только политическими причинами — хотел использовать ситуацию для создания национальной Церкви, независимой от Константинополя и всецело подчиненной его власти. Теми же причинами определялась в середине XV в. и политика Москвы по отношению к Византии[6]. Эти научные построения не сопровождаются развернутыми доказательствами, видимо, потому, что выдвинутые положения представлялись их авторам совершенно очевидными. Но здесь, однако, есть основания для сомнений. Московский великий князь Иван III, объединивший русские земли и обладавший гораздо большей властью, чем его отец — современник Флорентийской унии, в начале XVI в. не смог добиться секуляризации церковных земель. Может, русская Церковь вовсе не отличалась рабским повиновением своему правителю и объяснение единства действий великого князя и русских епископов следует искать в другой плоскости? Поэтому третьей задачей исследования является критический анализ свидетельств источников и основанных на них гипотез об отношении общества Северо-Восточной Руси к латинскому миру и Византии в середине XV в.

Особое место занял в построениях католических исследователей вопрос о судьбах Флорентийской унии в Западной Руси. По логике развития схемы

следовало бы ожидать закономерного завершения начатых ранее процессов и быстрого и успешного утверждения унии на этих территориях. Однако уже исследователям XIX в. было известно, что в 40–60-х гг. XV в. православное население здесь неоднократно меняло свою религиозную ориентацию. Попытка дать объяснение этому явлению привела к появлению у исследователей двух существенно расходящихся между собой гипотез. Так, по мнению А. Циглера, на положение дел оказывала воздействие политика польской католической Церкви, отрицательно относившейся к Флорентийской унии, поскольку та допускала сохранение православными своих обрядов и своей церковной организации. Поэтому польская Церковь препятствовала деятельности сторонников Флорентийской унии и влияла в этом духе на политику государственной власти[7]. Колебания в ориентации были следствием колебаний государственной власти между позицией польской Церкви и позицией Рима. Гипотеза Циглера развивает некоторые наблюдения польских ученых XIX в. Иную точку зрения выдвинул О. Халецкий. Он утверждал, что польское духовенство вовсе не отвергало идеи унии Церквей[8]. Объяснения он искал в колебаниях внешней политики великого князя литовского и короля польского Казимира от политики «умиротворения» по отношению к Москве к стремлению противостоять росту ее влияния, что привело и к изменению его отношения к Флорентийской унии[9]. Наличие разногласий между исследователями, несомненно, само по себе является причиной для того, чтобы специально рассмотреть вопрос об отношении польского духовенства и правящих кругов Польши и Литвы к Флорентийской унии и о том, какими факторами оно определялось. Но одновременно следует определенным образом изменить общий подход к вопросу о судьбе Флорентийской унии в Западной Руси. Обоих авторов при всей разнице их взглядов объединяет представление о православном населении Восточной Европы как пассивном объекте политики государственной власти, следующем за ее колебаниями в отношении к Флорентийской унии (чем бы они конкретно ни были вызваны). Между тем подобная ситуация представляется маловероятной в условиях, когда после гражданской войны 30-х гг. XV в. росла активность различных общественных слоев Великого княжества Литовского. И происходило это в условиях зарождения порядков, характерных для сословной монархии.

Православная часть общества вряд ли могла быть исключением. поэтому важно попытаться поставить вопрос о роли православного населения в событиях, о его отношении к ним и возможном воздействии на политику государственной власти. Лишь после исследования перечисленных тем можно будет выяснить, чем определялось отношение православного общества разных частей Восточной Европы к идее унии Церквей и конкретным формам ее реализации, в чем заключался сделанный в то время выбор, воздействием каких факторов он был определен и был ли он одним и тем же в разных частях Восточной Европы.

Примечания

- [1] *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden (Connecticut), 1968.
- [2] Именно на выводах и наблюдениях О. Халецкого основаны разделы о Восточной Европе в фундаментальной работе Дж. Джилла о Флорентийском Соборе (*Gill J.* Le concile de Florence. Tournai, 1963).
- [3] *Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Wьrzburg, 1938.
- [4] *Moniak J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Rome, 1987. P. 157, 182.
- [5] Серьезные сомнения по поводу глубокой привязанности западнорусского православного общества к идее унии с Римом высказал, например, Х. Яблоновский (*Jablonowski H.* Westrussland zwischen Wilna und Moskau. Leiden, 1955. S. 90–92).
- [6] *Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz... S. 100–101, 108–110; *Halecki O.* From Florence... P. 62–63, 73–74.
- [7] Тезис о том, что польская Церковь не признавала Флорентийской унии и выступала против нее, отдавая предпочтение политике прямого обращения православных в католицизм, составляет одно из основных положений книги Циглера.
- [8] *Halecki O.* From Florence... P. 61.
- [9] *Ibid.* P. 76–77, 90–92.

Православные и католики под властью католических правителей (1-е десятилетие XIV — 2-я половина XV в.)

В течение длительного времени населению Восточной Европы «латинянин» представал в образе либо жителя соседнего католического государства, либо иностранного путешественника-купца или предлагающего свои услуги мастера. На юге и северо-востоке Руси приезжие были итальянцами из генуэзских и венецианских колоний в Крыму, на северо-западе Руси это были немецкие купцы из городов, основанных на территории Прибалтики немецкими крестоносцами. Деятельность их обычно ограничивалась пребыванием в главных городах отдельных «земель», где для них отводились особые купеческие дворы. Хотя итальянская колония в Москве в XIV–XV вв. была, по-видимому, довольно значительной, в источниках нет никаких указаний на существование в городе католического храма. Более благоприятным для «латинян» было положение на северо-западе Руси, где для нужд приезжих немецких купцов в таких городах, как Новгород, Полоцк, Витебск, Смоленск, строились католические церкви. Остатки некоторых из них были обнаружены археологами. Положение стало

меняться во 2-й половине XIII — начале XIV в. с расширением связей Галицко-Волынской Руси с соседними «латинскими странами»[1]. В ряде крупных городов, таких как Владимир-Волынский, Львов, Перемышль, к этому времени существовали уже постоянные поселения горожан-католиков (главным образом немцев). В это время здесь уже существовали и их приходские храмы, что подтверждает грамота о продаже князем Львом некоему Иоанну должности войта в Перемышле вместе с каменным храмом св. Николая[2]. При княжеском дворе во Львове для жены Льва Данииловича венгерской принцессы Констанции был построен доминиканский храм в честь Иоанна Предтечи, а в 1297 г. был основан доминиканский монастырь «*in curia principis*» (во дворе князя)[3]. Возможно, и церковь, и монастырь были построены для католиков-дворян, находившихся на княжеской службе.

И этих дворян, и горожан-католиков в то время было немного, а построенные ими (или для них) храмы вряд ли обладали привилегированным статусом. Отсутствовала и какая-либо особая церковная организация, объединявшая католиков на территории Юго-Западной Руси. Правда, не позднее 20-х гг. XIV в. было учреждено епископство католической миссии с центром в Киеве, но оно практически не действовало: Киевские епископы не появлялись на территории своего епископства[4].

Положение изменилось, когда к концу 40-х гг. XIV в. польский король Казимир утвердил свою власть над значительной частью галицко-волынских земель. Под 1349 г. в Новгородской I летописи помещен отклик на это событие: «Прииде король краковський со мною силою и взяша лестью землю Волыньскую и много зло крестианом сотвориша, а церкви святых претвориша на латыньское богумерзское служение»[5]. Эта запись, отражающая, возможно, слухи, распространявшиеся противниками Казимира — литовскими князьями, как давно установлено, не соответствует действительности. Никакими достоверными фактами о превращении православных церквей в костелы при правлении Казимира мы не располагаем. Напротив, традиционные структуры православной Церкви продолжали действовать и под новой властью. Казимир добивался в Константинополе восстановления для своих владений существовавшей в 1-й половине XIV в. особой Галицкой митрополии. Решение об этом было принято Константинопольским патриархом в 1371 г., уже после смерти Казимира[6]. Однако с переходом Галичины и (временно) Волыни под власть правителя-католика в положении православных и католиков не могли не произойти значительные изменения. Прежде всего теперь католическим подданным короля принадлежало привилегированное место в обществе. Государственная власть ставила своей задачей увеличение числа католиков на галицких землях. Польским дворянам короля раздавались посты в местной администрации и земли из состава королевского (ранее княжеского) домена. Одновременно принимались меры для привлечения на эти земли колонистов-горожан, для создания самоуправляющихся общин колонистов-поляков и немцев во всех наиболее крупных городах[7]. Даже если бы польская государственная власть руководствовалась исключительно политическими и

(по отношению к городам) финансовыми соображениями, объективным результатом ее деятельности все равно стало бы увеличение числа католиков и расширение сферы действия католических духовных учреждений. Однако переписка Казимира с папским престолом, внимательный анализ которой дан в работе В. Абрахама, дает достаточно доказательств того, что было и сознательное стремление к укреплению позиций католической Церкви в Юго-Западной Руси.

Прежде всего здесь следует выделить хлопоты о создании на этих территориях особой церковной организации для католиков. Уже в середине XIV в. на рассмотрение Ватикана был предложен проект учреждения новой католической митрополии с семью епископствами. Проект этот не получил санкции папы, но постепенно был образован ряд кафедр в отдельных «русских» городах под властью Казимира: не позднее 1351 г. в Перемышле, в 1358 г. во Владимире-Волынском, в 1359 г. в Холме и во Львове[8]. Около 1367 г. в источниках встречается упоминание о Кристине, архиепископе Галицком[9]. О стремлении Казимира сделать эти кафедры реальными центрами распространения католического влияния говорит сообщение в хронике его подканцлера, Янко из Чарнкова, о начатом по приказу короля строительстве кафедрального каменного собора во Владимире-Волынском. Однако такие шаги стали предприниматься лишь в самом конце правления Казимира. Епископства не имели от короля никаких пожалований, а епископы пребывали за пределами своих церковных территорий[10].

Более успешными оказались меры, направленные на поддержку нищенствующих Орденов — францисканцев и доминиканцев, тесно связанных с деятельностью по распространению католицизма на территории Западной Руси. Представляется совсем не случайным, что во 2-й половине XIV в. в древнерусских городах под польской властью появились монастыри только этих Орденов — францисканские во Львове, в Гродке, в Галиче, в Коломые, в Снятине и доминиканские в Ланцуте, в Перемышле, а также на Подолии, в Каменце и в Смотриче, во владениях литовских Кориатовичей, вассалов польского короля[11]. Постепенно стали образовываться первые приходы. По подсчетам П. Домбковского, по Санокской земле (часть Перемышльского диоцеза) до 1370 г. есть данные о возникновении девяти приходов[12].

Когда после смерти Казимира его наследником стал король Людовик Венгерский, сначала передавший Галичину в управление силезскому князю Владиславу Опольскому, а затем подчинивший ее непосредственно венгерским органам власти, возросло внимание Ватикана к межконфессиональным отношениям на этой территории. Исходя из сформулированного в XIII в. принципа, что в одном диоцезе не могут сосуществовать епископы двух разных конфессий, папа уже в 1372 г. предложил удалить «схизматических епископов» с их кафедр на территории Галичины. В 1375 г. папской буллой для этой земли было учреждено архиепископство с центром в Галиче (позднее во Львове), в состав которого были включены ранее созданные епископства в Перемышле, Владимире и

Холме[13]. В 80-х гг. XIV в. к их числу, по-видимому, прибавилось епископство в Каменце-Подольском, на землях Кориатовичей[14]. Папа своим распоряжением повелел удалять с этой территории «схизматических епископов» как «отвергнутых и недостойных» (*reprobos et indignos*[15]), но предписание не могло быть выполнено, и эта часть буллы осталась только декларацией. Римской курии пришлось примириться с сосуществованием на территории Восточной Европы двух церковных иерархий, принадлежавших к разным христианским конфессиям.

Значение буллы не ограничивалось тем, что для Галицкой Руси была создана пока на бумаге автономная церковная структура. Может быть, не менее важно, что булла послужила толчком к созданию первых реально действовавших католических епископств на «русских» землях. По-видимому, вскоре после ее выдачи Владислав Опольский наделил архиепископскую кафедру во Львове обширными земельными владениями, включавшими несколько волостей, и десятиной от городских пошлин[16]. Эгерский каноник Матфей, поставленный папой во исполнение буллы, и его преемник Бернارد с конца 70-х гг. уже находились на Руси. Они были связаны с венгерскими властями, и, возможно, поэтому кафедра утратила земельные владения с новой сменой власти. Постоянно находился в своем епископстве и поставленный 13 апреля 1377 г. Перемышльский епископ Эрик Винсен. В 1384 г. кафедра получила значительные земельные дарения от венгерской королевы Марии. К 1385 г. в центре диоцеза был построен кафедральный собор, а 1390 г. датированы статуты, регламентировавшие деятельность капитула как главного органа управления епископством[17].

Наметившиеся здесь тенденции получили продолжение в политике польского короля (и одновременно великого князя литовского) Владислава (Ягайла), под властью которого оказалась не только Галицкая земля (с 1387 г.), но и украинские земли, как, например, Волынь, в составе Великого княжества Литовского, на которые ранее лишь формально распространялись предписания буллы 1375 г.

При решении вопросов, касавшихся этих земель, Ягайло действовал совместно с двоюродным братом Витовтом, с 1392 г. непосредственно управлявшим Великим княжеством Литовским. Между братьями вспыхивали споры из-за власти над церковными территориями, так как Витовт исподволь, но порой весьма эффективно стремился ослабить связь епископств на украинских землях Великого княжества Литовского с центром митрополии — Львовом, но в том, что касалось упрочения позиций католической Церкви в Восточной Европе, оба правителя выступали солидарно. Их деятельность в течение многолетнего правления привела к тому, что к 1430 г. все католические епископства на «русских» землях оказались обеспечены земельными владениями и иными доходами[18].

Епископы, как правило, постоянно находились на территории своей епархии. При ряде кафедр были созданы органы церковного управления. Положение, однако, было разным на украинских землях Великого княжества Литовского, которые лишь после принятия Ягайлом в 1387 г. католичества

стали объектом миссии католической Церкви, и на территории Галичины, где соответствующие процессы начались на несколько десятилетий раньше и поддерживались идущей из Польши колонизацией.

Наименее значительными были результаты этой деятельности на территории Киевщины. Хотя с 1410 г. Киевским епископом стал близкий к Ягайлу доминиканец М. Трестка, крестный отец наследника трона Владислава, не сохранилось никаких следов его деятельности на территории диоцеза, владения кафедры были незначительными, у епископа не было ни капитула, ни кафедрального собора, ничего не известно и о каких-либо католических приходах за пределами Киева. Единственным опорным пунктом католиков в этом районе являлся доминиканский монастырь св. Николая в Киеве, являвшийся и временной резиденцией епископов[19].

Существенно иным было положение на Волыни. Кафедра, центр которой к 1427 г. переместился в Луцк, к концу 20-х гг. получила довольно значительные земельные владения, в ее распоряжении был построенный Витовтом деревянный кафедральный собор. В самом Луцке она могла опираться на поддержку местной католической общины, располагавшей несколькими храмами, и основанного в 1390 г. доминиканского монастыря Вознесения Богородицы[20]. В 1428 г. был создан капитул. Однако отсутствуют сведения о наличии сети приходов. С уверенностью можно говорить о существовании на территории диоцеза католических приходов лишь во Владимире-Волынском и в Браславе[21].

Сходным было положение и в Подолии, входившей в 1-й трети XV в. в состав Великого княжества Литовского, хотя там уже в правление Кориатовичей появился ряд францисканских и доминиканских монастырей и происходила раздача владений польской шляхте. До конца 20-х гг. епископская кафедра влачила жалкое существование: ее владения были незначительными, капитула не было, роль кафедрального собора выполняла деревянная приходская церковь в Каменце. Лишь в 1423 г., получив крупные земельные пожалования от Витовта, епископ смог приступить к строительству каменного собора[22]. О существовании на территории диоцеза католических приходов можно определенно говорить лишь по отношению к двум-трем городам[23].

Иная картина была на украинских землях, входивших в состав Польского королевства. Политика государственной власти и духовной иерархии, направленная на упрочение и расширение позиций католицизма, находила опору в идущей с Запада колонизации, развитие которой стимулировали, впрочем, действия самой власти. О разных видах этой колонизации и ее характерных чертах позволяют судить исследования А. Янечека, посвященные колонизации Львовской и Белзской земель[24].

Наименьшее значение имела крестьянская колонизация, так как колонисты, переселявшиеся небольшими разбросанными группами, быстро ассимилировались в близкой им в языковом отношении среде. Лишь в отдельных регионах, как, например, в округе Львова, видимо, в результате целенаправленных действий власти сложился комплекс поселений, занятых

польскими колонистами. В целом же деревня сохраняла свой традиционный восточнославянский характер[25]. Большое значение имел наплыв колонистов в города. Начавшийся во 2-й половине XIV в. приток горожан, главным образом немцев, из Малой Польши и Силезии, продолжался, как показали исследования документов Львовского городского архива, с большой интенсивностью и в первые десятилетия XV в. Разумеется, положение в наиболее крупном из городов Галицкой Руси, лежавшем к тому же на важном международном торговом пути, не может считаться типичным. Однако крупные скопления немецкого населения источники XV в. фиксируют и в таких городах, как Перемышль, Санок, Кросно[26]. Кроме немцев в этих городах были и польские колонисты, их количество в составе городской общины постепенно увеличивалось. Даже в Белзской земле, где не было значительных городов, источники XV в. отметили присутствие поляков и немцев среди населения таких центров, как Белз и Буск[27]. Особенно важно, что в конце XIV и в первых десятилетиях XV в. достаточно широкие размеры приобрел переход земли в руки польской шляхты. Лишь в отдельных случаях (как, например, в Белзской земле, находившейся под властью мазовецких князей) это происходило за счет владений, отобранных у местного боярства. В основном к польским феодалам, приближенным короля, переходили земли обширного королевского (ранее княжеского) домена, которые раздавали как вознаграждение за услуги или (чаще) отдавали в заклад, чтобы избежать финансовых трудностей. Именно благодаря этим раздачам на протяжении 1-й половины XV в. польские феодалы заняли положение господствовавшей социальной группы в местном обществе[28].

В таких исторических условиях на территории Холмского, Перемышльского и Львовского епископств стала в конце XIV — первых десятилетиях XV в. формироваться сеть католических приходов не только в городах, но и в сельской местности. Исследования ряда польских ученых позволяют представить происходившие перемены в количественном выражении.

Так, во Львовской земле, по подсчетам Т. М. Трайдоса, до 1387 г. за пределами Львова было 5 приходов, 4 из них — в городах. До 1434 г. было организовано еще 17 приходов. Из всех этих приходов 9 было основано королем, 2 — архиепископом Львовским, 11 — по инициативе частных лиц. Приходы образовывались прежде всего в городах — центрах административных округов. В сельской местности католический приход был еще явлением редким. Приходского храма не было даже в Дунаеве — административном центре владений архиепископства[29].

Более разветвленной была сеть приходов на территории Холмского и Перемышльского епископств, расположенных западнее. По подсчетам Л. Беньковского, до 1417 г., когда с поставлением Яна Бискупца, близкого к королю доминиканца, начала нормально функционировать Холмская кафедра, на территории диоцеза насчитывалось около 33 приходов, главным образом в городах, и центрах административных округов — поветов. За

время правления Бискупца до середины 30-х гг. было заложено еще 20 приходов, значительная часть из них в сельской местности[30]. К середине 30-х гг. общее количество приходов стало, таким образом, больше, чем на территории Львовского архиепископства, которое было более значительно по площади.

По-видимому, еще быстрее формировалась сеть приходов в Перемышльском диоцезе. В 80-х гг. XIV в. они были образованы не только во многих административных центрах края, но и в сельской местности. Так, в 1384 г. епископ Эрик передал перемышльскому капитулу десятины с 10 деревенских приходов в округе Ланьцута. В научной литературе данные о росте количества приходов имеются лишь для Санокской земли, составлявшей только часть Перемышльского диоцеза. До 1370 г. на этой территории было заложено 9 приходов, с 1370 по 1434 г.— еще 18[31]. Таким образом, в Санокской земле к середине 30-х гг. XV в. католических приходов было больше, чем на всей территории Львовского архиепископства.

В истории формирования приходской сети выделяются два этапа. На первом, в конце XIV — 1-й четверти XV в., приходы закладывались почти исключительно правителями (польским королем, мазовецким князем Земовитом — владельцем Белзской земли) в крупных городах и центрах административных округов. Эти приходы должны были покрывать всю территорию округа. Они имели, как правило, хорошее материальное обеспечение в виде земельных владений или доходов от торговых пошлин. Очевидно, что распространение католицизма на этом этапе было связано с политикой государственной власти, а хорошее обеспечение католических храмов должно было поддерживать их существование при отсутствии приношений от верующих. Со 2-й четверти XV в. стало заметно расти количество приходов, образованных частными лицами на территории своих имений и за счет своих доходов. С этого времени политика распространения католицизма стала получать поддержку формировавшегося здесь нового правящего слоя — польской шляхты[32].

После 1387 г., когда Ягайло и его подданные литовцы приняли католичество, открылись возможности для распространения католической религии не только на украинских, но и на белорусских землях Великого княжества Литовского, вошедших в сферу действия основанного в 1387 г. в Вильно католического епископства. Ягайло и Витовт наделили епископство большими владениями (к 1430 г. около 100 деревень) не только на собственно литовской этнической территории, но и на «русских» землях Великого княжества Литовского[33]. Однако в первые десятилетия существования епископство было занято созданием сети приходов на литовской этнической территории. За ее пределами были заложены храмы лишь в некоторых белорусских городах, находившихся на территории «Литовской земли» — в Волковыске, Гродно, Новогрудке[34].

Особое положение сложилось на территории т. н. Подляшья (земли Дрогичинская и Брестская), большая часть которого в конце 20-х гг. XV в. была подчинена в церковном отношении Луцкому епископству. Эта

граничившая, как показывает ее название, с польскими землями территория уже с XIV в. была объектом экспансии горожан и дворян с территории соседней Мазовии. В Бресте-Литовском во 2-й половине XIV в. был заложен храм Святого Креста, а в начале XV в.— монастырь августинианов, появились в районе Бреста и первые деревенские приходы[35]. В то же время в Дрогичине был заложен католический храм Святой Троицы, здесь же был основан францисканский монастырь Вознесения Богородицы. В округе был образован ряд приходов не только в городках, как, например, в Венгрове, но и в деревнях[36]. Храмы и монастыри в обоих центрах — Бресте и Дрогичине — заложила и наделила имуществом государственная власть.

Таким образом, успехи в распространении католицизма по территории Восточной Европы к концу 1-й трети XV в. были несомненными, но масштаб их был ограничен. Лишь в отдельных пунктах и на отдельных территориях стало заметным католическое население, но даже там, где в распространении католицизма были достигнуты успехи, он оставался исповеданием меньшинства населения. Так, на Холмщине, по расчетам Л. Беньковского, на 40 католических приходов, существовавших здесь к 1435 г., приходилось около 150 православных церквей[37].

Тем не менее для ряда «русских» земель на территории Восточной Европы сосуществование православной и католической Церквей представляло уже серьезную проблему, а присутствие католиков (хотя бы и в меньшинстве) заставляло жителей других земель обращать внимание на то, как складываются отношения между православными и католиками на тех территориях, где количество католиков возросло.

Чтобы пояснить, в каких условиях протекало сосуществование приверженцев двух конфессий и двух разных христианских Церквей, следует попытаться установить, в какой мере распространение католицизма шло непосредственно за счет паствы и имущества православной Церкви. Для этого периода сохранились лишь единичные сведения о передаче католикам имущества или зданий, принадлежавших православной Церкви. Так, в 1394 г. Земовит, князь мазовецкий, превратил в костел православный храм в Грабовце (Белзская земля), а в 1401 г. он же передал монастырю доминиканцев в Белзе недвижимость, принадлежавшую наместнику Холмского православного епископа в этом городе[38]. Эти факты относятся к Белзской земле, правители которой были настроены особенно отрицательно по отношению ко всему, связанному с древнерусским прошлым, и было бы неосторожно распространять эти наблюдения на другие районы. В равной мере трудно говорить о том, что к этому времени католицизм оказал серьезное влияние на местную православную среду. Не случайно в ряде документов этого времени пожалования короля или светских и духовных вельмож католическим монастырям неоднократно мотивировались тем, что, живя среди «схизматиков», они не смогли бы иначе существовать, так как не получали ни дарений, ни вкладов[39].

Собранные Т. Трайдосом данные о вкладчиках и патронах приходских церквей на территории Львовского диоцеза[40] показывают, что в

подавляющей части это были немецкие и польские мещане и польские шляхтичи — владельцы имений на территории Галичины. Большое количество католических приходов на территории Перемышльской земли естественно связывать с тем, что там раньше, чем в других местах, появились владения польской шляхты[41]. По наблюдениям А. Янечека, первые католические приходы на Львовской земле основывались в тех местах, где имелись поселения польских колонистов[42]. Таким образом, в конце XIV — первых десятилетиях XV в. католическая Церковь на «русских» землях обслуживала прежде всего и главным образом духовные нужды немецких и польских мещан, польских шляхтичей и польских крестьян, переселившихся на восток.

Разумеется, можно привести и ряд фактов, свидетельствовавших об обращении в католицизм уже в это время отдельных представителей местных дворянских родов. Прежде всего следует упомянуть Дмитра из Горая, принадлежавшего к роду Корчаков, вельможу, занимавшего пост коронного подскарбия при нескольких королях[43], который уже в 90-х гг. XIV в. устроил католические приходы в своих холмских имениях[44] и был похоронен в монастыре францисканцев в Завихосте. К числу близких к этому магнату людей принадлежал Дмитр из Ходорова, сделавший в 1394 г. вклад во францисканский монастырь во Львове[45]. Принимали католичество и устраивали католические приходы в своих имениях и не столь высокопоставленные лица, как, например, группа шляхтичей, поставивших католическую церковь в имении на территории Перемышльской епархии[46]. В целом же есть основания рассматривать эти факты как исключения.

Государственная власть (и в Литве, и в Короне) в общем санкционировала и традиционно сложившееся имущественное положение православных церковных учреждений, и объем церковной юрисдикции. Хотя для конца XIV — первых десятилетий XV в. сохранилось очень немного документов, все же известны некоторые упоминания общего порядка о выдаче подобных актов[47], а также текст привилея Ягайла Перемышльскому епископству, выданный, по-видимому, в 1405 г. во время поездки главы православной Церкви митрополита Киприана в Литву[48]. Привилей подтверждал право перемышльского владыки Афанасия и его преемников осуществлять традиционный суд по духовным делам и брать «куны с попов». Этот же документ давал кафедре всю полноту прав на использование ее владений в районе Перемышля и Самбора. Владения кафедры предоставлялось освобождение от всех податей и служб, за исключением уплаты двух грошей с лана, т. е. главного поземельного налога в Польском королевстве — «порадльного», который должны были уплачивать и светские и духовные землевладельцы королевства. По своему объему податной иммунитет, предоставленный Перемышльской кафедре, по существу не отличался от иммунитета, предоставленного Витовтом в 1428 г. Луцкому католическому епископству: владения последнего были освобождены от всех налогов и повинностей, кроме уплаты главного налога «воловщины»[49].

Все эти меры должны были как будто ослабить возможный антагонизм между приверженцами двух конфессий, но ряд факторов действовал в противоположном направлении. Во-первых, суть официальной позиции государственной власти и католической церковной иерархии по отношению к православным состояла в подчеркивании глубины и непреодолимости конфессиональных различий. Наиболее ярко это проявлялось в употреблении терминов, которыми в документах, исходивших от католической стороны, обозначались церкви, священнослужители и сами приверженцы другой конфессии. Обычно православная церковь называлась «синагогой»[50], «христианами» — только католики[51]. Католические иерархи требовали повторного крещения для тех православных, которые захотят принять католичество. Вопрос о повторном крещении православных в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском рассматривался в ряде работ[52], и в настоящее время можно считать установленным, что если в политике правителей Ягайла и Витовта имелись колебания по этому вопросу, то духовенство всегда требовало проведения повторного крещения. Не было сделано исключения даже для княгини Софьи из знатного рода князей Гольшанских при ее вступлении в брак с Ягайлом в 1422 г. В текстах, где говорилось о необходимости крещения, «схизматики», иудеи и язычники рассматривались в едином ряду. В одном из документов 20-х гг. XV в. противопоставляются: baptizatus (крещеный) и schismaticus (схизматик). Важно отметить, что в этот период Римская курия не настаивала на таком требовании, Пьер д'Альи, теолог начала XV в., отзывался с неодобрением о практике повторного крещения православных.

Католическая сторона стремилась избегать установления каких-либо связей между приверженцами двух конфессий, например в распоряжении Ягайла от 22 февраля 1387 г., изданном в связи с обращением литовцев в католичество[53], браки между представителями литовской и «русской» народности разрешались лишь при условии, что «русский» (или «русская») примет католичество; если бы брак был заключен с нарушением этого условия, православного супруга (или супругу) следовало принудить к смене веры хотя бы и с помощью телесных наказаний. Все эти запреты должны были особенно остро восприниматься обществом Великого княжества Литовского, где в более раннее время были достаточно распространенным делом даже браки между православными и язычниками: отец Ягайла, язычник Ольгерд, был женат на православной тверской княжне Ульяне. Такая общая позиция, конечно, не способствовала созданию благоприятной обстановки для мирной жизни католиков и православных, но был еще ряд аспектов в политике власти, которые так или иначе ущемляли интересы либо непосредственно православной Церкви, либо православного населения в целом.

Выше, правда, отмечалось, что государственная власть подтверждала права и привилегии православной Церкви, но делалось это по ходатайству православной знати, с которой правительство должно было считаться[54], и главное, что в основном подтверждались прежние привилегии. Хотя нельзя

говорить о полном прекращении земельных дарений православной Церкви[55], но львиная доля таких пожалований доставалась католическим духовным учреждениям. Владения православной Церкви не имели и того полного податного и судебного иммунитета, который был предоставлен Ягайлом сначала владениям Виленской[56], а затем и Львовской кафедры[57].

В это время в отличие от положения, существовавшего при православных правителях, православные епископы не входили в состав высших государственных органов власти — сената в Польском королевстве, рады — в Великом княжестве Литовском, хотя в деятельности местных органов власти и сословных собраний на местах они принимали участие не только на «русских» землях Великого княжества Литовского[58], но и на территории Польского королевства. Так, в конце 20-х — начале 30-х гг. XV в. епископ Холма, его заместители, некоторые православные священники участвовали в деятельности холмского земского суда наравне с католическим епископом и плебанами (католическими священниками)[59].

Положение усугублялось для православной Церкви тем обстоятельством, что, овладев государственной властью над русскими землями, иноверные правители унаследовали от своих предшественников очень широкие ктиторские права по отношению к имуществу Церкви[60]. Если и православные князья бывали склонны воспользоваться этими правами, чтобы присвоить себе церковные имущества, тем больший соблазн испытывала при этом власть, не чувствовавшая необходимости охранять имущество «схизматиков». Целый ряд фактов свидетельствует о том, как власть на территории Галичины стала распоряжаться имуществом оказавшихся под ее патронатом монастырей. Так, в документе конца 70-х гг. XIV в. упоминается о дарении некоему Станиславу, судя по имени, католику, «*villam Urosz et cum monasterio Ruthenicale*»[61]. В 1387 г. королева Ядвига пожаловала одному из своих приближенных деревню Тустановичи вместе с монастырем[62]. В том же году Ягайло в благодарность за услуги, оказанные ему венгром Бенедиктом, подарил ему монастырь на реке Szwicz[63]. Во всех этих документах подчеркивалась полнота прав нового собственника по отношению к полученному имуществу. Примеру власти следовали магнаты в полученных ими владениях. Так, в 1392 г. Спытек из Мельштына, получивший от короля в держание Самбор, взял у некоего Сеньки-дьяка его владение Яроловичи на Днестре, дав ему взамен монастырь Zogaup в округе Самбора[64]. Такая практика, по-видимому, может объяснить некоторые особенности привилея Ягайла Перемышльской кафедре. В нем как часть имущества кафедры перечисляются монастыри на территории диоцеза (в т. ч. известная обитель в Лаврове), а также «и все другие монастыри, которые находятся под властью епископа» (*alia omnia monasteria quae sunt sub obediencia wladzicze*)[65]. Не исключено, что, действуя таким образом, стремились предотвратить превращение монастырей в часть имущества отдельных лиц.

В научной литературе отмечались черты неравноправия в положении православных священников на территории Галичины по сравнению с католическими плебанами. Так, еще М. С. Грушевский обратил внимание на грамоту Ягайла 1416 г. попам из деревни Страдеч, которых львовский староста принуждал к исполнению работ и выплате «стана». Освободив попов от этих тягот, Ягайло освободил их и от уплаты побора «от всех попов в нашу казну» (*ab omnibus poponibus ad thesaurum nostrum*)[66]. Употребление такой формулы позволило исследователю сделать вывод, что взимавшийся в XVI в. с православных священников побор по одному золотому с храма, вероятно, появился во времена Ягайла[67]. По наблюдениям польского исследователя П. Домбковского, помимо этого побора с православных священников собирали натуральную дань, при получении наследства они должны были выплачивать старостам т. н. «уморки» (древнерусская «отумерщина»)[68].

Такого рода деятельность государственной власти касалась лишь православного клира, более широкий круг людей затрагивала практика взимания денег на содержание костела с живущего на территории прихода православного населения. М. С. Грушевский писал о подобной практике, ссылаясь главным образом на источники 2-й половины XV в.[69], но она началась, как выясняется, по крайней мере к концу XIV в. Так, в грамоте 1390 г., определявшей характер содержания приходского храма в Страхотине (Санокская земля) устанавливалось, что «*annonnes seu missales*» в пользу плебана должны уплачивать все жители Страхотина «и русские, и поляки» (*sive Rutheni vel Poloni*)[70]. Можно было бы утверждать, что в данном случае речь идет о «русских», принявших католичество, но такое толкование исключает грамота Холмского католического епископа Стефана (1403 г.), в которой определялось содержание приходского храма в Липе и уточнялось, что все держатели на немецком праве, неважно «русский или христианин» (*sive Ruthenus vel Christianus*)[71], должны оплачивать содержание плебана. С основанием новых приходов такая практика с разными модификациями стала распространяться на другие территории[72]. Своеобразную контрастную параллель к этим действиям находим в установлении Ягайлом в грамоте Холмскому епископству 1417 г. освобождения от налога тем жителям на территории владений кафедры, которые исповедуют католическую веру[73]. Таким образом, политика сознательного покровительства католическому меньшинству на «русских» землях Польского королевства выступает со всей отчетливостью.

В сложившейся ситуации наносился ущерб православным крестьянам на территории отдельных имений, но имели место и действия, затрагивавшие интересы гораздо более влиятельных и лучше организованных общественных групп. Прежде всего в связи с политикой по отношению к городам и в Польском королевстве, и в Великом княжестве Литовском. К первым десятилетиям XV в. относится выдача десятков документов, предоставлявших различным городским общинам самоуправление на немецком (магдебургском) праве. В значительной части этих актов

указывалось, что такое самоуправление предоставлялось лишь католикам, т. е. «христианам», как сказано в некоторых текстах, немцам и полякам, и не распространялось на «русских» и других «схизматиков». М. С. Грушевский видел в таком подходе к правам этнического населения стремление привлечь на территорию страны больше иностранных колонистов-католиков[74]. Т. М. Трайдос пришел к заключению, что, предоставляя городские права только католикам, власти пытались побудить православных горожан к переходу в католицизм[75]. Вывод этот встретил возражения А. Янечека, посвятившего разбору соответствующих документов специальную работу[76]. Он обратил внимание на привилеи, выданные Витовтом в 1408 г. городским общинам Бреста и Каунаса[77], в которых пояснялось, что литовцы и русские даже в случае принятия католической веры (*neophiti et baptizati*) не должны становиться членами городской общины. Эти свои наблюдения А. Янечек сопоставил с практикой времени введения самоуправления на немецком праве в Польше XIII в., когда привилегии предоставлялись лишь иностранным колонистам, но не местному населению (*exceptus Polonicis*). В такой политике польских князей XIII в. исследователи справедливо видели их стремление сохранить традиционные нормы зависимости местного населения. Аналогичные стремления исследователь склонен приписывать Ягайлу, Витовту и их советникам.

Следует согласиться с А. Янечком, что у нас нет оснований считать, что литовская и польская власти стремились, ставя католиков в привилегированное положение, побудить «схизматиков» к смене конфессии, однако трудно принять вывод исследователя, что эта политика определялась традиционными мотивами, характерными для политики польских князей XIII в. Такие соображения могли касаться Великого княжества Литовского (а именно его территории упомянуты в документах, на которые обратил внимание А. Янечек), где действительно имели место лишь первые, еще очень немногочисленные пожалования самоуправления на немецком праве, но не для Польского королевства, где это давно уже стало общей нормой организации городской жизни. К этому следует добавить, что, как уже отметил М. С. Грушевский, первые пожалования самоуправления на немецком праве на территории Галичины не содержали подобных ограничений: в грамоте Болеслава—Юрия 1339 г., предоставлявшей такое самоуправление общине города Санока, среди жителей, на которых распространялось действие документа, были прямо указаны «*Rutheni*». В грамоте Казимира Великого 1356 г., предоставлявшей самоуправление немецко-польской городской общине Львова, отмечалось, что и другие «*нации*», живущие в городе (армяне, евреи, «сарацины», «русские»), могут получить самоуправление на магдебургском праве, если они этого пожелают[78]. Таким образом, политика первых десятилетий XV в. была явным отступлением от ранее проводившегося курса.

А. Янечек, как представляется, зашел слишком далеко, расценивая «антисхизматические» клаузулы прежде всего как «инструмент политики колонизации»[79]. В дальнейшем исследователь, однако, фактически признал

существование связи между подобной практикой и религиозной политикой правительства. Эта связь прослеживается в двух аспектах. Во-первых, как способствовавшая приходу колонистов с запада и, следовательно, увеличению количества католиков в стране[80]. Это было сознательной политической целью, ради которой католические иерархи были готовы, например, уменьшить размер десятины, взимаемой с колонистов в пользу Церкви[81]. Такая цель четко формулировалась и в самих пожалованиях правителей. Например, в грамоте Витовта 1430 г. предоставление немецкого права Бельску прямо мотивировалось тем, что таким образом окажется возможным в этот город «созвать и призвать... людей римского обряда из чужих областей» (*ritus romani homines... de alienis provinciis... collocare et vocare*)[82]. Во-вторых, в этих действиях выражалось стремление поставить католическое меньшинство в особые, привилегированные условия по отношению к остальному населению. В одной из грамот Ягайла так и указывалось, что «желаем, чтобы поляки, немцы и люди нашей веры предписанным правом могли обладать и наслаждаться» (*volumus insuperque tantum Polonici, Theutunici et homines nostre fidei iure prescriptio gaudere debeant et potiri*)[83]. А. Янечек справедливо отметил, что такая политика вела к обострению отношений между привилегированной и непривилегированной частями городского населения[84].

По своим последствиям для развития отношений между католическим и православным населением более важной оказалась попытка наделить привилегированным статусом католическое дворянство на территории Великого княжества Литовского. Первым шагом в этом направлении стала выдача Ягайлом в 1387 г. привилея принявшему католичество литовскому боярству[85]. По этому документу бояре приобрели свободу распоряжения своими имениями, а их земли были избавлены от целого ряда налогов и повинностей. Но эти права распространялись лишь на лиц, принявших новую веру. В одной из статей документа, предоставляя родственникам бояр право свободно вступать в браки, законодатель специально оговорил, что речь может идти лишь о заключении браков с католиками.

Такая политика получила продолжение в составленном в 1413 г. в Городле акте, определявшем условия унии между Польшей и Великим княжеством Литовским[86]. Подтверждая снова некогда пожалованные права и вольности, Ягайло отметил, что правами могут пользоваться лишь те «бароны и благородные Литовской земли» (*barones et nobiles terrae Littwaniae*), которые исповедуют христианскую веру и учение Римской Церкви, а не «схизматики и другие неверные» (*scismatici vel alii infideles*). Старые нормы были дополнены еще одним установлением: важные государственные должности (прежде всего посты воевод и каштелянов в Вильно, Троках и других местах) будут занимать лишь католики и лишь католики будут допускаться в состав великокняжеской рады, так как «часто различия в вере приводят к разнице в мыслях и становятся известными советы, которые должны храниться в секрете». Подобная политика, создававшая в Великом княжестве привилегированные условия для

католической литовской знати, вела к обострению отношений между католическим и православным дворянством в этой стране, затрагивая интересы православных «русских» феодалов и тех земель, на территории которых не было ни католиков, ни католического духовенства

Таковы были исторические условия, в которых появились первые проекты унии православной и католической Церквей на территории Восточной Европы.

Примечания

- [1] Для истории распространения католичества на территории Восточной Европы во 2-й половине XIII–XIV в. главным исследованием является труд В. Абрахама (*Abraham W. Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*. Lwów, 1904. Т. 1).
- [2] *Zbiór dokumentów małopolskich*. Wrocław, 1969. Т. 4. N 901 (далее: ZDM).
- [3] *Abraham W. Powstanie...* S. 169–170.
- [4] *Ibid.* S. 201–202.
- [5] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 361 (далее: НПЛ).
- [6] Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Приложение № 23. С. 129–134 (далее: РИБ).
- [7] Для привлечения на новые земли как можно больше католиков по инициативе Казимира размер церковной десятины здесь был сильно понижен по сравнению с польскими землями, см. об этом: *Abraham W. Powstanie...* S. 321.
- [8] *Ibid.* S. 230, 238, 243–245; *Kwolek J. Początki biskupstwa przemyskiego // Roczniki teologiczno-kanoniczne*. 1957. N 2.
- [9] *Abraham W. Powstanie...* S. 270.
- [10] *Ibid.* S. 290–291, 317.
- [11] *Ibid.* S. 234–236.
- [12] *Dłubkowski P. Stosunki kościelne ziemi sanockiej w XV stuleciu. Przemyśl*, 1922. S. 13.
- [13] *Abraham W. Powstanie...* S. 237.
- [14] *Abraham W. Założenie biskupstwa łacińskiego w Kamieńcu Podolskim // Księga pamiątkowa ku czci 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza w r. 1661*. Lwów, 1912. Т. 1.
- [15] *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae, gentiumque finitimarum historiam illustrantia*. Roma, 1860. Т. 1. N DCCCCLXIV (далее: VMPL).
- [16] *Abraham W. Powstanie...* S. 318.
- [17] *Ibid.* S. 311, 326–327.
- [18] О материальном обеспечении епископств в Киеве, Луцке (туда был в 1428 г. перенесен центр епископства из Владимира-Волынского), Каменце, Львове см.: *Trajdos T. M. Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*. Wrocław, etc. 1983. Т. 1. S.

- 61–62, 80, 86, 161–162; поправки относительно обеспечения Луцкого епископства см.: *Wysokicki J.* Коњсији іасієски на ziemiach ruskich Korony i Litwy w poczNętkach Jagiełłonyw // *PrzeglNęd historyczny*. 1985. N 3. S. 552–553; епископства в Холме: *Bieckowski L.* Dziaiałnoњж organizacyjna biskupa Jana Biskupca w diecezji cheimskiej (1417–1452) // *Roczniki humanistyczne*. 1958. Z. 2. Lublin, 1960. S. 200–202.
- [19] *Trajdos T. M.* Коњсији katolicki... T. 1. S. 59–62.
- [20] *Ibid.* S. 75–76, 109.
- [21] *Wysokicki J.* Коњсији іасієски... S. 553–554.
- [22] *Trajdos T. M.* Коњсији katolicki... S. 158, 162–164.
- [23] *Ibid.* S. 134–158; ср.: *Wysokicki J.* Коњсији іасієски... S. 553.
- [24] *Janeczek A.* Polska ekspansja osadnicza w ziemi lwowskiej w XIV–XVI w. // *PrzeglNęd historyczny*. 1978. N 4; *idem.* Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego: Wojewodztwo belskie od schyłku XIV do początku XVII w. Warszawa, 1993.
- [25] *Janeczek A.* Polska ekspansja... S. 606–607; *idem.* Osadnictwo. S. 196–204.
- [26] *Ibid.* S. 601–602; *Orzechowski J.* Okcydentalizacja Rusi Koronnej w XIV, XV i XVI ww. // *Pacstwo, naryd, stany w ъwiadomoњci wiekыw ъrednich*. Warszawa, 1990. S. 219–220.
- [27] *Janeczek A.* Osadnictwo... S. 293–294.
- [28] *Janeczek A.* Polska ekspansja... S. 609 i n.; *idem.* Osadnictwo... S. 75 i n., 81 i n.
- [29] *Trajdos T. M.* Коњсији katolicki... S. 257 i n.
- [30] *Bieckowski L.* Dziaiałnoњж organizacyjna biskupa Jana // *Roczniki humanistyczne*. 1958. 1960. Z. 2. S. 193–195, 211–222.
- [31] *Abracham W.* Powstanie... S. 311–332; *DNębkowski P.* Stosunki коњcielne. S. 13 i n.
- [32] *Janeczek A.* Osadnictwo... S. 38 i n.
- [33] *Ochmacski J.* Powstanie i rozwyj latyfundium biskupstwa wileckiego. Poznac, 1963. S. 32–33, 53–54.
- [34] *Vitoldiana.* Codex privilegiorum Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae: 1386–1430. Warszawa; Poznac, 1986. N 20. S. 45–46; *Ochmacski J.* Biskupstwo wileckie w ъredniowieczu. Poznac, 1972. S. 62.
- [35] *Trajdos T. M.* Коњсији katolicki... S. 91–93.
- [36] *Ibid.* S. 95 i n. Количество приходов для этой территории Трайдосом преувеличено. См.: *Wysokicki J.* Коњсији іасієски на ziemiach ruskich Korony // *PrzeglNęd historyczny*. 1985. N 3. S. 553.
- [37] *Bieckowski L.* Dziaiałnoњж organizacyjna... // *Roczniki humanistyczne*. 1958. 1960. Z. 2. S. 196. Несмотря на все дальнейшие успехи католицизма положение в принципе оставалось таким же до начала XVII в. По расчетам А. Янечека, на территории Белзской земли, входившей в состав Холмского епископства, на 44 католических прихода приходилось не менее 300 православных церквей (*Janeczek A.* Osadnictwo... S. 46–47, 59–60).
- [38] ZDM. T. 4. N 1110; T. 6. N 1847. Передача Ягайлом католикам в 1412 г. православного кафедрального собора в Перемышле была вызвана особыми причинами и не может рассматриваться как типичный факт (см. об этом

подробнее в следующем разделе).

[39] См., например, текст привилея архиепископа Львовского Якубы Стрепы львовским доминиканцам (*Acta grodzkie i ziemskie z czasow Rzeczypospolitej polskiej z Archiwum tzw. bernardycznego we Lwowie*. Lwow, 1870. Т. 2. N 25 (далее: AGZ)) или вдовы Спытка из Мельштына доминиканскому монастырю в Самборе (ZDM. Т. 4. N 1190).

[40] *Trajdos T. M.* Коњсиї katolicki... S. 187 i n.; 194 i n.; 256 i n.

[41] Уже в документе 1352 г. упоминались «земляне русские и ляцкие... перемышльской волости» (цит. по: *Abraham W.* Powstanie... S. 234).

[42] *Janeczek A.* Polska ekspansja... S. 605–606.

[43] Его биографию см.: *Polski Siownik Biograficzny*. Krakow, 1946. Т. 6/1. S. 61 (далее: PSB).

[44] *Bieckowski L.* Dziaialnoњж organizacyjna... // *Roczniki humanistyczne*. 1958. 1960. Z. 2. S. 194.

[45] *Trajdos T. M.* Коњсиї katolicki... S. 207–208.

[46] ZDM. Т. 4. N 1238.

[47] *Vitoldiana*. N 51, 53.

[48] AGZ. 1878. Т. 7. N 26.

[49] *Vitoldiana*. N 37.

[50] *Chodynicky K.* Коњсиї prawosiawny a Rzeczpospolita polska: Zarys historyczny: 1370–1632. Warszawa, 1934. S. 76.

[51] См. характерный оборот в грамоте Холмского католического епископа Стефана: «sive Ruthenus vel Christianus» (или русский, или христианин) (ZDM. Т. 4. N 1165).

[52] *Modelski T.* Z dziejow rebaptyzacji w Polsce // *Kwartalnik teologiczny wilecki*. 1925. N 3; *Niwicky M.* Spyr o chrzest Rusinyw w Polsce // *Oriens*. 1934. N 3; *Sawicky J.* «Rebaptisatio Ruthenorum» w ъwietle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // *Pastori et magistro*. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kaplacstwa Jego Ekselencji ksikdza biskupa Piotra Kalwy. Lublin, 1966.

[53] *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wilecskej*. Krakow, 1948. Т. 1: (1387–1507). N 6 (далее: KDKW).

[54] Так, упоминавшийся выше привилей Ягайла Перемышльскому епископству был выдан по просьбе князей Федора Любартовича и Семена Лингвена и «других наших знатных».

[55] См., например, грамоту (*Vitoldiana*. N 212) с записями о земельных пожалованиях Витовта православному монастырю Рождества Богородицы в Троках.

[56] *Ochmacski J.* Powstanie... S. 35–38.

[57] *Trajdos T. M.* Коњсиї katolicki... S. 233.

[58] *Любавский М. К.* Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства. М., 1892. С. 864–875.

[59] *Площанский В. М.* Прошлое Холмской Руси. Вильно, 1899. Ч. 1. С. 60–79.

[60] Об этих правах см. подробнее с. 50–52 настоящего издания.

- [61] ZDM. T. 4. N 1043.
- [62] Ibid. T. 8. N 2539.
- [63] Ibid. T. 6. N 1529.
- [64] Ibid.. T. 4. N 1102.
- [65] AGZ. T. 7. N 26.
- [66] Ibid. T. 3. N LXXXVII. S. 169–170.
- [67] *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Львів, 1905. Т. 5. Ч. 2. С. 443.
- [68] *Dłubkowski P.* Stosunki kościelne. S. 42.
- [69] *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. С. 446.
- [70] ZDM. 1974. Т. 4. N 1094.
- [71] Ibid. T. 5. N 1165.
- [72] Ibid. N 1312; *Trajdos T. M.* Коґсіуі katolicki... S. 267–270.
- [73] ZDM. T. 6. N 1819.
- [74] *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Т. 5. Ч. 1. С. 239.
- [75] *Trajdos T. M.* Коґсіуі katolicki... S. 287–288.
- [76] *Janeczek A.* Excerptis schismaticis: Upamiętnienie Rusinów w przywilejach prawa niemieckiego Władysława Jagiełły // *Przegląd historyczny*. 1984. N 3.
- [77] Vitoldiana. N 182, 213 (фальсифікат, оснований на подлинном источнике).
- [78] *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. Т. 5. Ч. 1. С. 226–227, 240.
- [79] *Janeczek A.* Excerptis schismaticis // *Przegląd historyczny*. 1984. N 3. S. 536.
- [80] О появлении таких колонистов именно в поселениях, которых касались грамоты с «антисхизматическими» статьями, см.: *Janeczek A.* Excerptis schismaticis // *Przegląd historyczny*. 1984. N 3. S. 536–538.
- [81] См. заявления на этот счет Львовского архиепископа Якуба Стрепы (AGZ. T. 3. N 55 S. 105–106) и Перемышльского епископа Матвея (Ibid. T. 4. N 12. S. 29).
- [82] Vitoldiana. N 189.
- [83] AGZ. 1880. T. 8. N 33. S. 53.
- [84] *Janeczek A.* Excerptis schismaticis // *Przegląd historyczny*. 1984. N 3. S. 540.
- [85] *Zbiór praw litewskich*. Poznań, 1841. S. 1–2.
- [86] *Akta unii Polski z Litwą: 1385–1791*. Kraków, 1932. N 51.

Переговоры об унии православной и католической Церквей в конце XIV — 1-й трети XV в.

Со времени раскола Церквей в 1054 г. идея восстановления единства христианского мира постоянно присутствовала в сознании и православной и католической стороны. История отношений этих двух миров в XII–XIV вв. изобиловала не только конфликтами, связанными прежде всего с экспансией латинян на земли Византии, но и поисками соглашения между ними, периодически находившими выражение в переговорах об унии Церквей.

Хотя к середине XIV в. переговоры такого рода между главными центрами двух миров — Римом и Константинополем — отнюдь не были новостью, этот этап отличался рядом особенностей. Переговоры начались в условиях резкого ослабления Византийской империи под натиском османов. К середине XIV в. империя утратила владения в Малой Азии и османские войска, перейдя Босфор, вторглись в ее европейские провинции. Территория разоренного внешними набегами и внутренними смутами государства ограничивалась Фракией и землями на Пелопоннесе, и оно было неспособно собственными силами дать отпор нашествию. Правители, стоявшие во главе Византии, видели единственный выход в получении помощи от западных государств. В 1366 г. император Иоанн V отправился просить помощи к Людовику Венгерскому. В этих условиях и вопрос об унии Церквей стал приобретать иное, чем ранее, значение. Хорошо ориентировавшаяся в ситуации Римская курия все более определенно давала понять, что она добьется помощи для Византии со стороны западных государств, если греки откажутся от «схизмы»[1]. В этом случае уния должна была осуществиться на условиях, предложенных латинской стороной, и означала бы прежде всего подчинение православной Церкви власти папы[2].

Как показывает поведение императора Иоанна V, правители Византии уже в середине XIV в. ради получения западной помощи были готовы идти на серьезные уступки латинянам. Император в 1369 г. посетил Рим, публично прочитал Римское исповедание веры и выразил повиновение папе, облобызав его ноги[3]. В письмах к папе он сообщал, что вступает на путь сближения с Римом «по совету» своих «баронов»[4]. Понятно, что в среде греческой аристократии, которая, как и императорская власть, могла утратить все с захватом ее владений османами, такая политика могла найти поддержку. С середины XIV в. можно отметить действие не только политических, но и некоторых идейно-культурных факторов, толкавших часть византийского общества к поискам сближения с Римом. В истории Византии XIII–XIV века — это время расширения культурных контактов с латинским миром, серьезного влияния сначала ученой схоластической, а затем и нарождающейся ренессансной культуры Запада на интеллектуальную элиту византийского общества[5]. Наряду с политическим латинофильством в кругах аристократии и духовенства зародилось и идейно-культурное латинофильство, пропагандировавшее сближение двух народов — «греков» и «римлян» — как наследников одной общей цивилизации, созданной их совместными усилиями. Наиболее яркое выражение эти тенденции получили в сочинениях и практической деятельности месадо́на (первого министра) императора Иоанна V Димитрия Кидониса, аристократа и интеллектуала, переводчика сочинений Фомы Аквинского на греческий язык[6].

Особенность ситуации, сложившейся во 2-й половине XIV в., состояла в том, что круг сторонников унии Церквей и сближения с латинским миром ограничивался узкой средой близкой ко двору аристократии и образованных интеллектуалов. И Церковь в лице высших иерархов и духовенства, и широкие круги населения были крепко привязаны к идейно-культурным

традициям православного мира и не хотели ими жертвовать ради соглашения с «латинянами», в них многие видели врагов не менее опасных, чем турки. Беззастенчивое хозяйничанье итальянских купеческих республик на землях ослабевшей Византии было тем фактором, который поддерживал враждебность населения по отношению к жителям Запада. Предлагавшийся римской стороной способ соединения Церквей мог лишь способствовать усилению таких настроений. Не случайно представители православного духовенства не приняли участия в переговорах императора Иоанна V с Римом и не имели никакого отношения к его обращению в католичество[7].

Православная Церковь, впрочем, не была враждебна самой идее соединения Церквей, но путь, ведущий к такому соединению, видели иначе, чем в Риме. Представлению о соединении Церквей с помощью распоряжений, которые исходили бы от папы Римского или императора, здесь противопоставляли проект созыва Вселенского Собора с участием папы, четырех Восточных патриархов и глав отдельных Церквей, где богословы обеих сторон обсудили бы спорные догматические вопросы. Этот проект, выдвинутый экс-императором Кантакузином (в монашестве Иоасафом) во время переговоров с папским легатом Павлом в 1367 г., получил поддержку православного епископата во главе с Константинопольским патриархом Филофеем. Уверенные в победе своих богословов в догматическом споре, православные иерархи добивались от латинской стороны согласия на то, «что если на Соборе станет явствовать из Священного Писания, что наше учение превосходит учение латинян, то они присоединятся к нам и разделят наше исповедание»[8]. Римские папы упорно отклоняли все предложения о созыве Собора[9]. И это не было случайностью. Согласие на созыв такого Собора поставило бы под сомнение авторитет папы как последней инстанции при рассмотрении спорных догматических вопросов.

В таких условиях переговоры о соединении Церквей не могли привести к позитивным результатам, тем более что никакой обещанной помощи от западных государств так и не появилось. Иоанн V, вернувшись в Константинополь в октябре 1371 г., даже не пытался призывать православных подданных подчиниться власти папы. Контакты Константинопольского двора с Римом не были прерваны, но на пути их продолжения стала «великая схизма» — церковный раскол в католическом мире: во главе Римской Церкви оказались одновременно несколько пап, боровшихся между собой за власть и влияние. Не стало того партнера, который, по мысли политиков из окружения императора, ради установления своей власти над православной Церковью мог побудить западные государства оказать помощь Византии. Между тем опасность со стороны османов продолжала нарастать и император Мануил II, преемник Иоанна V, вынужден был отправиться в длительное (но оказавшееся безрезультатным) путешествие по Европе, чтобы попытаться получить помощь непосредственно от западных государей. Таковы были исторические условия,

в которых страны Восточной Европы начали принимать участие в переговорах об унии Церквей.

На территории Восточной Европы отсутствовали многие обстоятельства, побуждавшие элиту византийского общества размышлять о церковной унии. Опасность со стороны мусульманского мира к концу XIV в. серьезно уменьшилась. После поражения Мамая на Куликовом поле и разгрома Тимуром войск его преемника Тохтамыша в Золотой Орде начался период смут, в которые успешно вмешивался наиболее могущественный из восточноевропейских правителей — великий князь литовский Витовт, неоднократно сажавший своих ставленников на ханский трон. Татарские улусы еще могли наносить немалый ущерб соседним государствам, но позиции стран Восточной Европы по отношению к Орде постепенно укреплялись, и восточноевропейские политики могли с оптимизмом смотреть в будущее.

В православном обществе Восточной Европы отсутствовали кризисные явления, способные подтолкнуть его в сторону унии с Римом. Для Северо-Восточной Руси рубеж XIV–XV вв. стал временем не только укрепления и консолидации господствовавших в этом регионе древнерусских княжеств, но и подъема культуры, развивавшейся на традиционной православной основе. Такого культурного оживления и подъема не было на землях Великого княжества Литовского и Польского королевства, однако и кризисных явлений здесь не наблюдалось. Нестроения в церковной жизни на этих землях во 2-й половине XIV в., связанные с отсутствием главы церковной организации — митрополита, на рубеже XIV–XV вв. были успешно преодолены благодаря умелому руководству митрополита Киприана. С ликвидацией Галицкой митрополии восстановили единство церковной организации, создание Подольского и Самборского епископств (просуществовавших, правда, недолго) свидетельствовало об упорядочении церковных дел.

Отсутствовали и интерес к духовным традициям католического мира и осознание общности исторических судеб (как у Греции и Рима), что подтверждается содержанием и оформлением сохранившихся немногих западнорусских рукописей. Как отметил А. Н. Попов, именно в начале XV в. на восточнославянской почве появились первые сборники антилатинских сочинений. В предисловии к одному из них — пергаменной рукописи конца XIV — начала XV в. — указывалось: «Сия книга списана бысть на ересь на латыньскую на утверждение истинным православным христианом и на обличение и на посрамление ляховом и латынам»[10]. Упоминание о «ляхах» говорит о том, что сборник действительно появился на восточнославянской почве как реакция на попытки «ляхов» распространять в этом районе католицизм. Факты, таким образом, позволяют говорить о росте враждебности западнорусского православного общества по отношению к латинянам, что не способствовало усилению интереса к идее унии Церквей.

В регионе, однако, существовала сила, заинтересованная в унии православной Церкви с Римом, — католические правительства Польши и

Литвы. Государственная власть стремилась к тому, чтобы господствующая религия стала вероисповеданием всего населения государства, при этом, по убеждению правителей, не исключалась возможность использования для этой благой цели насильственных средств. Однако конкретные условия в Польше и Великом княжестве Литовском делали подобный путь нереальным. Когда на огромных территориях не только подавляющее большинство населения, но и многие представители господствовавшего сословия принадлежали к православному вероисповеданию, обращение к насильственным мерам могло привести к катастрофе.

Правда, в распоряжении правителей были и другие способы воздействия на православных подданных, например предоставление привилегированного статуса приверженцам католической религии. Целью этой политики было не только привлечь на «русские» земли приверженцев «истинной» веры, но и побудить православных к смене конфессии. Такая политика давала определенные результаты, но быстро ожидать от ее осуществления коренных перемен не приходилось, тем более что на территории Великого княжества Литовского свобода действий правителя в этом отношении была существенно ограничена. Великое княжество Литовское представляло собой своеобразное объединение из ряда «земель», и отношения некоторых из них с великокняжеской властью определялись «рядом» — соглашением великого князя с феодалами и горожанами — жителями центрального города земли. В дополненном и измененном виде тексты этих соглашений дошли до нас в составе сохранившихся «привилеев» отдельным землям (Волинской, Киевской, Смоленской, Полоцкой, Витебской) конца XV — начала XVI в. Источниковедческое исследование позволило выделить в их составе архаичный слой, воспроизводящий тексты «ряда». В тех привилеях, где лучше сохранились архаичные формуляры, на первом месте стоит обязательство великого князя «в церкви Божьи и в имения церковные нам не вступатися»[11]. Можно было бы толковать это установление как гарантию неприкосновенности имуществ православной Церкви[12], однако это обязательство более широкого характера, своего рода гарантия сохранения традиционных межконфессиональных отношений. Показательно, что когда великий князь Александр в 1498 г. передал католическим монахам участок земли у полоцкого замка для строительства костела св. Франциска, то в акте пожалования было специально отмечено, что это сделано с согласия «всех наших русских подданных, благородных и неблагородных, Полоцкой земли» (*universis Ruthenis subditis nostris nobilibus et plebeis territorii Polocensis*)[13]. В таких условиях единственным путем достижения желаемой цели мирными средствами и в обозримый промежуток времени было бы осуществление унии между православной и католической Церквами.

Существовали и важные внешнеполитические факторы, побуждавшие правительства Польши и Литвы форсировать осуществление такой унии. Объединение Польши и Великого княжества Литовского династической унией и установление своеобразного польского протектората над Литвой было связано с необходимостью собрать воедино силы обоих государств для

борьбы с агрессией Тевтонского ордена. Орден был не только сам по себе мощной военной державой, но его силы постоянно увеличивались за счет притока европейского рыцарства из разных стран в Прибалтику для участия в войне католического мира против «неверных». Крещение язычников-литовцев в 1387 г. лишало агрессивную политику Тевтонского ордена ее идеологического обоснования и ослабляло его военную поддержку извне. В этих условиях, стремясь дискредитировать противников и по-прежнему обеспечить себе поддержку европейского рыцарства, Орден стал все чаще обвинять правителей Польши и Литвы в соотрудничестве с «русскими схизматиками», указывая, в частности, на то, что родной брат короля, князь Скиргайло, принял православное крещение и стал ревностным приверженцем этой веры[14]. По мере того как обострялся конфликт Польши и Литвы с Орденом, эти обвинения усиливались. В памятной записке, составленной властями Ордена в 1409 г.[15], они не ограничивались обвинениями противников в заключении направленных против Ордена соглашений с государствами «схизматиков»: Москвой, Великим Новгородом и Псковом. Еще больше места в записке было уделено обвинениям в том, что на территории Великого княжества Литовского благоденствуют «схизматики». Указывалось, что во многих диоцезах существуют по два епископа, один — жалкий и бедный — католик, другой — сильный и богатый — православный. На одного принявшего католическую веру приходится 100 крестившихся по православному обряду, скромных «христианских» храмов мало, зато много прекрасно построенных православных церквей. Власть в государстве осуществляется при посредстве «нехристианских чиновников». В таких условиях после смерти короля-католика все эти земли могут оказаться под властью «русских», которые отделены от «святой Римской Церкви», и нет надежды, что они когда-либо «обратятся к христианству».

Польские политики в свою очередь отвечали обвинениями, что это Орден выступает против Польши и Литвы вместе со «схизматиками»[16]. Однако они хорошо понимали, что, разоблачая и опровергая преувеличения и передержки в аргументации крестоносцев, они не в состоянии опровергнуть главный пункт обвинения — мирное проживание многочисленных «схизматиков» на землях, входивших в состав Великого княжества Литовского и Польского королевства. Пытаясь опровергнуть обвинения, власти демонстративно показывали свою католическую правоту. Так, в 1412 г. Ягайло в сопровождении иностранных вельмож и прелатов прибыл в Перемышль и приказал передать католикам православный кафедральный собор в этом городе[17]. Однако дальше отдельных, хотя бы и эффектных жестов по этому пути идти было нельзя. Единственным достойным опровержением обвинений Ордена могло стать приведение «схизматиков» к унии с Римом. Тем самым был бы укреплен престиж Польши и молодого Литовского государства перед католической Европой, а Орден утратил бы поддержку европейского рыцарства. Нужна была, если и не сама уния, то по крайней мере явные свидетельства стараний по ее осуществлению. Правители Польши и Литвы должны были предпринимать шаги для

принятия унии, даже если бы они не были теми ревностными приверженцами католицизма, какими они являлись в действительности.

Необходимость в таких шагах не стала меньше после того, как в 1410 г. под Грюнвальдом соединенные силы Польши и Литвы нанесли поражение войскам Тевтонского ордена. Польско-литовские войска не смогли вернуть захваченные крестоносцами земли. После заключения в 1411 г. не удовлетворившего союзников мира свой давний спор стороны перенесли на рассмотрение Констанцского Собора, который должен был положить конец затянувшемуся расколу в католической Церкви. Нетрудно предположить, что крестоносцы, обратившись к Собору с просьбой о защите, снова обвиняли правителей Польши и Литвы в сотрудничестве со «схизматиками». Возвращение «схизматиков» на территории Польского королевства и Великого княжества Литовского в лоно Римской Церкви могло бы склонить отцов Собора на сторону Польши и Литвы.

Идти к достижению этой цели можно было двумя путями: либо принять участие в затяжных переговорах об унии между православной и католической Церквями, либо добиваться локальной унии между православной Церковью в своих владениях и Римом. В Вильно и Кракове отдали предпочтение первому варианту. О предпринятых попытках известно из датированных январем 1397 г. ответов Константинопольского патриарха Антония на несохранившиеся послания польского короля и митрополита Киприана[18]. Король и митрополит предложили патриарху созвать на Руси Вселенский Собор для осуществления унии православной и католической Церквей.

К сожалению, других сведений об этом дипломатическом демарше не сохранилось, а то, что известно, вызывает ряд вопросов. Почему обращение в Константинополь не сопровождалось аналогичным обращением на запад, ведь для созыва Собора на Руси необходимо было бы согласие обеих сторон? Каково было соотношение между данной акцией и готовившимся в том же 1396 г. крестовым походом против турок во главе с венгерским королем Сигизмундом Люксембургским? Каково было отношение к этому предложению других правителей, чьи владения входили в состав диоцеза общерусской митрополии

Дать хотя бы предположительный ответ на некоторые из этих вопросов возможно, определив время, когда соответствующие предложения были отправлены в Константинополь. Так как с 1394 г. византийскую столицу на суше блокировали турки[19], а связь по морю поздней осенью — зимой 1396 г. была по климатическим условиям невозможна, эти предложения поступили в Царьград никак не позже лета 1396 г. Для подготовки текстов необходимы были личные контакты митрополита с правителями Польши и Литвы, но с 1390 г. митрополит Киприан не появлялся на территории Великого княжества Литовского. Еще 19 марта 1396 г. он находился в Москве. Лишь за две недели до «Велика дня» (т. е. Пасхи) митрополит прибыл в Смоленск, где состоялась встреча с Витовтом, в которой принял участие и великий князь московский Василий Дмитриевич[20]. Весьма

вероятно, что именно на этой встрече митрополиту и великому князю московскому был предложен план созыва на Руси Вселенского Собора[21]. Учитывая факты, свидетельствующие о тесном сближении великого князя московского и Витовта в 1396–1397 гг.[22], не исключено, что согласие со стороны великого князя московского было получено. Этому не надо удивляться: обсуждение разногласий между приверженцами двух конфессий на Вселенском Соборе было традиционным пожеланием православной стороны, к тому же и сам проект предлагался на рассмотрение Константинопольского патриарха.

Отсутствие следов обращения польского короля к церковной иерархии католического мира можно объяснить продолжавшейся с 1376 г. схизмой Римской Церкви. Одобрение Константинопольской Патриархией польско-литовского проекта созыва Вселенского Собора позволило бы Ягайлу и Витовту затем выступить с инициативой ликвидации раскола в католическом мире ради осуществления унии Церквей, что способствовало бы росту международного престижа Польши и Литвы.

Могли ли предложения о созыве Собора рассчитывать на успех в условиях, когда Константинополь был окружен турками? Следует учитывать, что эти предложения были отправлены в Царьград, когда европейское рыцарство во главе с Сигизмундом Люксембургским только выступало в поход против турок, и можно было ожидать, что после поражения османов осада столицы будет снята. Поражение крестоносного войска в сентябре 1396 г. под Никоподем предопределило отрицательный ответ Константинопольского патриарха независимо от того, каково было в тот момент его отношение к проектам соединения Церквей. Однако патриарх не ограничился только ссылкой на осаду Константинополя турками, но признал неудачной саму идею созыва Вселенского Собора на Руси, куда не смогут добраться, например, представители из Египта. Тем самым проект был похоронен.

Выбор подобного варианта действий определился долголетними церковными смутами в католическом мире и необходимостью считаться с авторитетом главы общерусской Церкви митрополитом Киприаном. После смерти митрополита Киприана и преодоления раскола латинского мира на Соборе в Констанце литовские и польские политики стали отдавать предпочтение заключению локальной унии.

Начало действий Ягайла и Витовта по осуществлению этого варианта унии Церквей совпало по времени с попыткой создать особую митрополию для православного населения в их владениях. Это совпадение, как увидим, не было случайным, необходимо остановиться на том, как и при каких обстоятельствах произошло воссоздание «литовской» митрополии. Первые попытки литовских князей создать особую митрополию для «своих» владений или переместить на свои земли центр общерусской митрополии относятся к XIV в. Восстановление общерусской митрополии в конце века произошло за счет того, что «литовский» митрополит Киприан был признан князьями Северо-Восточной Руси и перенес свою резиденцию в Москву.

После смерти Киприана Витовт обратился в Константинополь с просьбой поставить на митрополичью кафедру архиепископа Полоцкого Феодосия, «штыбы седел на столе Киевское митрополю по старине». Константинополь ответил отказом, и митрополичью кафедру занял присланный оттуда грек Фотий[23], поселившийся в Москве.

Новая попытка была предпринята в 1414 г., когда появился подходящий кандидат для занятия кафедры в лице известного писателя и проповедника болгарина Григория Цамблака.

Витовт не допустил Фотия к управлению западнорусскими епархиями и обратился в Константинополь с предложением поставить Цамблака на Киевскую кафедру. О результатах этого обращения Витовт в послании жителям Великого княжества Литовского писал весьма лаконично: «Ни того нам не учинили»[24], иначе обрисовано положение в окружном послании Фотия. По его словам, с этим предложением в Константинополь отправился сам Григорий и попытка назначить митрополита при жизни законно поставленного иерарха вызвала скандал; в результате Цамблак «от святейшаго вселенского патриарха Евфимия и от божественнаго и священнаго збора извержен бысть из сану и проклят»[25]. С этого момента правитель Великого княжества Литовского и Западнорусская Церковь оказались в конфликте не только с Фотием, но и с патриархом. Тогда Витовт, побеседовав с епископами и убедившись в их поддержке, направил в марте 1415 г. своих послов в Константинополь. Они должны были снова потребовать одобрения кандидатуры Цамблака, угрожая, что в противном случае епископы сами поставят митрополита. Когда ответ из Константинополя так и не пришел, 15 ноября 1415 г. Цамблак был поставлен митрополитом на Соборе западнорусских епископов в Новогрудке[26]. Значение этого события далеко не ограничивалось тем, что было принято решение, расходившееся с рекомендациями Константинополя. Более существенно то, что Витовт и епископы нашли нужным обосновать его правомерность в окружных посланиях, адресованных населению Великого княжества Литовского[27]. Юридическая законность решений Собора подкреплялась ссылками на опыт болгар и сербов, которые сами избирают глав своих Церквей, не обращаясь в Константинополь, и на действия русских епископов при князе Изяславе в середине XII в., когда они самостоятельно поставили Киевского митрополита. Одновременно впервые на территории Восточной Европы действия высших церковных и светских властей Византийской империи подверглись осуждению в официальных документах. В этом нельзя не видеть свидетельства заметного падения авторитета империи как центра православного мира в глазах верующих этого региона.

Однако при этом нельзя не отметить очевидные расхождения в позициях Витовта и западнорусских епископов. В послании Витовта ответственность за все дурные поступки, за отказ удовлетворить справедливые требования возлагалась одновременно на императора и на патриарха. В послании епископов эта тема получила более подробное освещение: в нем говорилось о злоупотреблениях, совершавшихся не только в начале XV в., но и ранее.

Иерархи вспоминали «о Киприане митрополите, и о Пимине, и о Дионисьи», когда в Константинополе поступали, «не смотряше на честь церковную, но смотряше на злато и серебро много». Однако в отличие от Витовта епископы обвиняли во всем императоров, подчинивших патриарший Синод своей власти, так что митрополитами поставляли, «кого царь повелит». Епископы не хотели принимать митрополита из Константинополя, потому что такие митрополиты «поставлены бывают от царя, мирянина будуща человека». Вместе с тем они подчеркивали верность православному учению («также якоже они учим») и готовность признать духовный авторитет высших православных иерархов («патриарха святейшаго Константиноградского и мамы патриарха и отца и прочая патриархы»).

За этими различиями скрывались, по-видимому, разные представления о значении происшедшего события и перспективах развития ситуации. Поставление Григория Цамблака в митрополита для епископов означало приобретение автономии и защиту от вмешательства Московского митрополита и Царьграда, для Витовта было актом разрыва Западнорусской Церкви с византийским миром, а значит, создавались условия для присоединения этой Церкви к Риму.

Хотя во всех источниках поставление Цамблака связывается исключительно с инициативой Витовта, несомненно, что данный шаг был согласован с Ягайлом. Об этом свидетельствует участие в Соборе, созванном в Новогрудке, Харитона, епископа Холмского, чья епархия находилась на территории Польского королевства. Более того, именно Ягайло играл главную роль в подготовке унии Западнорусской Церкви с Римом, начавшейся еще до возведения Цамблака на митрополичью кафедру.

Материал о его деятельности был собран и проанализирован А. Прохаской[28]. В письме отцам Констанцского Собора от 29 августа 1415 г. Ягайло сообщал о поездке на Собор «ради возвращения греков» из Константинополя. Вероятно, имеется в виду грек-доминиканец Феодор Хрисоверг, генеральный викарий Ордена, впоследствии активный участник переговоров об унии между Римом и Константинополем. В том же письме король писал о своих русских подданных, которых еще «не озарил божественный свет»[29]. Это не совсем ясное высказывание позволяет объяснить сообщение представителя Венского университета на Соборе Петра де Пулки, что с помощью Феодора польский король надеется возвратить на правильный путь «русский» народ, отступивший от веры Христа[30]. В октябре 1415 г. Ягайло и Витовт совместно обратились к отцам Констанцского Собора, заявляя о желании привести к единству с Церковью множество «схизматиков» и язычников, живущих в их владениях. Выражая надежду, что это будет осуществлено еще при их жизни, правители Польши и Литвы просили «совета и помощи» от отцов Собора[31]. Интересный комментарий к этому тексту дает недатированное (написанное не позднее октября 1417 г.) письмо представителя Тевтонского ордена на Соборе: он сообщал в Мариенбург, что Витовт обещал добиться крещения татар, а польский король писал своим епископам (его представителям на Соборе), что

он готов привести (свою) Церковь к соединению с Римской Церковью, если будет преодолен раскол среди католиков. Прокуратор Ордена с огорчением сообщал, что польские делегаты подняли вокруг этого большой шум и их теперь считают добрыми христианами[32]. Из содержания документов следует, что Ягайло и Витовт хотели добиться локальной унии Западнорусской Церкви с Римом.

За этими заявлениями, вызвавшими своего рода сенсацию, не последовало конкретных действий, очевидно, потому, что идея локальной унии между Западнорусской Церковью и Римом не вызвала энтузиазма ни у епископов, ни у нового митрополита Григория Цамблака, исихаста, ученика Евфимия Тырновского и автора антилатинских полемических сочинений. Более того, вся ситуация изменилась, так как произошло примирение митрополита (а в его лице и западнорусского епископата) с Константинополем. Сначала новый Константинопольский патриарх Иосиф II (вступивший на престол в мае 1416 г.), получив от Фотия «писание» о действиях Цамблака, заверял, что «никако да не будет от нас ослабление» в отношении самозванного митрополита. Как он сообщал в Москву, судом патриаршего Синода Цамблук был подвергнут «по извержению (из сана) в отлучение и в проклятие». Новый патриарх подтвердил решения своего предшественника Евфимия, но, порицая Цамблака, патриарх воздерживался от осуждения стоявшего за его спиной Витовта. Напротив, он дипломатично выражал надежду, что Витовт как «умный осподарь» поправит положение[33]. Из этого следует, что Патриархия не была заинтересована в обострении конфликта. В Царьграде нуждались и в военной помощи, и в материальной поддержке со стороны Польши и Литвы. Епископы старательно подчеркивали, что они готовы в полной мере признавать авторитет Константинопольского (Вселенского) патриарха. Таким образом, у обеих сторон, хотя и по-разному выраженное, было стремление к соглашению. Я. Фиялек обращал внимание на свидетельство Густынской летописи о том, что Константинопольский патриарх в конце концов санкционировал выбор Цамблака[34]. Этому свидетельству украинского источника XVII в. можно было бы не придавать значения, если бы оно не находило соответствия в более ранних источниках. Так, в речи, которую Григорий Цамблук произнес перед папой на Констанцском Соборе, он назвал императора Мануила «своим сиятельным господином» (*serenissimus dominus meus*)[35]. В устах человека, находившегося в конфликте с Константинополем, подобные выражения выглядели бы весьма странно. Нотариус Констанцского епископа Ульрих Рихенталь, подробно описавший все, что происходило на Соборе, отметил, что на литургии, которую служил митрополит Григорий в своей резиденции в Констанце, присутствовали «*zwen hertzen von Kriechen*»[36]. Нет сомнений, что здесь имеются в виду послы императора Мануила II, Николай Эвдаймоноиоанн и его сын Андроник, которых Рихенталь именует герцогами «*von Tropi*»[37]. Вряд ли императорские послы могли присутствовать на службе, совершавшейся иерархом, лишенным сана и отлученным от Церкви патриаршим Синодом.

Таким образом, ко времени приезда Цамблака на Констанцкий Собор конфликт между Константинополем и Западнорусской Церковью отошел в прошлое.

В такой ситуации у Цамблака и у западнорусских епископов не было стимулов к тому, чтобы вести переговоры о заключении локальной унии с Римом. Тем самым руководители Польши и Литвы оказывались в достаточно сложной ситуации. Отсутствие конкретных шагов, которые последовали бы за широковещательными декларациями, создавало трудности для польских делегатов, споривших на Соборе с Орденом. Представители Ордена ядовито заявляли, что польский король обещал способствовать унии православной и католической Церквей, но не привел к истинной вере ни своих русских подданных, ни родных братьев, из которых лишь один принял католическую веру[38]. Наступившая, наконец, с избранием папы Мартина V ликвидация схизмы делала вопрос об исполнении данных обещаний особенно настоятельным.

По-видимому, к концу 1417 г. какое-то соглашение между правителями Польши и Литвы и церковной иерархией было достигнуто. В письме отцам Собора от ноября 1417 г. Ягайло заверял, что он и Витовт не прекращают усилий для заключения унии[39]. 1 января 1418 г., поздравляя нового папу с избранием, король мог уже сообщить[40], что благодаря его и Витовта усилиям к нему и к отцам Собора направляется Григорий, «митрополит всея Руси», которого король просит «по-отечески» принять. В этом отношении правителям Польши и Литвы удалось добиться своей цели. Однако стоит отметить, что решение об отъезде митрополита в Констанц было принято лишь через два года после созыва Собора и возведения Цамблака на митрополичью кафедру. По-видимому, эти два года были заполнены спорами о том, на каких условиях западнорусское духовенство согласилось бы участвовать в работе Констанцкого Собора. Отголоски этих споров можно обнаружить в письме Ягайла и Витовта отцам Собора от 25 августа 1417 г., где говорилось, в частности, о том, что православное духовенство противится соединению с Римской Церковью, так как не желает подвергнуться вторичному крещению. К этому времени правители Литвы и Польши еще рассчитывали на успех своего плана локальной унии. В письме они выражали надежду на то, что после подчинения Римской Церкви населения их владений и остальная часть «греков» (т. е. православных) последует их примеру[41]. Извещая папу Мартина V о выезде Киевского митрополита на Собор, король употреблял весьма осторожные формулировки, говоря о целях поездки Григория: митрополит ехал, чтобы предложить и обсудить возможные пути и способы соединения «его» паствы с католической Церковью. Вероятно, определенных обязательств от западнорусских епископов Ягайлу и Витовту добиться не удалось. 18 января 1418 г. митрополит прибыл в Констанц[42], и 25 февраля был торжественно принят папой Мартином V[43].

Для суждения о том, какие круги православного общества Восточной Европы и насколько широко были вовлечены в эту совместную акцию

Витовта, Ягайла и Цамблака, важно проанализировать сведения о составе посольства, прибывшего на Констанцкий Собор с Киевским митрополитом. Ряд сведений о составе этого посольства сохранился в записях Ульриха Рихенталя. Уже один из первых исследователей, обративших внимание в конце XIX в. на свидетельства Рихенталя, А. Прохаска, пришел к заключению, что посольство было огромным и состояло из большей части западнорусского епископата и широкого круга представителей православного общества из держав Ягайла и Витовта, а также представителей многих православных и мусульманских правителей и стран[44]. Аналогичного мнения придерживается и современный исследователь жизни и творчества Григория Цамблака Ю. К. Бегунов[45]. Анализ свидетельств Рихенталя позволяет внести некоторые ограничения и уточнения в эту в общем правильную характеристику.

Одно из них касается вопроса об участии западнорусских епископов в поездке Цамблака. На первый взгляд такая точка зрения находит подтверждение в двукратном свидетельстве Рихенталя: в одном говорится о приезде с митрополитом «восемью епископов его веры», в другом — о «пяти епископах»[46]. Если положиться на эти высказывания, то следовало бы заключить, что в поездке приняла участие едва ли не большая часть западнорусских епископов. Однако при этом вызывает недоумение, что в помещенном в «Хронике» Рихенталя подробном описании православной литургии в констанцской резиденции Григория Цамблака совершенно не упоминается об участии епископов[47]. Еще более важно, что нет никакого упоминания о епископах в дневнике Собора, составленном французским кардиналом Гильомом Филастром. Здесь отмечается, что на аудиенцию к папе Киевский митрополит прибыл в сопровождении «шести пресвитеров своего ордена»[48]. Положение выясняется при обращении к сохранившемуся третьему варианту записи Рихенталя о приезде Цамблака, где говорится, что митрополит имеет под своей властью 11 епископов, а с ним приехали «9 священников его веры»[49]. По-видимому, именно этот вариант содержит наиболее полный текст первоначальной записи Рихенталя, которая в других вариантах была сокращена, и говорить об участии епископов в поездке в Констанц нет оснований.

Очень сложным представляется вопрос об участии в поездке представителей православной знати. В записях о посольстве Витовта, прибывшем одновременно с Григорием Цамблаком, Рихенталь прямо указывает на участие в нем «herzogen usz wissen Russen»[50]. В другом месте «Хроники» он поместил перечень знатных лиц, представлявших Витовта на Соборе[51]. Однако, поскольку Витовт постоянно поддерживал связи с Собором, нельзя быть уверенным, что включенные в этот перечень лица действительно приехали на Собор вместе с Цамблаком. Как будто более определенным в этом плане может быть свидетельство Рихенталя о том, что на литургии в резиденции митрополита присутствовали «herzog uff Schmolentzgi, der hertzog usz roten Russen»[52]. Смоленский князь упоминается и в других местах «Хроники», где приводится его имя —

Федор[53]. Сведения об этом князе находим в тексте Новгородской первой летописи под 1412 г. 2 января Ягайло и Витовт объявили войну Новгороду, обвиняя новгородцев, в частности, в том, что «нашего врага Юрьева Святославича сына Федора приняли есте». После этого Федор заявил «о мне с Витовтом нелюбья не держите» и уехал «в Немце»[54]. Таким образом, Федор был врагом Витовта, из-за угроз которого ему пришлось уехать из Новгорода в немецкие княжества, где ему, по-видимому, удалось попасть в окружение римского короля Сигизмунда Люксембургского. «Thede duc de Rousie» присутствовал на коронации Сигизмунда немецкой короной в Аахене[55]. К числу спутников Цамблака он не мог принадлежать. С приездом Киевского митрополита можно связать лишь появление на Соборе не названного Рихенталем князя «Червонной Руси», которого вслед за А. В. Флоровским и Ю. К. Бегуновым можно отождествить с Федором Острожским (в стихотворной истории Констанцского Собора упоминается «hercog von Ostrog»)[56]. Рассмотрение общего списка участников, составленного Рихенталем, позволяет предположительно присоединить к нему лишь Павла, князя из «Белой Руси»[57]. Таким образом, говорить о широком участии православной знати в посольстве Григория Цамблака в Констанцу пока нет оснований.

В «Хронике» Рихенталю помещен большой перечень восточноевропейских городов, представители которых были на Соборе; сюда вошли многие города Галичины[58] и Великого княжества. Следует, однако, учитывать, что в крупных (как Львов) и небольших (как Санок) городах Галичины уже существовали к тому времени достаточно сильные католические общины, которые и могли направлять своих посланцев на Собор для решения различных волновавших их вопросов, никак не связанных с поездкой Цамблака и унией Церквей. Вместе с тем в списке Рихенталю помещены названия целого ряда городов в восточной части Великого княжества Литовского, таких как Витебск, Смоленск, Брянск, Стародуб, где не только в то время, но и много позже среди населения не было католиков. Есть все основания связать с поездкой Цамблака появление на Соборе представителей этих городов. Даже если полагать, что представители этих городов присоединились к Киевскому митрополиту по приказу Витовта, то следует отметить, что впервые в переговорах о церковной унии приняла участие столь значительная по размерам и разная по социальному составу группа представителей восточнославянского общества.

Особого внимания заслуживает сообщение Рихенталю о приезде вместе с Цамблаком «послов от города Великий Новгород» (Gross Nofgrafye)[59]. Хотя о прибытии новгородских послов говорится лишь в одном из трех вариантов записи о приезде Цамблака, правильность этого свидетельства подкрепляется наблюдениями над другими частями «Хроники». Так, Новгород упоминается и в заключительной ее части, в перечне государств, приславших своих послов в Констанц, где поясняется, что этот город богат серебром и соболями, а его жители выбирают своего правителя, как в Венеции. Рядом с этой записью помещен рассказ о «Золотой бабе»,

почитавшейся населением Урала, о которой Рихенталь скорее всего мог услышать от новгородских послов[60]. Таким образом, факт участия послов Великого Новгорода в поездке Цамблака в Констанц можно считать установленным и отнюдь не случайным. Известно, что вскоре после открытия Собора в Констанце, 26 февраля 1416 г., папа Иоанн XXIII, узнав от польского короля, что «схизматиков» из Новгорода и Пскова можно было бы путем переговоров привлечь в лоно Римской Церкви, назначил Ягайла своим генеральным викарием в Новгороде, Пскове и соседних землях, дав ему все полномочия для ведения с этими «схизматиками» переговоров об унии. Аналогичные полномочия были предоставлены и Витовту[61]. Очевидно, что обращению короля к папе должны были предшествовать какие-то контакты с новгородцами, а появление новгородских послов в свите Цамблака было результатом действий генеральных викариев.

Участие новгородских послов в крупной политической акции, задуманной Ягайлом и Витовтом, было, несомненно, успехом их внешней политики. Отсутствие сведений о новгородско-литовских отношениях в 1415–1418 гг. не позволяет выяснить, чем руководствовались новгородские власти, пойдя на такой шаг. Вместе с тем отсутствие сведений о поездке новгородцев в официальном новгородском летописании свидетельствует о том, что боярское правительство Новгорода не стремилось к огласке своего участия в посольстве.

Правительствам Польши и Литвы удалось организовать представительное посольство, которое должно было произвести сильное впечатление на участников Собора. Вместе с тем анализ имеющихся данных заставляет отнестись с осторожностью к бытующим в литературе представлениям о широком участии представителей разных слоев западнорусского православного общества в поездке Цамблака в Констанц. Еще осторожнее следует подходить к вопросу об активном участии верхов православного общества в подготовке этого посольства: ведь наиболее многочисленную группу его участников составляли представители городов, которые могли выполнять распоряжения своего правителя.

Своей работе о пребывании митрополита Григория Цамблака в Констанце Ю. К. Бегунов дал заголовок «К вопросу о церковно-политических планах Григория Цамблака». К сожалению, имеющиеся источники не позволяют сказать что-нибудь определенное о политических планах Киевского митрополита. Но существующих сведений вполне достаточно, чтобы установить позицию митрополита относительно возможного характера церковной унии. Главным источником сведений здесь может служить речь митрополита, прочитанная перед папой Мартином V 25 февраля 1418 г. (ее латинский перевод сохранился в дневнике кардинала Филастра)[62].

Знакомство с текстом речи показало наличие ряда выражений, характерных не для православной, а для католической традиции, как, например, наименование папы «истинным наместником Иисуса Христа». А. И. Яцимирский предположил, что эти выражения могли появиться в

результате перевода речи Цамблака с греческого на латынь лицом, приверженным идее папского примата[63]. Догадка А. И. Яцимирского подтвердилась, когда польский ученый Э. Ликовский обнаружил латинский текст речи митрополита Григория Цамблака в одной из рукописей баварской библиотеки с пометой, что перевод ее на латынь принадлежит Андрею из Константинополя[64]. Этого Андрея исследователь отождествил с доминиканским монахом Андреем Хрисовергом — греком, принявшим католицизм и активно участвовавшим в переговорах об унии. Он же переводил на латынь текст условий унии, привезенных в Констанц византийскими послами[65].

Предположение о вмешательстве переводчика понадобилось потому, что за употреблением в речи характерных для католической доктрины выражений не последовало соответствующих выводов. Если папа — «истинный наместник Иисуса Христа» и единственный глава Церкви, то уния могла быть осуществлена благодаря акту подчинения папскому авторитету. В речи же Цамблака предлагался иной способ ликвидации схизмы — путем созыва Собора, на котором ученые мужи с обеих сторон обсудили бы различия в Символах веры двух Церквей[66]. Подтверждение, что этому способу преодоления раскола Церквей Киевский митрополит отдавал предпочтение, находим в другом тексте, связанном с пребыванием Цамблака в Констанце: «Григория архиепископа киевского и всея Роуси слово похвальное иже у Фролентии и оу Костентии собороу»[67]. Принадлежность этого сочинения митрополиту Григорию Цамблаку была убедительно доказана А. И. Яцимирским[68]. «Слово» представляет собой запись речи, обращенной уже не к папе, а к отцам Констанцкого Собора. Восхваляя мудрость присутствовавших отцов, Цамблак призывал их отказаться от поношений противной стороны, не уподобляться самарянам и иудеям, которых устыдил за их раздоры Александр Македонский. Пусть отцы с обеих сторон сойдутся для братской беседы, «любомудро, а не любопрительно, апостольскы, а не фарисейскы», и Бог «подвигнет обоя страны в собрание... да по первых отец преданию обновете благочестивое исповедание веры». Мы не знаем, была ли зачитана эта речь, но важно, что Цамблак нашел необходимым ее написать, чтобы изложить свои доводы в пользу ликвидации раскола путем созыва Собора из представителей обеих сторон для братской дискуссии о различиях в вероучении. Созыв такого Собора к началу XV в. был уже традиционным постулатом православной стороны. Напротив, папская курия во 2-м и начале 3-го десятилетия XV в. не была склонна на это соглашаться. Созыв Собора допускался только как своего рода техническая мера, как собрание, на котором было бы официально оформлено «возвращение» схизматиков в лоно Церкви, но папа и его советники были решительно против дискуссии по вопросам вероучения[69].

Каков же должен был быть круг участников такого Собора? В обращении к отцам Констанцкого Собора Цамблак писал: «Реку не к вам токмо, но и к греком», следовательно, по мысли митрополита, речь шла о созыве Собора с обязательным участием представителей

Константинопольской Церкви. Еще более определенно говорится об этом в речи Цамблака перед папой. Сказав о желании «народов», живущих во владении Ягайла и Витовта, соединиться с Римом, митрополит отметил: «Желает этой святейшей унии, блаженный отец, светлейший господин мой, господин император Константинополя, сын вашего святейшества, а также патриарх этого города, и остальные христианские народы той земли, как уже сказано было об этом деле в присутствии вашего святейшества послом светлейшего господина императора»[70]. В последних словах прямая ссылка на речь, произнесенную византийским послом Николаем Эвдаймоноиоанном на коронации Мартина V[71]. Окончание схизмы католической Церкви сделало возможным возобновление переговоров об унии между Римом и Константинополем, и на Констанцском Соборе в 1417–1418 гг. постоянно находились византийские послы. От имени императора и патриарха послы предложили созвать в Константинополе Вселенский Собор для обсуждения спорных догматических вопросов и проблемы соединения Церквей[72]. Очевидно, что в вопросе об унии митрополит выступал с общих позиций с Константинопольской Патриархией и всем остальным православным миром[73].

Один из первых исследователей, рассматривавших в конце XIX в. материалы о поездке митрополита Григория Цамблака в Констанцу, А. Левицкий, искренне недоумевал, почему реакция папы Мартина V на обращение митрополита оказалась весьма сдержанной, выразившейся лишь в благодарности за его добрые намерения? И отчего папа не проявил никакого интереса к локальной унии с «Русской» Церковью?[74] В свете сказанного выше объяснение представляется вполне очевидным: перед ним никто не выступал с инициативой заключения такой унии[75].

Имело некоторое значение, что одна из Церквей в сфере юрисдикции Константинопольского Патриархата под воздействием своих правителей заявила о приверженности делу унии и готовности способствовать ее достижению, но это не требовало внесения коррективов в политику папства по отношению к Восточной Европе. Появление в Констанце новгородских послов было новым явлением, и курия отреагировала достаточно оперативно: в мае 1418 г. папа Мартин V возобновил действие булл Иоанна XXIII, утративших силу с его детронизацией, сделав снова Ягайла и Витовта генеральными викариями Римской Церкви *in temporalibus*, как в их собственных владениях, так и в Новгороде и Пскове[76]. Появление этих документов показывает, что папству идея локальной унии вовсе не была чужда, просто дальнейшие действия в этом плане курия возлагала на правителей Польши и Литвы.

У этих правителей имелись основания быть довольными положением дел. Правда, заключить локальную унию не удалось, но утверждения польских и литовских дипломатов о стараниях их правителей добиться унии католической и православной Церквей получили весомое и наглядное подтверждение. Митрополит Григорий Цамблак как опытный дипломат не зря подчеркивал в речи перед папой заботу Ягайла и Витовта о

распространении христианской религии в их владениях, отмечал, что благодаря их стараниям подвластные им народы захотели соединиться с Римской Церковью[77]. С этого момента в сознании высших иерархов католической Церкви утвердилось представление, что уния православной и католической Церквей будет осуществляться при активном участии правителей Польши и Литвы. Это повышало их международный престиж и дезавуировало обвинения Ордена. Тем самым, хотя в деле осуществления церковной унии конкретного прогресса не было достигнуто, поездка митрополита Григория на Собор была несомненным успехом польско-литовской политики. Мог быть доволен положением и митрополит Григорий. Пойдя навстречу пожеланиям своих правителей, он вместе с тем ни в чем существенно не отступил от общего взгляда православной Церкви на проблему церковной унии.

Помимо официальной встречи Григория с папой имели место разнообразные контакты между свитой митрополита и духовными и светскими лицами — участниками Собора. Рассмотрение источников позволяет получить материал о настроениях лиц, сопровождавших митрополита, об их реакции на те разговоры об унии, что они слышали в Констанце.

Интересное свидетельство на этот счет сохранилось в одном из донесений Петра де Пулки[78]. По его словам, спутники митрополита Григория говорили, что если византийский император и далее будет облагать клир несправедливыми поборами, то они готовы противостоять ему в соответствии с предложениями папы и Собора. Нетрудно увидеть в этом сообщении отголоски того возмущения вмешательством императора в церковные дела, которое выражено в послании западнорусских епископов. Очевидно, несмотря на состоявшееся примирение, недовольство церковной политикой Византии продолжало сохраняться среди западнорусского духовенства.

Два других свидетельства касаются уже самого обсуждения вопросов, связанных с унией. Так, Рихенталь, ссылаясь на то, о чем говорят люди, написал, что если бы Собор разрешил русским «некоторые вещи», то они, вероятно, выразили бы готовность подчиниться Римской Церкви[79]. Хотя о каких «вещах» идет речь не совсем ясно, очевидно, что некоторые из спутников Киевского митрополита говорили о желании сохранить при соединении Церквей часть прежних порядков, но не встретили понимания. Интересную параллель к этому сообщению Рихенталья дает рассказ хроники Иоанна Посильге, где были записаны разговоры о поездке митрополита Григория Цамблака, циркулировавшие в кругах Тевтонского ордена[80]. Здесь говорится, что, когда русских священников спросили, зачем они приехали на Собор, они сказали, что их прислал сюда Витовт, но они не хотят подчиняться Римской Церкви и желают жить, как раньше. Польские исследователи склонны видеть в этом рассказе тенденциозный вымысел противников польского короля и литовского великого князя, желавших их скомпрометировать[81]. Ясно, что никаких официальных заявлений такого

рода Киевский митрополит не делал и не мог делать, но в его свите вполне могли быть люди, не скрывавшие, что они прибыли в Констанц по приказу великого князя, но вовсе не сочувствуют его планам церковной унии.

В этом убеждает и сопоставление данного свидетельства с рассказом о поездке Григория Цамблака в Констанц Новгородской IV и Софийской I летописей под 1417 г.[82] Есть основания отнести этот рассказ к новгородской летописной традиции, где в отличие от московской существует и ряд других записей о Киевском митрополите. По-видимому, это запись того, что рассказывали новгородцам о поездке митрополита мещане из соседних белорусских городов. Для характеристики отношения православного населения к этому событию рассказ представляет первостепенный интерес. Он содержит якобы вопрос Григория Цамблака, обращенный к Витовту, почему тот «в вере Ляцкой, а не во правой вере крестьянской». В ответ Витовт предложил ему ехать в Рим, чтобы спорить о вере с папой и его «мудрецами». Если Цамблак выиграет этот спор, то Витовт и другие католики примут православие, если проиграет, то,— цитирует летопись слова Витовта,— «имам вся люди своя земля [привести?] в свою вероу немецкою». Очевидно, что рассказ возник в среде, где вовсе не собирались отказываться от православной веры (характерно, что православные последовательно называются «христианами», а их вера «христианской») и относились с симпатией к своему митрополиту, считая его защитником этой веры. Вместе с тем очевидно настороженное отношение к великому князю, которого считают способным принуждать православных к принятию «своей» веры. В этом смысле можно сказать, что поездка Цамблака имела и результат, на который в Вильно и Кракове не рассчитывали. Путешествие митрополита на встречу с папой, предпринятое по настоянию великого князя, вызвало среди православных подозрительность по отношению к религиозной политике иноверной власти.

По свидетельству Рихенталя, «все духовные и светские господа из королевства Польши, Литвы и Руси» покинули Констанц уже после закрытия Собора, состоявшегося 23 апреля 1418 г.[83] Под 1418 г. Новгородская IV летопись отметила, что «митрополит Григорей Витовтов приеха в Литву, быв в римском граде в Костянтине»[84], а под следующим годом в том же своде помещена запись о том, что «той зимы оумре Григорей митрополит литовський на Киеве»[85]. Извещая позднее Мартина V о смерти Григория «Македонца», Ягайло выражал свою скорбь по поводу того, что умер человек, желавший унии, с помощью которого ее легко было бы осуществить[86]. Была ли скорбь Ягайла искренней, или смерть Цамблака давала королю удобное объяснение, почему Западнорусская Церковь не соединилась с Римом, сказать сейчас невозможно.

Вскоре после смерти Григория Цамблака была восстановлена общерусская митрополия и управление западнорусскими епархиями снова перешло к Фотию[87]. К сожалению, мы не знаем, как Витовт и западнорусские епископы мотивировали изменение своей позиции. Возможно, возвращение Фотия на митрополичий трон в случае смерти

Цамблака было одним из условий соглашения, по которому в Константинополе признали «литовского» митрополита. Однако и после этого события не прекратилось участие правителей Польши и Литвы и «русской» православной иерархии в переговорах об унии. Когда после Констанцского Собора стал обсуждаться вопрос о созыве Собора для соединения Церквей в Константинополе, ко двору Сигизмунда Люксембургского для переговоров в начале 1420 г. направился императорский посол Мануил Филантропон[88]. Он, однако, не ограничился посещением венгерского двора, а поехал далее на восток. Когда 1 июня 1420 г. митрополит Фотий направился в Великое княжество Литовское и состоялась его встреча с Витовтом в Новогрудке, на ней присутствовал «посол царев Филантропонъ Гречинь»[89]. Очевидно, в Новогрудке летом 1420 г. имели место переговоры с участием императорского посла, Витовта и Фотия. В счетах двора Ягайла за 1420 г. сохранились записи о выдаче кормов «грекам», находившимся в Прошовицах, а затем в польской столице Кракове с 22 по 26 августа 1420 г.[90] Вероятно, Ягайло как король Польши и «верховный князь» Литвы официально одобрил принятые в Новогрудке решения. Императорский посол увез с собой грамоту польского короля, адресованную Мануилу II[91]. Хваля императора за его желание «вернуть» (*reducere*) свой народ к соединению с Римской Церковью (о чем ему стало известно от посла), Ягайло призывал его и далее продолжать усилия в этом направлении. Король выражал надежду, что с установлением унии возрастет готовность христиан (католиков) защищать Византийскую империю от турок. Он также обещал поддержать деятельность Мануила II, направленную на достижение церковного единства, перед папским престолом и христианскими государями.

Поездка императорского посла в Восточную Европу свидетельствует о том, что после Констанцского Собора не только для католического мира, но и для Византии стало ясным, что в заключении унии должны принять участие правители Польши и Литвы. Зная о целях императорских посольств 1419–1420 гг., можно высказать и некоторые предположения о предмете обсуждения на встрече в Новогрудке. Поскольку именно в это время поднимался вопрос о созыве Собора в Константинополе, то лица, заинтересованные в его представительности, должны были добиваться участия в нем православных епископов с территорий Восточной Европы. Так, митрополит Фотий и его свита оказались вовлеченными в переговоры об унии православной и католической Церквей.

Хотя Ягайло обещал Мануилу II дипломатическую поддержку, мы ничего не знаем о каких-либо шагах, предпринятых им с этой целью. По неизвестным для нас причинам на этом участие правителей Польши и Литвы в переговорах об унии Церквей прекратилось. Переговоры об унии возобновились лишь в 30-х гг. XV в. в других исторических условиях.

Главным участником событий с православной стороны оказался митрополит Герасим. В 1415 г. он сослужил при поставлении Цамблака как епископ Владимирский, а к 1428 г. «волею и хотением» Витовта был переведен на Смоленскую кафедру. Весной—летом 1428 г. епископ побывал

в Константинополе[92] и, вероятно, приобрел там полезные связи. Возможно, поэтому преемник Витовта, новый великий князь литовский Свидригайло, после кончины 2 июня 1431 г. митрополита Фотия отправил Герасима на поставление в Царьград[93]. Поездка закончилась успешно, и в 1432/33 г. «Герасимъ митрополить выиде из Царяграда»[94].

В научной литературе имел место спор, получил ли Герасим в Константинополе лишь «литовскую» митрополию, или он был поставлен общерусским митрополитом — главой православной Церкви на территории Восточной Европы. Как справедливо отметил А. А. Зимин, свидетельства источников не оставляют сомнений в том, что Герасим был поставлен общерусским митрополитом[95]. Действительно, в псковских летописях не только сказано, что Герасим был поставлен митрополитом «на Рускую землю», но и объяснялось, почему он не поехал в Москву, являвшуюся в то время резиденцией общерусских митрополитов[96]. В текстах Новгородской первой летописи младшего извода под 989 г. и в сборнике, сопровождающем текст этого летописного памятника, Герасим как преемник Фотия помещен последним в списке общерусских митрополитов[97].

Успех Герасима в Константинополе, несомненно, объясняется тем, что он не столкнулся здесь с противодействием московских князей. Вплоть до конца июня 1432 г. московские князья Василий Васильевич и Юрий Дмитриевич находились в Орде, где спорили между собой из-за великого княжения. Занятые борьбой князья упустили момент, чтобы отправить в Царьград своего кандидата, Рязанского епископа Иону, которому после смерти Фотия было поручено управление делами митрополии[98]. Полное молчание московских источников о Герасиме скорее всего говорит о том, что для Москвы его поставление было фактом весьма неприятным, но против него трудно было найти какие-либо возражения. Весной 1434 г. в Смоленск, ставший на время резиденцией нового митрополита, отправился на поставление Новгородский владыка Евфимий. Его хиротония, состоявшаяся 26 мая 1434 г.[99], означала признание Герасима — по крайней мере в Новгороде — главой общерусской Церкви и, несомненно, должна была способствовать росту престижа этого архиерея. Все эти перемены в положении митрополичьего стола в начале 30-х гг. XV в. следует учитывать, рассматривая ход переговоров об унии Церквей.

Ряд внешних и внутренних факторов способствовал тому, что в это время вопрос о соединении Церквей снова стал актуальным для Восточной Европы. К началу 30-х гг. наступило оживление переговоров о созыве Вселенского Собора для соединения Церквей. Открывшийся в Базеле Собор католической Церкви поставил одной из задач осуществление унии. К этому времени уже сложилось устойчивое представление, что правители Польши и Литвы могут играть существенную роль в принятии унии, поэтому съехавшиеся на Собор прелаты обратились 17 сентября 1431 г. к папе Евгению IV с предложением пригласить византийского императора и правителей Польши и Литвы принять участие в работе Собора. 28 сентября собравшиеся в Базеле отцы, не дожидаясь ответа папы, приняли решение

обратиться к правителям Польши и Литвы, побуждая их способствовать унии между «русской» Церковью и Римом[100]. Внутреннее положение в Восточной Европе складывалось так, что новый правитель Литвы младший брат Ягайла, Свидригайло, оказался заинтересованным в том, чтобы пойти навстречу этим предложениям.

Нет возможности здесь рассмотреть все аспекты сложных политических отношений между «верховным князем» Литвы и польским королем Ягайлом, который в первую очередь старался обеспечить передачу власти сыновьям, и приоритетами нового литовского великого князя, польских магнатов и литовского боярства. Для нашей темы важно отметить лишь, что эти противоречия привели в начале 30-х гг. XV в. к охлаждению отношений между Польшей и Великим княжеством Литовским, а затем и к конфликту между ними. Великий князь литовский, опираясь на поддержку знати, разорвал отношения с Польшей и обратился за помощью к Тевтонскому ордену, правители которого, радуясь разьединению сил своих врагов, ее охотно обещали. Соглашение о союзе между Великим княжеством Литовским и Орденом было подписано 19 июня 1431 г.[101]

В этих условиях важной задачей польской дипломатии стала дискредитация противников перед папой Римским и отцами Базельского Собора. Одна из целей, преследовавшихся инициаторами этой кампании, состояла в том, чтобы Орден под угрозой духовных санкций отказался от вмешательства в литовские дела. Поводом для выдвижения обвинений послужил тот факт, что новый литовский правитель в отличие от Витовта, опиравшегося прежде всего на литовское католическое боярство, допустил к управлению страной ряд представителей «русской» православной знати. Появлялась возможность истолковать выступления знати Великого княжества Литовского против польского сюзерена как угрозу христианскому миру со стороны «схизматиков».

Выступая осенью 1431 г. перед папой Евгением IV, польские послы обращали его внимание на обширность «русских» земель, населенных «схизматиками», которые давно превратились бы в страшную угрозу христианскому миру, если бы Ягайло и Витовт не направляли их «железной розгой», а теперь Орден соединяется против Польши с «русскими» князьями-«схизматиками» и «неверными» татарами[102]. Один из главных польских политиков того времени, Краковский епископ Збигнев Олесницкий, в письме председателю Базельского Собора кардиналу Цезарини в январе 1432 г. сообщал о возможной опасности перехода власти в Великом княжестве Литовском к «схизматикам». Он писал о том, что «схизматиков» здесь гораздо больше, чем литовцев-католиков, причем они пользуются поддержкой правителя; при Свидригайле многие из них получили крепости и высокие государственные должности, а ведь при Витовте было установлено, что русские «схизматики» не должны держать крепостей и их нельзя допускать к решению государственных дел. Олесницкий употребил и еще один аргумент, который мог оказать особо сильное воздействие на отцов Собора: русские «схизматики» могут соединиться с чешскими гуситами, с

которыми их роднит общность взглядов (требования причастия под обоими видами и бедности клира) и близость языка[103]. И эти аргументы оказывали свое действие, по крайней мере на папскую курию. В марте 1432 г. Евгений IV распорядился, чтобы польское духовенство отдавало десятину своих доходов на войну против татар, «схизматиков» и чешских еретиков[104]. Когда в сентябре 1432 г. часть литовской знати выступила против Свидригайла и посадила на стол в Вильно Сигизмунда Кейстуовича, папа освободил литовцев от присяги на верность прежнему великому князю[105].

С приходом на виленский стол нового правителя, принесшего вассальную присягу польскому королю, положение Свидригайла серьезно осложнилось и необходимость во внешнем вмешательстве в его пользу увеличилась. Правда, он утратил власть лишь над территорией собственно Литвы, а «русские» земли продолжали его поддерживать, но именно это придавало еще больше убедительности выдвигавшимся против него обвинениям. В их опровержении был заинтересован не только Свидригайло, но и союзный ему Орден, желавший сохранить свою репутацию[106]. Представляется не случайным, что первые шаги в этом направлении Свидригайло предпринял весной 1433 г., после того как закончилась неудачей его первая попытка выбить соперника из Вильно и обозначилась перспектива длительной борьбы за обладание властью в Великом княжестве Литовском.

Весной 1433 г. появился удобный момент для такого выступления. Обеспокоенный начавшейся войной между Польшей и Орденом, Базельский Собор в начале 1433 г. отправил в Восточную Европу посольство во главе с епископом Пармы с предложением мирного посредничества. Соответствующее письмо было направлено и Свидригайлу[107]. Ответом на это письмо стало обращение «русских» князей и бояр, сторонников Свидригайла, к Собору, составленное в Витебске в марте 1433 г. Участники собрания заявляли о готовности передать споры своего государя на рассмотрение Собора при условии, если ему вернут захваченные у него земли. Одновременно они подчеркивали, что их правитель вовсе не отступил от католической веры, как уверяют его противники, и что они некогда принесли присягу иметь своим правителем истинного католика и будут верны этой присяге. Даже из столь краткого изложения ясно, какова была связь этого послания со сложившейся политической конъюнктурой и какую цель преследовали его составители. Среди прочего в документе присутствовало кратко сформулированное пожелание, чтобы «старшие их веры» (т. е. греческого обряда) пришли к соглашению с отцами Собора, а они (князья и бояре) готовы повиноваться совместно принятым решениям[108]. Появление такого пожелания в послании Собору в сложившейся политической ситуации представляется вполне естественным, но, как верно отметил Х. Яблоновский, сформулировано оно было в очень дипломатичной форме. Все ставилось в зависимость от соглашения отцов Собора с православными епископами, а об их отношении к унии Церквей в послании ничего не говорилось[109]. Однако и этого оказалось достаточно, чтобы

Собор летом 1433 г. направил к Свидригайлу своего посла Лоренцо де Дамиани. Характер данного ему поручения позволяет выяснить ответ Свидригайла отцам Собора от 25 июля 1433 г.[110] Собор предлагал великому князю убедить «русских» прислать в Базель «ученых мужей» для заключения унии. К этому времени уже полным ходом шли переговоры о приглашении греков на Базельский Собор, и с этой целью послы Собора летом 1433 г. прибыли в Константинополь[111]. Очевидно, это не мешало приехавшим на Собор политикам начать самостоятельные переговоры об унии с одной из Церквей в сфере юрисдикции Константинополя.

В письме Собору Свидригайло сообщал, что «русские» князья склоняются к унии, но не желают противостоять своим духовным пастырям. Князья, однако, будут их уговаривать соединиться с Римской Церковью. Единственный вывод, какой можно из этого сделать,— идея локальной унии снова натолкнулась на сопротивление западнорусских епископов.

По мере того как затягивалась война, великий князь литовский, которому никак не удавалось одолеть противника, все большее значение придавал вмешательству на своей стороне одной из высших духовных инстанций католического мира — папы или Собора. В начале декабря 1433 г. отцам Собора было зачитано еще одно послание от Свидригайла. Великий князь добивался, чтобы Собор, наложив на Ягайла церковные санкции, заставил его вернуть Литву. Но Собор оставил это обращение без ответа[112]. Одними общими обещаниями нельзя было побудить папу или Собор к вмешательству в свою пользу, для этого требовалось нечто более существенное. И такой серьезный шаг был сделан. О нем узнаем из серии булл Евгения IV, составленных в октябре 1434 г.[113]

Из этих документов выясняется, что Евгения IV, находившегося в это время во Флоренции, посетили послы Свидригайла — капеллан Петр и доктор права Иоганн Никольсдорф. Наряду с жалобами на Сигизмунда Кейстутовича и с просьбой о защите святого престола послы заявили, что их государь желает привести «русский народ к единению со святой Римской Церковью». Великий князь и «их митрополит» хотят в связи с этим просить совета у папы, и «ради этого митрополит Герасим готов лично посетить его». На первый взгляд этот пересказ не дошедшего до нас обращения в папских буллах[114] говорит о том, что за краткий промежуток времени в позиции западнорусских епископов произошли существенные перемены. Если ранее они возражали против переговоров с католической Церковью, то теперь их глава митрополит готов был отправиться на встречу с папой в Рим. Такую перемену даже можно было бы связывать с возвращением в Литву Герасима, который летом 1433 г. еще находился на пути из Константинополя.

Однако такой вывод был бы преждевременным. При внимательном прочтении булл обнаруживается, что в составе посольства не было никакого представителя митрополита, не принесли послы и письма от него. Все, таким образом, основывается лишь на устных заявлениях послов, заинтересованных в том, чтобы папа поддерживал их князя. В таких

условиях возможно как то, что князь располагал согласием митрополита на поездку в Рим, так и то, что он лишь рассчитывал получить такое согласие в случае, если бы реакция папы на сделанные предложения оказалась положительной. Впрочем, и согласию митрополита, если оно имело место, нельзя придавать большого значения, учитывая отношения, сложившиеся к этому времени между Свидригайлом и Герасимом (подробнее об этом см. ниже). Следует также добавить, что послы говорили о стремлении к унии лишь князя и митрополита и на это в курии обратили особое внимание.

Если об участии православной Церкви в подготовке посольства, посетившего осенью 1434 г. Флоренцию, тексты, которыми мы располагаем, не позволяют сказать что-либо определенное, то, напротив, они дают ясное представление о позиции папского престола. Папа настоятельно рекомендовал, чтобы митрополит созвал Поместный Собор (*provinciale concilium*) с участием всех епископов и настоятелей. Он просил князя позаботиться, чтобы Собор дал Герасиму все необходимые полномочия для заключения соглашения об условиях, на которых Русская Церковь присоединится к Римской. К тому времени, когда составлялись эти буллы, папе уже было известно о соглашении византийских послов и Базельских отцов о созыве Собора представителей обеих Церквей[115]. Это, однако, не помешало Евгению IV попытаться одновременно добиться заключения локальной унии с одной из Церквей, находившихся в сфере юрисдикции Константинопольского патриарха. О созыве Собора представителей двух Церквей в папских буллах не содержится никаких упоминаний. В этом отношении тактика папы ничем не отличалась от тактики отцов Собора.

Информацию о последующем развитии событий можно почерпнуть из писем Свидригайла папе Евгению IV и отцам Базельского Собора от 25 июня 1435 г.[116] Из них мы узнаем о судьбе документов, отправленных Евгением IV великому князю. Его посланец капеллан Петр, опасаясь, что его задержат при проезде через Молдавию, взял с собой лишь буллу, адресованную митрополиту Герасиму. В пути он действительно был задержан молдавским воеводой, но тот, ознакомившись с буллой, вернул документ посланцу, и Петр смог передать его великому князю литовскому. Вручить же буллу адресату оказалось невозможным, так как митрополит Герасим оказался замешанным в заговоре против Свидригайла. Как сообщал великий князь папе, Герасим вступил в сношения с «русскими» князьями и боярами, сторонниками Сигизмунда, и заключил с ними соглашение о передаче Смоленска и Смоленской земли под власть Сигизмунда. Однако вскоре после достижения такой договоренности он был арестован смоленским наместником, к которому попала и переписка Герасима с заговорщиками. Митрополит «в железах» был доставлен в Витебск, где великий князь литовский приказал его сжечь в июле 1435 г.[117], уже после отправки посланий Собору и папе.

А. Левицкий (один из первых исследователей, изучавших в конце XIX в. материалы о деятельности митрополита Герасима) полагал, что участники заговора хотели церковной унии, но не надеялись, что ее сможет осуществить Свидригайло, и поэтому сблизился с Сигизмундом

Кейстуовичем[118]. Однако сведения о заговоре, собранные и проанализированные А. Левицким[119], не подкрепляют такого предположения. В заговор был вовлечен широкий круг лиц на разных «землях» Великого княжества Литовского, и в отличие от митрополита Герасима ряду его участников удалось успешно осуществить свои планы, но об их деятельности в пользу унии мы ничего не знаем. Напротив, участие митрополита в заговоре против великого князя позволяет выразить сомнение по поводу искренности его обещания отправиться к папе в Рим (если оно имело место).

Несмотря на арест главы церковной иерархии, Свидригайло (как он сообщал и папе, и отцам Базельского Собора) призвал духовных и светских «князей» с территории, находившейся под его властью, и приказал прочесть им папскую буллу. Как он сообщал в ответном послании, результат обсуждения оказался благоприятным и вскоре будут отправлены послы со всеми надлежащими полномочиями для ведения переговоров об унии. Казалось бы, эти высказывания — довод в пользу того, что представители высших кругов православного и светского общества «русских» земель Великого княжества Литовского дали положительный ответ на предложения Евгения IV. Но в обоих письмах обнаруживается ряд пассажей с сообщениями о стараниях Свидригайла в пользу заключения унии в Константинополе. Так, в письме к папе встречаем утверждение, что великий князь, «побужденный» к этому Базельским Собором, еще раньше писал о заключении унии «патриарху и императору греков». В послании Собору говорится не только о хлопотах, предпринятых в прошлом, но и о том, что в настоящее время Свидригайло направляет послов к императору и патриарху по тому же вопросу. Великий князь побуждал «русских» духовных и светских князей к тому, чтобы они также отправили письма в Константинополь с предложением выслать послов на Собор для заключения унии. С аналогичной целью великий князь литовский отправил послов в «дальние» русские земли: Москву, Тверь, Псков и Великий Новгород.

Разумеется, не располагая текстом обращения Базельского Собора к Свидригайлу от лета 1433 г. (имеется лишь текст его ответа), нельзя исключить, что подобная просьба воздействовать на Константинополь могла исходить от отцов Собора. Настораживает, однако, почему об этом ничего не говорится в ответе великого князя. Что касается папы Евгения IV, то в его буллах ни о каких переговорах с греками вообще не упоминалось и послам «русского» Собора предлагалось прибыть к папе в Италию независимо от каких-либо сношений с Константинополем. Тем более непонятно, зачем Свидригайло поднял в своем ответе тему, отсутствовавшую в папской булле.

Чтобы объяснить эти несоответствия, вспомним, что еще при обсуждении обращения Базельского Собора выяснилось нежелание западнорусских епископов заключать сепаратные соглашения и их готовность вести переговоры об унии лишь совместно с представителями Константинополя и другими «русскими» епископами, поэтому стали возможны обращения великого князя и, возможно, его «русских подданных»

в Константинополь и другие «русские» земли. Видимо, не случайно в обоих письмах великий князь нашел необходимым отметить, что «русские» «смотрят только на патриарха Константинопольского».

В письме папе Римскому не уточнялось, куда будут отправлены послы «русских» подданных Свидригайла. Но в послании отцам Собора сообщалось, что послы будут участвовать в работе Базельского Собора, а не поедут в Италию, как предлагал папа Евгений IV. Это обращение великого князя уместно сопоставить с его же словами о том, как он убеждал греков вступить в контакты с Собором. Еще один довод в пользу того, что в письмах имелись в виду переговоры отцов Собора с представителями всей православной Церкви, а не с одной из ее местных организаций. Стоит также отметить дипломатическую форму, в которую было облечено обещание великого князя: он не замедлит отправить послов, как только убедит «русских» в необходимости этого. Естественно, в ситуации гражданской войны Свидригайло не мог навязывать подданным свою волю, он должен был лишь сообразовываться с их пожеланиями. Великий князь стремился, исходя из своих интересов, охарактеризовать сложившееся положение как можно более деликатно и в возможно более благоприятном для своих адресатов свете. Несмотря на это, очевидно, что собрание представителей светской и духовной знати «русских» земель Великого княжества Литовского фактически отклонило предложение папы Евгения IV и согласилось лишь вести переговоры об унии на Соборе совместно с другими представителями православной Церкви, подтвердив тем самым позицию Западнорусской Церкви, сформулированную ранее митрополитом Григорием Цамблаком.

Анализ всего привлеченного к исследованию материала позволяет прийти к выводу, что имевшие место в 1-й половине 30-х гг. XV в. переговоры об унии Церквей были прежде всего плодом усилий великого князя литовского, рассчитывавшего с помощью обещаний унии добиться вмешательства (в свою пользу) в борьбу с его врагами высших духовных инстанций католического мира — папы Римского и Собора. Говорить об активном участии в этих контактах представителей православного общества Восточной Европы серьезных оснований нет. Можно с некоторой определенностью упомянуть о позиции, занятой по отношению к этим переговорам представителями высших кругов православного общества. Исходившие от католической стороны предложения о локальной унии «русской» православной Церкви с Римом не встретили здесь положительного отклика. И в середине 30-х гг. оставалось положительным отношение к идее созыва Вселенского Собора с участием представителей католической и православной Церквей. Пожалуй, главным объективным результатом усилий Свидригайла стало то, что вопрос об унии Церквей стал активно обсуждаться в верхах православного общества Восточной Европы и, вероятно, не только в пределах Великого княжества Литовского: стоит отметить, что в письме великого князя Собору говорилось, что он отправлял послов в «дальние русские земли» «и в прошлом году и теперь» (т. е. в 1434 и 1435 гг.— *Б. Ф.*).

На отношение православного общества Восточной Европы к проектам унии, несомненно, должен был накладывать отпечаток характер отношений между приверженцами двух конфессий на территории их совместного проживания. К числу таких территорий принадлежала прежде всего Галицкая земля — «Русское воеводство» Речи Посполитой. Выше уже отмечалась роль этого региона как своеобразного полигона, где первыми апробировались различные меры, направленные на укрепление позиций католицизма в Восточной Европе. Заметная уже с конца 1-й четверти XV в. прослойка католиков среди дворянства и городского населения могла служить опорой подобных действий. После ликвидации митрополитом Киприаном Галицкой кафедры управление этой территорией осуществляли митрополичьи наместники и, следовательно, у православного общества здесь не было авторитетного руководителя, который мог бы возглавить противодействие подобной политике.

Какими нормами отношений к «схизматикам» намерен был руководствоваться польский епископат в начале 30-х гг. XV в., позволяет судить текст т. н. Велюнско-калишских синодальных статутов 1420 г. Это наиболее крупный памятник польского церковного законодательства эпохи позднего средневековья. В числе известных составителей источников права имелись статуты, составленные для Польши и Венгрии папским легатом Филиппом, епископом Фермо, в 1279 г., где была предпринята попытка разработать такие нормы. В них католикам запрещалось принимать таинства от православных священников и посещать службу в православных храмах. Православным священникам запрещалось совершать богослужения за пределами своих храмов, приобретать или строить церковные постройки без разрешения католического епископа той епархии, на территории которой они жили[120]. При составлении статуты имела в виду прежде всего Венгрия. Однако составители Велюнско-калишских статуты включили эти положения в состав своего свода в виде особой конституции «О схизматиках»[121]. Тем самым был не только возрожден интерес к этим старым правовым нормам, но и созданы все условия для их использования в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском. Следы воздействия этих норм правомерно искать и в светских распоряжениях, тем более что в тексте конституции выражалась надежда, что исполнение всех этих норм будет обеспечено церковными санкциями и светской властью.

Есть все основания присоединиться к точке зрения, высказанной, в частности, К. Ходыницким, что под воздействием именно этих норм статуты светской властью был установлен запрет на строительство новых православных храмов на территории Польского королевства (сведения о нем сохранились в источниках 2-й половины XV — 1-й половины XVI в.)[122]. Отголоски воздействия того же документа нетрудно обнаружить и в распоряжении Ягайла от 6 октября 1423 г., касающемся церковных дел и межконфессиональных отношений на территории «Русского» воеводства[123]. Ягайло запрещал, в частности, крестить детей католиков в православных храмах, а также освобождал от платы, взимавшейся при

разводе («ропуст») тех католиков, которые разорвут брачные связи со «схизматиками». Стоит отметить не только сходство норм и направленности этих распоряжений и статutow, но и использованной в них аналогичной терминологии: «схизматики» противопоставляются «христианам». Составитель этого документа не только воспроизвел некоторые предписания статutow, но и вышел за очерченные в них рамки. На первом месте в нем стояло предоставление Львовскому архиепископу полномочий вызывать для расследования и подвергать наказаниям «любого еретика» (*haereticus quoslibet*). Кто здесь имеется в виду, выясняется из преамбулы документа, где причина его появления связывалась с тем, что, к глубокому прискорбию короля, на подчиненных ему «русских» землях живет много «схизматиков» греческого обряда, которые «противятся римской церкви». Таким образом православные ставились под духовный надзор местной католической иерархии. Как верно отметил современный исследователь[124], Львовский архиепископ имел право сам решать, какие высказывания или действия православных заслуживают наказания, а содействие органов светской власти при наложении санкций ему гарантировалось тем же документом.

В это время продолжала распространяться практика обложения православных крестьян налогом в пользу католических приходских храмов[125]. Примеру отдельных землевладельцев в начале 20-х гг. последовал Львовский архиепископ, взимавший налог в свою пользу и с православных крестьян в округе Львова. Это вызвало возражения местных дворян, но притязания епископа получили поддержку Ягайла и его советников. Принятое в 1426 г. решение[126] собирать в пользу архиепископа налог со всех крестьян, держащих землю на немецком праве, «какого бы положения и религии они ни были, будь то язычники, схизматики или католики» (*cuiuscumque conditionis aut religionis fuerant, sive sunt profani, sive scismatici sive catholici*), придало существовавшей практике силу закона и ясно показывало намерения власти содержать католическую Церковь за счет православных подданных.

Эти факты позволяют говорить о том, что с начала 20-х гг. XV в. в политике польской власти по отношению к православию заметно усилилась репрессивная тенденция прямого подчинения православного «русского» населения интересам католической Церкви. Отголоски такой политики можно проследить и на территории Великого княжества Литовского, где Витовт также запретил строить новые православные храмы и предписал разрушить те, которые будут построены вопреки запрету[127]. Правда, следует учитывать, что запрет не распространялся на те «земли» в составе государства, где власть великого князя осуществлялась по соглашению с местными феодалами (как, например, на Волыни или в Полоцкой земле), предусматривавшему сохранение имущества и прав православной Церкви[128]. Нет сомнения, однако, что и здесь следили внимательно за тем, что происходило на территории Галицкой земли, а реакция на происходившее должна была быть наиболее острой на соседних территориях. Из их числа первой должна быть названа Волынь, исторически тесно

связанная с Галичиной, где энергичные попытки распространения католицизма наталкивались на противодействие местной сильной православной традиции.

Когда в 1431 г. военные действия между Польшей и Великим княжеством Литовским охватили пограничную территорию Волыни, столкновения приобрели черты межконфессионального конфликта. Судя по сообщениям польского хрониста Яна Длугоша, польские войска, двигавшиеся к Луцку, жгли по дороге церкви[129], а после их ухода из города православные жители Волыни сожгли все находившиеся в этом районе деревянные костелы[130]. Правда, следует иметь в виду, что Длугош как человек близкий к Збигневу Олесницкому и к политикам его круга был заинтересован в том, чтобы представлять войну Польского королевства с Великим княжеством Литовским как борьбу католического мира со «схизматиками», и потому к его сообщениям следует относиться с осторожностью. Однако в пользу их достоверности говорит ряд конкретных деталей повествования. Так, хронист упоминает, что католический епископ Луцка, направившийся в польский лагерь, был по дороге ограблен «русскими»; знает он и об убийстве жителями Луцка нескольких доминиканских монахов[131]. И самое главное: сообщения Длугоша находят косвенное, но убедительное подтверждение в привилее Ягайла жителям Луцкой земли, выданном в 1432 г. в связи с ее инкорпорацией в состав Польского королевства[132]. По этому документу Ягайло брал на себя обязательство не разрушать «русские» церкви и не превращать их в католические, а также не принуждать никого из «схизматиков», каков бы ни был его пол или статус, силой принять католическую веру. Содержание документа показывает, какие опасения вызывала у православных феодалов Волыни религиозная политика короля.

Добавим, что вскоре после этого Волынь снова оказалась под властью сторонников Свидригайла: королевским обещаниям, очевидно, не очень верили. Как видим, развитие межконфессиональных отношений в Восточной Европе начала 30-х гг. XV в. не создавало благоприятной обстановки для переговоров о соединении Церквей. Политика государственной власти, направленная на углубление неравноправного положения православных, вызывала в православном обществе ожесточение и отпор.

При оценке межконфессиональных отношений в Восточной Европе в эти годы следует обратить внимание еще на одно обстоятельство. После возвращения Фотия к управлению западнорусскими епархиями он неоднократно посещал свою паству в Великом княжестве Литовском и в Польше в начале 20-х гг.[133], затем в 1427–1428 гг.[134] и в 1430 г.[135]. Нетрудно предположить, что митрополиту и членам его свиты должно было быть хорошо известно положение в западнорусских епархиях, как в Великом княжестве, так и на территории Польского королевства. Ведь с Ягайлом в 1428 г. Фотий встречался в Сандомире, куда путь шел через галицкие земли. Все это не могло не влиять на отношение великорусского духовенства к обозначившимся к середине 30-х гг. перспективам церковной унии с Римом.

В заключение остановимся на государственно-политических событиях 30-х гг. XV в., не имевших прямого отношения к переговорам об унии, но оказавших серьезное воздействие на развитие межконфессиональных отношений в Восточной Европе. Выше отмечалось, что польские политики не жалели сил, чтобы представить поход великого князя литовского Свидригайла против Польши как выступление «схизматиков». Свидригайло был ревностным католиком, а его попытку избавить Великое княжество Литовское от польского протектората поддерживали очень многие литовские бояре-католики. Значительная часть этих бояр осталась на его стороне и тогда, когда другая часть литовской знати склонялась к обновлению традиционных отношений с Польшей. Однако недовольство православного боярства и городского населения своим неравноправным, подчиненным положением по сравнению с католическим меньшинством сыграло роль в том, что они отказались повиноваться ставленнику литовской знати Сигизмунду Кейстутовичу, Свидригайло продолжал оставаться правителем значительной части территории, а гражданская война затягивалась, разоряя страну. В этих условиях началась ревизия традиционной политики покровительства католическому меньшинству на землях Великого княжества.

Первая попытка в этом направлении была предпринята польскими политиками, стремившимися оторвать Волынь от Великого княжества Литовского. Привилеем 1432 г. Ягайло дал православным волынским боярам права и привилегии польской шляхты, самоуправление на немецком праве было предоставлено всем горожанам Луцка без различия вероисповедания[136]. Тогда же наметились перемены и в политике литовской знати, группировавшейся вокруг Сигизмунда Кейстутовича. В 1432 г. он подтвердил предоставление городской общине Вильно самоуправления на магдебургском праве. В документе было указано, что соответствующие привилегии даны «местичом виленским нашею веры римское и руским»[137]. В Великом княжестве к тому времени было всего 2–3 города на магдебургском праве (Брест-Литовский, Каунас) и количество их до конца XV в. не увеличивалось. Это не умаляет, однако, принципиального значения документа, по которому городскому населению столицы обеспечивались особые права независимо от его конфессиональной принадлежности.

Для исхода гражданской войны позиция светских феодалов была гораздо важнее, чем позиция горожан, и решения о смене традиционной политики по отношению к православному боярству сложились в Вильно в начале правления Сигизмунда Кейстутовича. Однако здесь, по-видимому, не решились предпринять соответствующие шаги без санкции Ягайла, остававшегося после возобновления польского протектората «верховным князем Литвы». Соответствующий текст, распространявший на «русских» бояр все права и привилегии, предоставленные ранее только «литовцам», был, очевидно, показан польским послам, прибывшим к Сигизмунду для подтверждения новым актом традиционных отношений между Литвой и

Польшей, и получил их одобрение[138]. Документ, по-видимому, должен был быть затем отдан на одобрение королю, но положительного заключения на него не последовало. Тогда соответствующий привилей был издан Сигизмундом Кейстутовичем в 1434 г. от собственного имени[139]. Издание этих актов, несомненно, способствовало, хотя и не сразу, объединению литовского и русского боярства в одно сословие на базе общего сословного статуса и прекращению гражданской войны.

Вместе с тем появление таких актов означало пересмотр проводившейся с середины 80-х гг. XIV в. политики предоставления особых прав католическому меньшинству населения Великого княжества. Из всех преимуществ сохранилось лишь право литовской католической знати занимать главные государственные должности в стране — посты воевод и каштелянов Вильно и Трока[140]. Правда, православная Церковь не была уравнена с католической, и установленные для ее деятельности ограничения (например, запрет на строительство новых храмов) оставались в силе. Православных феодалов заботило прежде всего не ограничение деятельности «их» Церкви, а собственный более низкий сословный статус. Однако происшедшие события были серьезным уроком для государственной власти, увидевшей, как опасно проводить политику поощрения католического меньшинства, не принимая во внимание интересы православных подданных. Православным подданным эти события на практике показали их силу и значение при отстаивании своих прав. Все это требовало от государственной власти Великого княжества проведения сбалансированной политики в области межконфессиональных отношений, осуществление такого курса облегчалось тем, что слабее стало действие факторов, ранее побуждавших правящие круги Великого княжества Литовского форсировать осуществление планов церковной унии. Единство страны было восстановлено на базе соглашения между феодалами, принадлежавшими к разным конфессиям, и привело к прекращению агитации против «схизматиков». Вмешательство Ордена в литовские дела завершилось его военным поражением и вызвало недовольство прусских сословий, заставивших власти Ордена в 1435 г. заключить «вечный мир» с Польшей и Литвой. Эти события явились началом серьезного внутривосточного кризиса в орденском государстве, роль которого на международной арене стала падать. Осуществление проектов унии перестало быть необходимым для укрепления международного положения Польши и Литвы, и это следует учитывать при оценке политики их правителей во время работы Флорентийского Собора и после его окончания.

Примечания

[1] *Gill J. Byzantium and the Papacy (1198–1400)*. New Brunswick (N. Y.), 1979. P. 205–213.

[2] Должна была осуществиться собственно не уния Церквей, а отречение

- православного духовенства и населения от «схизмы» по выработанной в Риме формуле (*Gill J. Byzantium...* Р. 213–214).
- [3] *Ibid.* Р. 219–220.
- [4] *Ibid.* Р. 211. Характерно также, что в предложениях императора Иоанна V говорилось об организации в Константинополе школы, где дети вельмож могли бы обучаться латыни (*Ibid.* Р. 209).
- [5] *Медведев И. П.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // *Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 235–238, 240–241, 275–276.*
- [6] О Димитрии Кидонисе см.: *Поляковская М. А.* Общественно-политическая мысль Византии в 40–60-е гг. XIV в. Свердловск, 1981. С. 57–59, 60–61, 65–70.
- [7] *Gill J. Byzantium...* Р. 210, 213, 219.
- [8] *Мейендорф И. Ф.* Флорентийский Собор: причины исторической неудачи // *Византийский временник. М., 1991. Т. 52. С. 88–89.*
- [9] *Gill J. Byzantium...* Р. 207, 218, 220.
- [10] *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 155 и сл., 176 и сл.
- [11] *Якубовский И. В.* Земские привилеи Великого княжества Литовского // *Журнал Министерства народного просвещения. 1903. Апрель—май (далее: ЖМНП);* тексты привилеев Полоцкой и Витебской землям см.: *Любавский М. К.* Очерк истории Литовского — Русского государства до Люблинской унии включительно. М., 1910. С. 358, 369.
- [12] Это видно из формулировки в привилее Киевской земле, где сказано о том, что «в церковные люди, и в земли, и вси доходы и приходы нам не вступатися» (Там же. С. 353).
- [13] *KDKW. Т. 1. N 460.*
- [14] *Codex epistolaris Vitoldi. Cracoviae, 1882. N 45. S. 21–23 (далее: CEV).*
- [15] *CEV. Appendix. S. 987 i n.*
- [16] *CEV. N 416. S. 195 i n.*
- [17] *Dlugosz J. Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. L. 11–12. Warszawa, 1982. S. 148–149.*
- [18] *РИБ. Т. 6. № 44–45.*
- [19] *История Византии. М., 1967. Т. 3. С. 168–169.*
- [20] *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 446–447.
- [21] Это представляется тем более вероятным, что в 1396 г. митрополит Киприан вряд ли встречался с Ягайлом: в 1-й половине 1396 г. король находился на территории Малой Польши, а летом вел военные действия в Силезии (*Głusiorowski A. Itinerarium Kryla Wiadysiawa Jagiełły 1386–1434. Warszawa, 1972. S. 39).*
- [22] Так, в 1397 г. Василий Дмитриевич и Витовт направили «сьодинова» послов в Новгород, требуя, чтобы он разорвал мирные отношения с «немцами» (Полное собрание русских летописей. СПб., 1851. Т. 5. С. 250 (далее: ПСРЛ)).
- [23] Об этом эпизоде в окружных посланиях Витовта и Фотия см.: *Акты,*

- относящиеся к истории Западной России. СПб., 1846. Т. 1. № 25. С. 36 (далее: АЗР); Русский феодальный архив XIV— первой трети XVI века. М., 1987. Т. 3. № 125. С. 426 (далее: РФА).
- [24] АЗР. Т. 1. № 25. С. 36.
- [25] РФА. Т. 3. № 125. С. 422.
- [26] АЗР. Т. 1. № 25. С. 36.
- [27] Окружные послания епископов и Витовта см.: АЗР. Т. 1. № 24, 25.
- [28] *Prohaska A.* DŃœienia do unii cierkiewnej za JagieŃiy // *PrzeglŃd powszechny*. 1896. Т. 50. S. 343.
- [29] *Finke H.* Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils. Paderborn, 1889. S. 318.
- [30] *Firnhaber F.* Petrus de Pulka, Abgesandter der Wiener Universitdt am Concilium zu Constanz // *Archiv fŃr Kunde Ństerreichische Geschichte*. 1856. Т. 15. S. 35.
- [31] CEV. N 450 (DCL). S. 331.
- [32] *Liv-, Est- und KurlŃndisches Urkundenbuch*. Riga, 1867. Т. 5. N 2809. S. 526 (далее: LEKUB).
- [33] РИБ. Т. 6. № 40.
- [34] *FijaŃek J.* Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od poŃowy XIV w. na podstawie Ńrydei greckich // *Kwartalnik historyczny*. 1897. S. 51
- [35] *Acta concilii Konstancinsis*. Муnster, 1923. Т. 2. P. 166 (далее: АСК).
- [36] Richental. S. 139.
- [37] Ibid. S. 206; *Gill J.* Le concile de Florence. Tournai, 1963. P. 27.
- [38] CEV. Appendix. S. 1030.
- [39] *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*. Krakyw, 1891. Т. 2. N 77 (далее: ММНР).
- [40] Ibid. N 81.
- [41] *Monuak J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Rome, 1987. P. 154, 156.
- [42] Richental. S. 133, 136; АСК. Т. 2. P. 164.
- [43] АСК. Т. 2. P. 164.
- [44] *Prohaska A.* DŃœienia // *PrzeglŃd powszechny*. Т. 50. S. 46.
- [45] *Бегунов Ю. К.* К вопросу о церковно-политических планах Григория Цамблака // *Советское славяноведение*. 1981. № 3. С. 57 и сл.
- [46] Richental. S. 47, 133.
- [47] Ibid. S. 138–141.
- [48] АСК. Т. 2. S. 164.
- [49] Richental. S. 136.
- [50] Ibid. S. 47.
- [51] Ibid. S. 207.
- [52] Ibid. S. 139.
- [53] Ibid. S. 191, 207.
- [54] НПЛ. С. 404.
- [55] *Prohaska A.* DŃœienia... // *PrzeglŃd powszechny*. Т. 50. S. 551.
- [56] *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. Т. 1. С. 300;

- Бегунов Ю. К.* К вопросу... С. 59.
- [57] Richental. S. 209.
- [58] О городах Галичины, представители которых прибыли на Собор, см.: *Бегунов Ю. К.* К вопросу... С. 60.
- [59] Richental. S. 133.
- [60] Подробнее об этом см.: *Бегунов Ю. К.* Раннее письменное известие о «Золотой бабе» // Известия Сибирского филиала АН СССР. Серия общественных наук. № 3 (11). Новосибирск, 1976.
- [61] ММНР. Т. 2. N 58.
- [62] АСК. Т. 2. Р. 164–167.
- [63] *Яцимирский А. И.* Григорий Цамблак: Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 199.
- [64] *Likowski E.* Kwestya unii Koscioła wschodniego z zachodnim na soborze Konstanckim // *Przegląd kościelny*. 1906. Т. 9. S. 174.
- [65] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 28.
- [66] АСК. Т. 2. Р. 166.
- [67] Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1903. Кн. 2. С. 70–75 (далее: ИОРЯС).
- [68] *Яцимирский А. И.* Григорий Цамблак. С. 195 и сл.
- [69] О различиях в позиции сторон в начале 20-х гг. XV в. см.: *Gill J.* Le concile de Florence. P. 37–41.
- [70] АСК. Т. 2. Р. 166.
- [71] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 28.
- [72] Ibid. P. 27–32.
- [73] Непонятно, почему современный исследователь И. Мончак, цитируя указанные тексты, тем не менее утверждает, что Цамблак добивался заключения унии «независимо от решений Константинополя» (*Moniak J.* Florentine Ecumenism... P. 157).
- [74] *Lewicki A.* Sprawa unii kościelnej za Jagiellii // *Kwartalnik historyczny*. 1897. S. 334–335.
- [75] Такова и точка зрения болгарских ученых — авторов последней специальной работы о взаимоотношениях митрополита Григория Цамблака с папским престолом (*Първев Г., Банев К.* Срещата на Григорий Цамблак с папа Мартин V на събора в Констанц през 1418 г. // Исторически преглед. 1982. № 8. С. 124).
- [76] VMPL. Roma, 1860. Т. 2. N 25. S. 20/21; KDKW. Т. 1. N 75.
- [77] АСК. Т. 2. Р. 166.
- [78] *Firnhaber F.* Petrus de Pulka... // *Archiv für Kunde österreichische Geschichte*. Т. 15. S. 68.
- [79] Richental. S. 47–48.
- [80] *Scriptores rerum prussicarum*. Leipzig, 1866. Bd. 3. S. 306.
- [81] *Prohaska A.* Długość // *Przegląd powszechny*. Т. 50. S. 553.
- [82] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 418; ПСРЛ. Т. 5. С. 260.
- [83] Richental. S. 150.
- [84] ПСРЛ. 1925. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 424.

- [85] Там же. С. 426.
- [86] *Caro J. Liber cancellariae Stanislai Cioiek. Wien, 1875. Т. 2. N 72.*
- [87] Об этом мы узнаем из недатированного послания митрополита Фотия населению Великого княжества Литовского, в котором он заявлял, что Бог его «снова в церковь свою введе советованием благородного, славного, великаго князя Александра» (Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846. Т. 1. № 183).
- [88] *Gill J. Le concile de Florence. P. 33.*
- [89] ПСРЛ. М., 1980. Т. 35. С. 56.
- [90] ММНР. 1896. Т. 15. S. 553–554.
- [91] CEV. N DCCCXCV. S. 493.
- [92] ПСРЛ. 1907. Т. 17. Стб. 417–420.
- [93] Поездка имела место, по-видимому, летом 1432 г. Ср.: ПСРЛ. Т. 35. С. 34, 57, 59.
- [94] Там же. С. 59.
- [95] *Зимин А. А. Витязь на распутье. М., 1991. С. 84.*
- [96] Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 42–43; М.; Л., 1955. Вып. 2. С. 44, 128 (далее: ПЛ).
- [97] НПЛ. С. 163, 473.
- [98] Об исполнении им этих обязанностей весной—летом 1433 г. см.: Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1952. Т. 1. № 108; 1964. Т. 3. № 304. См. также замечания А. И. Плигузова и Г. В. Семенченко в: РФА. 1988. Т. 4. С. 900–901.
- [99] НПЛ. С. 417.
- [100] *Gill J. Le concile de Florence. P. 50.*
- [101] Анализ всей совокупности политических противоречий см.: *Kolankowski L. Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów. Warszawa, 1930. Т. 1. 1377–1499. S. 165 i n.*
- [102] ММНР. Т. 12. N 149.
- [103] Ibid. N 204.
- [104] *Lewicki A. Powstanie Hwidygiei // Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział hist.-filozoficzny. Kraków, 1892. Т. 29. S. 246.*
- [105] Ibid. S. 299.
- [106] См. очень убедительные соображения Коланковского: *Kolankowski L. Dzieje... S. 202–203.*
- [107] *Lewicki A. Powstanie... S. 299, 461.*
- [108] *Martenŭ E., Durand V. Veterum scriptorum amplissima collectio. Paris, 1733. Т. 8. P. 575–576.*
- [109] *Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. S. 90–91.*
- [110] *Martenŭ E., Durand V. Veterum scriptorum. P. 622–624.*
- [111] *Gill J. Le concile de Florence. P. 55–56.*
- [112] *Lewicki A. Powstanie... S. 335–336.*
- [113] *Коцебу А. Свидригайло, великий князь литовский. СПб., 1835. Прил. С. 20 и сл.*
- [114] См. текст обращения в буллах Свидригайлу и Герасиму: Там же. С. 22,

26.

[115] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 58.

[116] См. тексты в: *Kodeks dyplomatyczny Litwy* / Ed. E. Raczyński. Wrocław, 1845. S. 363 i n.

[117] ПСРЛ. Т. 35. С. 58–59; ПЛ. Вып. 1. С. 43; Вып. 2. С. 45, 131.

[118] *Lewicki A.* Powstanie. S. 370–371.

[119] *Ibid.* S. 372–374.

[120] *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis* / Ed. R. Hube. Petropoli, 1856. S. 162.

[121] *Statuty synodalne wielucsko-kaliskie Mikołaja Trębcy 1420 r.* Kraków, 1951. S. 96.

[122] *Chodynicki K.* Коњсиуї правослаўны... S. 93–94.

[123] Архив Юго-Западной России. Киев, 1904. Ч. 1. Т. 10. Ч. 1. № 1 (далее: Архив ЮЗР).

[124] *Trajdos T. M.* Коњсиуї katolicki... Т. 1. S. 220.

[125] *Ibid.* S. 267–268.

[126] AGZ. 1872. Т. 3. N С.

[127] Сведения об этом сохранились в решениях Ленчицкого синода 1527 г. (*Sawicki J.* *Concilia Poloniae: urydia i studia krytyczne.* Warszawa, 1948. Т. 2. S. 13).

[128] *Chodynicki K.* Коњсиуї правослаўны... S. 81.

[129] *Joanni Dlugossii seu Longini canonici cracoviensis Historiae Polonica libri XII.* Cracoviae, 1877. Т. 4. S. 417.

[130] *Ibid.* S. 422.

[131] *Ibid.* S. 415, 419–420.

[132] ММНР. Т. 2. N LXXXII. S. 77.

[133] ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 245–246, ср.: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М., 1950. № 22. С. 62.

[134] ПСРЛ. Т. 35. С. 35, 57; *Joanni Dlugossii seu Longini canonici cracoviensis Historiae Polonica libri XII.* Т. 4. S. 359.

[135] ПСРЛ. Т. 25. С. 248.

[136] ММНР. Т. 2. N 32. S. 77.

[137] Собрание древних грамот и актов, касающихся городов Вильны, Ковно, Троку. Вильно, 1843. Ч. 1. № 3–4. В более поздних документах уточнялось, что в состав городского совета следовало выбирать «половицу закону римского, а половицу закону греческого, як обадвум законом право майдебурское дано» (Там же. № 27).

[138] ММНР. Т. 14. App. N 17; *Lewicki A.* Powstanie... S. 282–283.

[139] ММНР. Т. 14. App. N 22.

[140] *Chodynicki K.* Коњсиуї правослаўны... S. 85–87.

Восточная Европа и Флорентийский Собор

После казни митрополита Герасима Киевская митрополия снова оказалась без главы. Совершивший подобный поступок великий князь литовский Свидригайло вряд ли теперь мог рассчитывать на внимание к его предложениям в Константинополе. К тому же 1 сентября 1435 г. его армия была разбита под Вилькомиром, он утратил контроль над Смоленском, а затем Полоцком и Витебском, его политическое влияние заметно упало. Тем самым для московского великого князя открывалась возможность попытаться возвести на митрополичий стол своего кандидата — Рязанского епископа Иону. Однако в то время, когда был казнен митрополит Герасим, Великое княжество Московское было охвачено феодальной войной. Лишь одержав победу в мае 1436 г. над своим противником Василием Косым, Василий Темный смог заняться церковными делами. Как следует из послания, отправленного великим князем в 1441 г. Византийскому патриарху[1], Иона отбыл в Константинополь с великокняжеским послом и грамотой для поставления на митрополию, но, несмотря на ходатайство Василия II, кафедра была отдана греку Исидору[2].

Исследователи разной конфессиональной ориентации сходятся в одном: передача Исидору Киевской кафедры была связана с тем, что к середине 30-х гг. XV в. переговоры об унии Церквей между Римом и Константинополем вступили в финальную стадию.

Эти переговоры велись давно и главным препятствием к их завершению были различия в представлениях сторон о путях осуществления унии. Православная сторона считала, что разногласия между Церквями должны были быть урегулированы на Вселенском Соборе после обсуждения богословами обеих сторон спорных догматических вопросов. Католическая сторона, требовавшая от православных признать Римского папу единственным главой Церкви, допускала созыв подобного Собора лишь для совершения акта подчинения «схизматиков» верховной власти папы[3].

С развитием в первые десятилетия XV в. «соборного движения» на Западе, когда и здесь Собор был провозглашен высшей инстанцией по делам веры, эти разногласия утратили остроту. Папа Мартин V дал согласие на созыв Собора в соответствии с желаниями православных, и с середины 20-х гг. XV в. встал вопрос о месте созыва нового Вселенского Собора[4]. Папские дипломаты настаивали на том, чтобы Собор был созван в Италии. Император Иоанн VIII и его окружение, архонты, заинтересованные в западной помощи против турок, готовы были согласиться на это условие, но патриарх и православное духовенство считали, что Собор нужно созвать в Константинополе, рассчитывая на финансовую поддержку Русской, Грузинской и Сербской Церквей[5]. К середине 30-х гг. император сумел настоять на своем; в октябре 1433 г. для определения места будущего Собора (в одной из стран латинского мира) и выработки условий участия в нем греческих делегатов в Базель, где заседал общий Собор католической

Церкви, было направлено посольство от имени папы и патриарха[6]. С этого момента участие в переговорах об унии стал принимать будущий Киевский митрополит. Уроженец Монемасии на Пелопоннесе[7], Исидор к середине 30-х гг. стал настоятелем монастыря св. Димитрия в Константинополе. Как отметил еще Е. Е. Голубинский, этот монастырь, обновленный императором Михаилом VIII, находился под патронатом Палеологов и такое назначение свидетельствовало о связях Исидора с императорским двором[8].

Заинтересованный в возможно более скором заключении унии, император озаботился тем, чтобы его послами на Базельский Собор были люди, которые будут содействовать переговорам об унии. Весьма характерна в этой связи личность светского коллеги Исидора по посольству Иоанна Дисипата. Посол Базельского Собора в Константинополе Иван Стойкович из Дубровника писал о нем и его брате Мануиле как о главных защитниках интересов папы среди греков. Заслуги его на этом поприще были столь значительны, что в 1437 г. папа Евгений IV принял его в число своих «familiares» и назначил ему большую ежегодную пенсию из своей казны[9]. Этот факт позволяет лучше понять и позицию Исидора.

Послы оправдали надежды императора, дав согласие (апрель 1435 г.) на приезд греческих делегатов в Базель[10]. Как показали последующие события, император был доволен деятельностью Исидора. Хотя вопрос о месте Собора еще в течение некоторого времени оставался нерешенным (на совещаниях в Константинополе договоренность, достигнутая в Базеле, не была принята, греки настаивали на созыве Собора «на морском побережье»)[11], с осени 1436 г. началась подготовка к созыву Собора: приглашения были направлены в Грузию, Сербию, Молдавию, польскому королю[12] и Восточным патриархам, присутствие которых было необходимо для признания Собора Вселенским. Однако к марту 1437 г. выяснилось, что патриархи из-за запрета османских властей не могут прибыть на Собор[13]. Тогда, чтобы сохранить вселенский характер Собора, решили назначить представителей от патриархов, которые придут на Собор. Одним из них стал Исидор, который был назначен, как указывалось в источниках, без консультации с Константинопольским патриархом, что вызвало недовольство последнего[14]. Данное свидетельство позволяет видеть в лице Исидора одного из тех связанных с императорским двором представителей греческого духовенства, которые, как и император, считали необходимым при заключении унии пойти на уступки латинянам ради получения помощи с Запада и спасения империи. Кроме этих, хотя и убедительных, но косвенных соображений мы располагаем и прямым свидетельством о взглядах нового Киевского митрополита. Упомянутый выше посол Базельского Собора Иван Стойкович, находившийся в Константинополе в 1436–1437 гг., уже тогда наряду с Иоанном и Мануилом Дисипатами назвал и Исидора главным защитником интересов папы среди греков[15].

Добившись возведения Исидора на Киевскую кафедру, император Иоанн VIII стремился решить две задачи. Во-первых, важно было повысить

духовный ранг человека, на помощь которого в деле заключения унии он имел основание рассчитывать. Во-вторых, с рукоположением Исидора обеспечивалось участие в Соборе Русской Церкви, занимавшей влиятельное и заметное место в православном мире[16]. Можно также вслед за Е. Е. Голубинским предполагать, что император рассчитывал на использование в византийских интересах доходов Русской Церкви[17], о которых в Константинополе имели, по-видимому, преувеличенное представление[18].

2 апреля 1437 г. Исидор прибыл в Москву[19], а уже 8 сентября отправился на Собор[20]. В памятниках, написанных значительно позже этих событий, таких как «Слово на латину» (1461/62 г.) и в зависящих от него рассказах летописей, можно найти утверждения, что великий князь московский выступал против поездки Исидора на Собор и дал согласие на нее лишь после того, как митрополит торжественно поклялся ни в чем не отступать от православного учения[21]. Однако Е. Е. Голубинский убедительно показал, что эти дополнения были сделаны задним числом, когда исход событий был ясен[22].

Созвать Вселенский Собор для обсуждения спорных догматических вопросов было традиционным желанием православных и в Москве. С 20-х гг. XV в. «московиты» были в курсе ведущихся переговоров между Римом и Константинополем и могли выразить лишь удовлетворение по поводу того, что латинская сторона пошла навстречу этому желанию. Надо полагать, что в Москве — подобно горячим сторонникам православия в самой Византии[23] — считали, что православные иерархи имеют все основания рассчитывать на победу в богословском споре. Непредвзятое изучение источников показывает, что были приняты все меры для того, чтобы митрополит мог выступить на Вселенском Соборе наиболее достойным образом. Митрополит двинулся в путь с большой свитой, среди сопровождавших были не только его приближенные из числа слуг митрополичьего двора и священники, но и такие высокопоставленные лица, как епископ Суздальский Авраамий и архимандрит Вассиан[24]. Осенью и в начале зимы 1437 г. поезд митрополита медленно двигался на запад через Тверь, где его торжественно встретили епископ Илья и великий князь Борис Александрович, отправивший в ответ на приглашение императора Иоанна VIII на Собор своего посла Фому. Не менее торжественная встреча была устроена Исидору и в Новгороде[25]. Эти факты лучше, чем что-либо другое, показывают, что правители и духовенство Северо-Восточной Руси не противодействовали участию митрополита во Вселенском Соборе.

Как видно из материалов, приведенных в предшествующих главах, правители и духовенство той части митрополии, которая лежала в границах Великого княжества Литовского и Польского королевства, проявляли наибольший интерес к переговорам об унии Церквей. Великий князь литовский Свидригайло в середине 30-х гг. вел переговоры по этому вопросу и с Римом, и с Константинополем, польский король Владислав Ягеллончик получил от Иоанна VIII приглашение участвовать в Соборе. К сожалению, в нашем распоряжении почти нет данных о контактах Исидора с этой частью

его митрополии. Сохранилось, правда, письмо великого князя Сигизмунда Кейстutowича, одержавшего верх над Свидригайлом в феодальной войне, к великому магистру Тевтонского ордена от 28 марта 1438 г.[26], где содержатся некоторые сведения на этот счет. Письмо было ответом на просьбу магистра дать митрополиту Исидору грамоту для проезда из Ливонии в Пруссию по берегу Балтийского моря через Жемайтию. Великий князь отмечал, что его удивляет, «почему указанный митрополит не пошел сюда через нашу землю, тем более, что здесь ему было бы ближе. Правда, что он нам поручился и обещал привести с собой несколько епископов своей веры и бояр из Москвы, а так как так не стало, потому через наш край и не пошел». Из документа следует, что какие-то переговоры между Исидором и Сигизмундом Кейстutowичем (возможно, когда митрополит ехал через Литовскую Русь в Москву) имели место. Но результатом их стала не договоренность об участии православного духовенства Великого княжества Литовского в поездке митрополита, а обещание Исидора взять с собой на Собор епископов и бояр из Москвы. По мнению А. Левицкого[27], Сигизмунд Кейстutowич скептически отзывался о возможных планах унии, ссылаясь на то, что Северо-Восточная Русь не захочет участвовать в работе Собора. Как бы то ни было, из письма следует, что, по мнению великого князя, Исидор своего обещания не выполнил. Это, надо полагать, и великого князя освободило от обязательств по отношению к митрополиту, если он таковые и давал. Сигизмунд Кейстutowич послал Исидору проезжую грамоту, но сообщил магистру, что не может гарантировать безопасность митрополита при проезде через Жемайтию. Митрополит понял это как отказ и вынужден был добираться по морю. Мотивы действий великого князя остаются неясными, но можно сделать вывод, что представителей православного духовенства «литовской» части митрополии в свите Исидора скорее всего не было.

Этот инцидент оказался единственным неприятным эпизодом путешествия. Любезно встреченный на землях Прибалтики и властями Ордена и городскими магистратами, митрополит 14 мая 1438 г. благополучно прибыл в Любек[28]. Документы, посланные митрополитом весной 1438 г., показывают, что он считал в силе договоренность, которая была достигнута при его участии, и направлялся в Базель для работы в давно заседавшем там Соборе католической Церкви[29]. Лишь в Любеке от местного епископа Исидор узнал о важных изменениях в отношениях между папой, Базельским Собором и греками[30]. Попытки отцов Собора лишить папскую власть традиционного авторитета в решении церковных дел привели к обострению, а затем и к разрыву отношений между папой и Собором. Буллой от 18 сентября 1437 г. папа заявил о переносе Собора из Базеля в Феррару. Сторонники папы покинули Базель и отправились в Феррару. В Константинополь прибыли две враждебные эскадры: генуэзская — от Собора и венецианская — от папы, чтобы перевезти через море императора и собравшееся в Константинополе греческое духовенство. Император и патриарх отдали предпочтение Собору с участием папы. Греческие

представители погрузились на венецианские суда и в начале февраля 1438 г. прибыли в Венецию[31]. Известие о прибытии греков в Италию не могло не повлиять на планы митрополита Исидора. Изменив маршрут, он со свитой направился в Италию и прибыл в Феррару 15 августа[32].

Деятельности Ферраро-Флорентийского Собора посвящена обширная литература. Еще в 40–50-х гг. XX в. были предприняты небезуспешные попытки собрать и издать все касающиеся деятельности Собора латинские и греческие источники. Удачным обобщением результатов проделанной работы стал фундаментальный труд Дж. Джилла, в котором главные аспекты деятельности Собора получили всестороннее освещение. Мы ограничимся общей характеристикой происходившего на Соборе, которая нужна, чтобы понять, какую роль сыграл при этом Киевский митрополит и какова была реакция на происходившее членов «русской» делегации.

Ряд факторов, относящихся как к идейно-культурной, так и к политической сфере, препятствовал развитию продуктивного диалога между сторонами, несмотря на то, что к нему стремились многие православные и католические участники Собора. На работе Собора сказывалось действие различных факторов. Первые месяцы были заполнены спорами по догматическим вопросам: сначала о чистилище, затем об исхождении Святого Духа. Именно дискуссии по второму вопросу, как отмечают исследователи разной конфессиональной ориентации[33], показали глубокое различие в способах аргументации и подходе к теологической методологии. Приверженцы двух исторически сложившихся тринитарных богословских систем не могли найти общий язык. Единственным реальным результатом этих дискуссий стал раскол в рядах греческой делегации. Те представители византийского духовенства, кто, подобно Виссариону Никейскому, и ранее находились под воздействием западного культурного мира, под влиянием схоластической аргументации латинских ораторов выступили за признание латинского учения о «*filioque*». Именно так был поставлен вопрос в «*Oratio dogmatica*», прочитанной Виссарионом перед греческими представителями[34]. Впрочем, даже в этом сугубо богословском выступлении оратор не ограничился только богословскими доводами. По его словам, «уния с латинянами — это единственный шанс спасения». Рассуждение, поданное светским сторонником унии Георгием Схоларием, носило характерный заголовок «О необходимости помочь Константинополю»[35]. С этого момента стало все более заметно воздействие политических факторов на работу Собора.

Диалог сторон протекал в условиях неравенства их положения, и это сказалось на результатах работы Собора. Греческие представители, которые прибыли в Италию на судах, нанятых на деньги папы, получали средства на содержание из папской казны и даже не могли вернуться домой без посторонней помощи. Они представляли небольшое разоренное непрерывной войной с османами государство. Западная помощь была для него, перефразируя приведенное выше сообщение Виссариона, единственным шансом на спасение.

Работа Собора в Ферраре, а с начала 1439 г. во Флоренции протекала в условиях, когда из Константинополя неоднократно приходили известия об угрозе городу со стороны османского войска и флота[36]. Такие известия вызывали наибольшее беспокойство у тех участников Собора, которым османское завоевание грозило потерей всего, т. е. у императора Иоанна VIII и его окружения. Архонты, связанные с западным миром и не разбиравшиеся в богословских вопросах, готовы были пойти на большие уступки «латинянам», чтобы получить западную помощь[37]. Выразителем интересов этого слоя стал на Соборе император Иоанн VIII. Первоначально он настаивал на продолжении богословских дискуссий, когда значительная часть греческих участников пришла к убеждению в их бесполезности[38], а затем оказал энергичную поддержку греческим сторонникам учения о «filioque». Он опирался на высокий престиж, которым обладал в глазах византийцев императорский сан, несмотря на деградацию реальной власти его носителя. О силе давления, которое император оказывал на греческих участников Собора, свидетельствуют его слова: «Тот, кто будет препятствовать этой святой унии, будет более презрен, чем предатель Иуда»[39]. После долгих ожесточенных дебатов, в начале июня последовало заявление греческой стороны, что она принимает латинское учение о «filioque».

Раздоры в греческом лагере и его уступчивость стали стимулом для давления на греческую делегацию со стороны латинской Церкви. Папа заявил, что заключению унии должно предшествовать урегулирование всех разногласий по догматическим вопросам[40].

Эти вопросы обсуждали весь июнь 1439 г., и православные греки, участники Собора, под давлением латинян, императора и сторонников унии из собственной среды пошли на новые уступки, признав, в частности, латинское учение о чистилище[41]. На этом последнем этапе обсуждения главное место занял вопрос о признании православной Церковью примата папы, который ранее обе стороны обходили. Со временем при переговорах об унии Церквей этому вопросу стали придавать все большее значение, в связи с расколом, происшедшим в латинском мире, он стал самым острым. Перед отцами Базельского Собора, выступавшими против традиционного представления о папе как главе Церкви, Евгению IV и другим защитникам папского авторитета было особенно важно добиться признания папского примата православными участниками Флорентийского Собора. Поэтому Евгений IV жестко отвергал всякие попытки установить какие-либо формальные ограничения его власти над Церковью[42]. В конечном счете в декрете унии папа был провозглашен «преемником апостола Петра», «истинным викарием Христа», «главой всей Церкви», «отцом и учителем всех христиан», получившим от самого Христа всю полноту власти над Вселенской Церковью[43]. Добившись победы в решении догматических вопросов, латинские участники Собора согласились на сохранение православной Церкви ее традиционных обрядов[44]. В декрете унии была

специально зафиксирована равноценность литургии, совершаемой и по «западному» и по «восточному» обряду[45].

После достижения окончательной договоренности был составлен текст декрета об унии на двух языках, латинском и греческом. 5 июля акт унии был скреплен подписями делегатов, 6 июля уния была торжественно провозглашена в кафедральном Соборе во Флоренции[46]. После этого греческие участники Собора стали постепенно разъезжаться. 26 августа император Иоанн VIII направился в Венецию, чтобы оттуда морским путем добраться до Константинополя[47]. 6 сентября направился в Венецию со свитой митрополит Исидор[48].

Для установления отношений между подписавшими декрет сторонами наибольшее значение имело признание папы единственным главой Вселенской Церкви, располагавшим всей полнотой власти для управления ею. Перед папой открывались широкие возможности для вмешательства во внутреннюю жизнь православной Церкви. Правда, по настоянию греков в декрет были внесены оговорки о сохранении всех прав и привилегий, традиционно принадлежавших Восточным патриархам[49]. Однако поведение папы и его окружения после окончания работы Собора показало, что они не склонны были принимать эти оговорки во внимание. Так, папа потребовал представить на его суд главного противника унии среди греков — Марка Эфесского, отказавшегося подписать декрет. Тогда же была предпринята попытка организовать в Италии при участии и под контролем папы и его советников выборы нового патриарха Константинопольского вместо скончавшегося во Флоренции патриарха Иосифа II[50]. Такие тенденции находили выражение и в повседневной деятельности папской канцелярии. 12 сентября 1439 г. латинскому архиепископу Родоса Андрею Хрисовергу было предоставлено право в случае смерти или перевода на другую кафедру православного митрополита Родоса Нафанаила управлять христианским населением острова[51]. Такие устремления впоследствии повлияли и на политику папства в Восточной Европе.

Представители Великого княжества Московского на Соборе приписывали митрополиту Исидору выдающуюся роль в его работе. Суздальский священник Симеон, противник и Исидора, и унии, писал, что «грекове мнели Исидора великим философом», и поэтому до его прибытия Собор не начинал работу. В дальнейшем, по его мнению, Исидор был одним из главных ораторов, выступавших на Соборе от имени православной стороны[52]. Как об одном из главных ораторов греческой стороны писал об Исидоре и неизвестный по имени слуга суздальского епископа в описании путешествия в Италию[53].

Обращение к исследованию Дж. Джилла, основанному на большом количестве как латинских, так и греческих источников, позволяет представить иную картину. С началом споров об исхождении Святого Духа Исидор действительно стал одним из ораторов в группе из 10 человек, выделенных православной стороной для споров с латинянами, но себя в этой роли ничем не проявил, хотя в его бумагах сохранился текст речи по

спорному вопросу[54]. Об активной роли Исидора можно говорить лишь с того момента, когда обозначился раскол в рядах греческой делегации. Вместе с Виссарионом он поддержал предложения императора о продолжении богословских дискуссий[55], а затем выступал, поддерживая унию и правильность латинского учения о «filioque»[56]. Перед решающим голосованием он уговаривал нескольких епископов, а на самом собрании был главным сторонником и защитником интересов пролатинской партии[57]. Связь Исидора с императорским двором проявилась после первых уступок латинянам: император направил именно митрополита Исидора к папе Римскому, чтобы обсудить вопрос о том, какая помощь против османов будет оказана Константинополю[58].

На заключительном этапе работы Собора Киевский митрополит Исидор также сыграл важную роль. Вместе с епископами Виссарионом Никейским и Дорофеем Митилинским он принадлежал к той группе, которая выступала в качестве посредника между латинянами и греками. Защищая от нападков латинян православную Евхаристию и одновременно убеждая греков уступить латинянам в догматических вопросах, они при поддержке императора подготовили почву для выработки декрета[59]. В тексте подписи, которой Киевский митрополит скрепил декрет («с любовью соглашаясь и одобряя подписываю»)[60], он подчеркнул свою приверженность достигнутому соглашению. Декрет об унии отвечал прежде всего интересам Римской курии, поэтому папа был удовлетворен деятельностью этих трех представителей православного духовенства. Вскоре по окончании работы Собора епископам Виссариону Никейскому и Дорофею Митиленскому были назначены пенсии из папской казны[61]. В письме, отправленном византийскому императору Иоанну VIII 28 ноября 1439 г., папа Евгений IV выражал надежду, что Киевский митрополит, так много сделавший для достижения унии, сделает не меньше для ее сохранения[62]. Надежда эта в первую очередь была связана с той важной миссией, которую Исидору было поручено осуществить в Восточной Европе.

Какое участие принимали во всем происходившем на Соборе русские делегаты? Как они понимали и осмысливали все происходившее?

В греческих и латинских источниках, содержащих сообщения о Соборе, нет никаких сведений о деятельности на Соборе русских участников. Из греческих современников лишь Георгий Схоларий писал позднее о невежестве русских представителей, неспособных разобраться в значении догматических споров, поэтому митрополиту Исидору удалось добиться от них нужного ему решения[63]. Свидетельством успеха Киевского митрополита на Соборе стала подпись под актом унии главного духовного лица среди русских представителей — Суздальского епископа Авраамия[64]: «Смиранный епископ Авраам суждальский подписаю». Позднее Симеон Суздец утверждал, чтобы получить подпись Авраамия, Исидор держал его неделю в тюрьме[65]. Однако поведение Авраамия в дальнейшем[66] не подтверждает этого факта. Вся русская делегация, включая и светских, и

духовных лиц, присутствовала на торжественном провозглашении акта унии[67].

Не все члены делегации, однако, подпали под влияние аргументов митрополита Исидора. К числу таких людей принадлежал суздальский священник Симеон. Написанная им «Повесть» о Флорентийском Соборе является единственным источником, который в известной мере позволяет судить о том, каким образом русские участники Собора пытались составить представление о происходивших событиях и влияние каких факторов определяло их отношение к Собору.

Использование «Повести» Симеона для выяснения этих вопросов существенно облегчается наличием специальных источниковедческих исследований памятника. Прежде всего следует отметить работы Й. Крайцара, тщательно сопоставившего сообщения Симеона со свидетельствами греческих и латинских источников о Соборе[68], и недавно появившуюся работу Е. М. Ломизе, который, повторно сравнив источники, внес ряд существенных поправок в выводы и наблюдения Й. Крайцара[69]. «Повесть» Симеона, в которой бесспорно использованы дневниковые записи автора, сделанные по следам событий (только этим можно объяснить наличие в тексте многих точных дат), представляет собой литературное произведение, написанное на достаточно далеком временном удалении от событий. В ряде моментов оно приближается к агиографическим памятникам, превращаясь местами в своеобразное «житие» главного героя повествования — Марка Эфесского. Отсюда наличие в тексте рассказов о сбывшихся пророчествах святого и других. Однако повествование, основанное на дневниковых записях, отсутствие у автора дополнительной, полученной задним числом информации, которая могла бы влиять на его представления о событиях, дают материал для исследования, как, под воздействием каких факторов формировались представления Симеона о происходившем на Соборе.

Е. М. Ломизе показал, что Симеону греческий язык был знаком не настолько, чтобы следить за сложными дискуссиями по догматическим вопросам, которых он не понимал, не имея богословского образования. Поэтому информацию о происходившем ему легче было узнавать из разговоров со знакомыми греками; Симеона, конечно, могли заинтересовать только сюжеты, которые ему хотя бы отчасти были понятны[70].

Из содержания «Повести» видно, что отрицательное отношение Симеона к Собору определилось уже на первых заседаниях, которые он мог непосредственно наблюдать. Его внимание привлекало то, что говорил Марк Эфесский (об этом свидетельствует разговор с неким «митрополитом» Дорофеем)[71]. Особенности поведения Симеона станут понятны, если учесть, что обсуждалось на этих заседаниях. Предметом обсуждения был вопрос, имела ли право Римская Церковь по своей инициативе вносить дополнения в Символ веры (имелось в виду «filioque»). Как главный оратор с греческой стороны выступал Марк Эфесский, который не только резко порицал подобную практику, но и видел в ней источник схизмы. Марк

Эфесский ссылался на 7-е правило III Вселенского Собора, запретившее вносить дополнения или изменения в Символ веры. Латинские ораторы настаивали на том, что нельзя лишать Римскую Церковь принадлежащей ей власти «по Божественному праву»[72].

Очевидно, истинным предметом спора были притязания папства и Римской Церкви на особое, исключительное место в христианском мире, на что Симеону вполне могли указать греки. Подобный сюжет вполне мог вызвать интерес Симеона, и он вложил в уста Марка Эфесского утверждение, что Вселенские Соборы постановили, что к их решениям «ни приложить, ни уложить ничего же, и еще кто приложит или уложит, анафема да будет»[73]. Используя такой литературный прием, Симеон, конечно, искажил реальные факты, но отношение православной среды к притязаниям папства (вполне реальным, как показали итоги Флорентийского Собора) он выразил верно, хотя и в несколько нарочитой форме. Самому Симеону можно приписать сделанный на этой основе вывод, изложенный в виде обращения Марка Эфесского к папе: «Седми святых собор отрекаешися, а патриархов себе братьею не зовещи»[74]. Рассказами о попытках папы подкупить императора и греческое духовенство он объяснял в «Повести» раскол в рядах греческой делегации («нецыи же от греков, усладишас злата ради и чсти начаша к папе часто приходити и, что слышаша от греков, и то поведаша папе»)[75]. Такое объяснение не отвечало реальным фактам, но, как убедительно показал Е. М. Ломизе, отражало точку зрения, сложившуюся в самой греческой среде[76].

Наконец, как представляется, отрицательное отношение Симеона к итогам работы Собора определилось, когда он стал свидетелем торжественного провозглашения акта унии и литургии, совершавшейся по латинскому обряду и сопровождавшейся коленопреклонением («приклякнуша») императора, его брата, греческих вельмож и иерархов перед папой «по фрязскому праву»[77].

Конечно, такие наблюдения дали Симеону новые доказательства того, что речь идет не о соединении Церквей, а о подчинении православной Церкви папе[78].

Симеон, по его словам, в тот момент ушел со своего места, чтобы избежать обряда коленопреклонения перед папой[79]. Иначе он повел себя на обратном пути в Венеции, открыто воспротивившись приказанию митрополита Исидора «приклякать» при посещении латинских храмов[80]. Именно в это время Симеон окончательно пришел к убеждению, что все происходившее — «неправда и великая ересь», и принял решение оставить своего митрополита. Из наблюдений Е. М. Ломизе[81] очевидно, что принятию такого решения способствовали контакты Симеона с группой греческих иерархов, противников унии (Григорий Иверский и Исая Ставропольский уклонились от подписания декрета об унии, а Софроний Анхиальский раскаивался в содеянном), и с Марком Эфесским, у которого он получил благословение незадолго до своего бегства[82]. Эти контакты имели место в условиях, когда в среде греческих духовных лиц, ожидавших в Венеции выезда в Константинополь, нарастало недовольство принятыми во

Флоренции решениями: греческие священники, совершая службу в местных храмах, демонстративно пользовались собственными антими́нсами, читали Символ веры без «filioque», не поминали на службе имя папы[83].

В недовольных решениями Собора греках Симеон нашел поддержку, которой ему так не доставало в кругу соотечественников. Е. М. Ломизе справедливо отметил, что в русской свите митрополита Исидора Симеон был, конечно, не единственным, кто знал греческий язык[84]. Об этом говорит и существование выполненного сразу по окончании работ Собора славянского перевода декрета унии[85]. Имелся и славянский перевод окружного послания, отправленного Исидором на обратном пути из Буды[86]. Кроме Симеона и другие члены делегации могли бы вступить в контакт с греческими противниками унии, но в «Повести» Симеон не упоминает о русских единомышленниках. Напротив, говоря о том, как папа убеждал участников Собора переехать во Флоренцию, обещая при этом выплатить большие деньги, Симеон отметил: «...и всем греком возрадовавшимся и нам, Руси, веселящимся»[87]. Следовательно, по признанию Симеона, его соотечественники не понимали смысла действий папы. Лишь при описании торжественного провозглашения акта унии Симеон употребляет выражения, позволяющие предположить, что у него появились единомышленники: «Нам же, то видевшие, плачущимся, но токмо глаголющим: «Господи, согрешихом»»[88]. В этом месте, однако, его свидетельство расходится с сообщениями другого очевидца — неизвестного слуги суздальского епископа. Автор, в «Хожении» описывавший различные «чудеса заморских стран» и мало интересовавшийся тем, что происходило на Соборе, сделал исключение для описания торжественного провозглашения унии, закончив его такими словами: «И по том начаша пети вес собор латинский и вес народ, и начаша радоватис, зане быше прощение приали от грек»[89]. Никакого враждебного отношения к унии здесь нет[90], и не исключено, что в этих высказываниях отражена первоначальная реакция на событие его патрона — суздальского епископа. Если даже некоторые из русских людей плакали вместе с Симеоном, то из последующего изложения не видно, чтобы кто-либо из них оказал ему поддержку, когда в Венеции он подвергся преследованиям со стороны митрополита Исидора. Правда, одного единомышленника Симеон указывает: это тверской посол Фома[91], вместе с которым они бежали из Венеции 9 декабря 1439 г.[92] Но то, что нам известно о Фоме, вызывает сомнения в точности свидетельства Симеона.

Тверской посол не только присутствовал на торжественном провозглашении акта унии, но и участвовал в обряде целования рук папы[93]. Из папской казны епископу Авраамиию и послу Фоме были выплачены средства в возмещение расходов за пребывание во Флоренции и на дорогу в Венецию[94]. По-видимому, тогда же Фома получил от папы проезжую грамоту для себя «с товарищи и со служебники его, число с десяти и с рухлядми их всякими»[95]. Таким образом, никакой необходимости «бежать» у Фомы не было. Сведения о Соборе, доставленные Фомой в Тверь[96], также не позволяют характеризовать его как противника

унии. Очевидно, Симеон как-то сумел воспользоваться отъездом тверского посла, чтобы покинуть митрополита и его свиту, но считать Симеона и Фому единомышленниками нет оснований.

Решение противостоять постановлениям Собора, принятым при участии высших церковных властей православного и латинского мира, было со стороны суздальского священника мужественным поступком. Анализ написанной им «Повести» показывает, что он решился на это, найдя понимание и поддержку среди греческих противников унии. Информация, с которой Симеон отправился на Русь, резко противоречила официальной версии о единодушном и добровольном соединении Церквей, с которой направлялся на Русь глава Киевской митрополии Исидор. И это не могло не оказать влияния на последующее развитие событий.

Примечания

[1] РИБ. Т. 6. № 62. Стб. 529.

[2] Я. С. Лурье (Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 104) усомнился, что подобная поездка действительно состоялась, поскольку о ней ничего не сообщает московское летописание. Следует, однако, учитывать, что в этом летописании не шла речь и о поездке в Константинополь митрополита Герасима и вообще о его пребывании на митрополичьей кафедре. Очевидно, что московское летописание старалось обойти молчанием факты, неприятные для престижа великого князя, к их числу, несомненно, относилась поездка епископа Ионы.

[3] Об этих переговорах см.: *Мейендорф И. Ф.* Флорентийский Собор // Византийский временник. Т. 52. С. 86–89.

[4] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 43–45; *Бурић И.* Сумрак Византије: Време Јована VIII Палеолога: 1392–1448. Београд, 1984. С. 292–293.

[5] *Бурић И.* Сумрак Византије... С. 306–307.

[6] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 56; *Бурић И.* Сумрак Византије... С. 309–310.

[7] *Mercati G.* Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno. Roma, 1926. P. 12, 102.

[8] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. 1-я пол. С. 423.

[9] *Бурић И.* Сумрак Византије... С. 314.

[10] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 61.

[11] Ibid. P. 66.

[12] *Бурић И.* Сумрак Византије... С. 317–318.

[13] Там же. С. 318.

[14] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 75.

[15] *Бурић И.* Сумрак Византије... С. 314.

[16] Иван Стойкович уже в феврале 1437 г. (за несколько месяцев до прибытия Исидора в Москву) сообщал в Базель, что на Соборе будут присутствовать послы из Руси и «Большой» и «Малой» Валахий (*Lewicki A.*

- Unia florencka w Polsce // Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział hist.-filozoficzny. Kraków, 1899. Т. 38. S. 217).
- [17] Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 427–428.
- [18] По плану созыва Вселенского Собора в Константинополе предполагалось, что на его организацию будет получено от Сербской Церкви 20 тыс. перперов, от Грузинской — 20–30 тыс., от Русской — 100 тыс. (Бурић И. Сумрак Византије... С. 308).
- [19] ПСРЛ. 1959. Т. 26. С. 192.
- [20] Acta slavica concilii Florentini: narrationes et documenta / Ed. J. Krajcar. Roma, 1976. P. 12 (далее: AS).
- [21] Попов А. Историко-литературный обзор. С. 362; ПСРЛ. Т. 25. С. 253.
- [22] Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 429 и сл.
- [23] Мейендорф И. Ф. Флорентийский Собор // Византийский временник. Т. 52. С. 91.
- [24] По свидетельству участника путешествия священника Симеона (AS. P. 54), в сви-те митрополита было 100 человек, в проезжей грамоте магистра Тевтонского ордена от 1 января 1438 г. говорится о 200 человек (Karge P. Die Reise der russische Konzilsgesandten durch die Ordenslande: 1438, Januar—Mai. Beilage II // Altpreussische Monatsschrift. NF. 1895. N 32).
- [25] Зимин А. А. Витязь на распутье: Феодальная война в России XV в. М., 1991. С. 87.
- [26] LEKUB. Riga, 1889. Т. 9. N 267. S. 159.
- [27] Lewicki A. Unia florencka. S. 218.
- [28] О путешествии Исидора через Прибалтику подробнее см.: Karge P. Die Reise. Beilage II. // Altpreussische Monatsschrift. NF. 1895. N 32.
- [29] Базельскому Собору в марте он адресовал письмо с жалобами на Сигизмунда Кейстутовича (Halecki O. W drodze na sobor florencki // Oriens. 1939. Т. 7. P. 66–70), 6 апреля митрополит просил у магистра проезжую грамоту для посланца, который должен был известить Базельский Собор о его приезде (Karge P. Die Reise. Beilage IV. // Altpreussische Monatsschrift. NF. 1895. N 32).
- [30] Halecki O. From Florence. P. 44.
- [31] Бурић И. Сумрак Византије... С. 321–323.
- [32] AS. P. 53.
- [33] Мейендорф И. Ф. Флорентийский Собор // Византийский временник. Т. 52. С. 91.
- [34] Gill J. Le concile de Florence. P. 220.
- [35] Ibid. P. 221.
- [36] Ibid P. 110, 219–220.
- [37] Бурић И. Сумрак Византије... С. 312–314, 327–328.
- [38] Gill J. Le concile de Florence. P. 159–160.
- [39] Ibid. P. 233.
- [40] Ibid. P. 241–242.
- [41] Ibid. P. 247–248. Эта уступка была затем зафиксирована в декрете унии — Epistolae pontificiae ad concilium florentinum spectantes / Ed. G. Hofmann.

Roma, 1944. P. 2. N 76. P. 72.

[42] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 249–250, 250–258.

[43] *Epistolae pontificiae...* P. 2. N 176. P. 72.

[44] О спорах в июне 1439 г. по поводу «формы» Евхаристии см.: *Gill J.* Le concile de Florence. P. 241–242, 250, 253–255, 258.

[45] *Epistolae pontificiae...* 1944. P. 2. N 176. P. 71–72.

[46] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 261–266.

[47] *Ibid.* P. 270.

[48] *AS.* P. 33.

[49] О предложениях греков и спорах по этому поводу см.: *Gill J.* Le concile de Florence. P. 258, 261–262.

[50] *Ibid.* P. 267–268.

[51] *Epistolae pontificiae...* P. 2. N 212.

[52] *AS.* P. 55.

[53] *Ibid.* P. 23.

[54] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 121, 146.

[55] *Ibid.* P. 160.

[56] *Ibid.* P. 214, 217–218, 227, 235.

[57] *Ibid.* P. 237.

[58] *Ibid.* P. 240.

[59] *Ibid.* P. 242, 247–248, 255, 257–258.

[60] *Epistolae pontificiae...* P. 2. N 176.

[61] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 270.

[62] *Epistolae pontificiae...* P. 2. N 233.

[63] *Љевуенко I.* Intellectual Repercussions of the Council of Florence // *Idem.* Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London, 1982. P. 19, 33.

[64] *Epistolae pontificiae...* P. 2. P. 79. Обращает на себя внимание, что подпись Авраамия стоит после подписей всех епископов и диаконов собора Св. Софии. Это позволяет отнести с доверием к свидетельству Симеона, что за Авраамием специально посылали, чтобы получить его подпись (*AS.* P. 67).

[65] *AS.* P. 67.

[66] См. об этом в следующей главе.

[67] См. об этом свидетельства Симеона Суздальца (*AS.* P. 67) и анонимного автора «Хожения» (*Ibid.* P. 31).

[68] *Krajcar J.* Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence // *Orientalia Christiana Periodica.* Roma, 1979. T. 45; см. также его комментарий к изданию «Повести» Симеона в *AS.*

[69] *Ломизе Е. М.* К вопросу о восприятии Ферраро-Флорентийского Собора русской делегацией: (Анализ сведений Симеона Суздальского) // *Славяне и их соседи.* М., 1994. Вып. 6: Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. Сб. статей к 70-летию акад. Г. Г. Литаврина.

[70] Там же. С. 146–148. Тем самым «Повесть» становится важным источником для изучения настроений той греческой среды, с которой Симеон находился в общении.

- [71] AS. P. 57.
- [72] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 135–140.
- [73] См. в его «Повести»: AS. P. 57.
- [74] Ibid. P. 56.
- [75] Ibid. P. 61–62.
- [76] *Ломизе Е. М.* К вопросу о восприятии Ферраро-Флорентийского Собора... // Славяне и их соседи. Вып. 6. С. 145–146.
- [77] AS. P. 66–67. Имеется в виду церемония целования рук и колен папы (*Gill J.* Le concile de Florence. P. 265).
- [78] Предложение императора отметить заключение унии торжественной литургией и по греческому обряду не было принято латинской стороной (Ibid. P. 267).
- [79] AS. P. 67.
- [80] Ibid. P. 68.
- [81] *Ломизе Е. М.* К вопросу о восприятии Ферраро-Флорентийского Собора... // Славяне и их соседи. Вып. 6. С. 147–148.
- [82] AS. P. 51–52.
- [83] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 272.
- [84] *Ломизе Е. М.* К вопросу о восприятии Ферраро-Флорентийского Собора... // Славяне и их соседи. Вып. 6. С. 148.
- [85] О нем см.: *Данти А.* Древнерусский текст грамоты Флорентийского Собора 1439 г. Флоренция, 1971.
- [86] AS. P. 140–142.
- [87] Ibid. P. 62.
- [88] Ibid. P. 67.
- [89] Ibid. P. 32.
- [90] На это правильно указал Я. С. Лурье (Две истории. С. 106).
- [91] В «Повести» он ошибочно назван послом Василия Темного (об этом см. там же. С. 106–107).
- [92] AS. P. 68.
- [93] *Левуенко I.* Intellectual Repercussions. P. 19, 33.
- [94] *Halecki O.* From Florence... P. 51.
- [95] *Карамзин Н. М.* Примечания к Истории государства Российского. СПб., 1852. Т. 4–6. С. 211–212, № 295.
- [96] См. о них в следующей главе.

Флорентийская уния и Восточная Европа (конец 30-х — конец 60-х гг. XV в.)

Осуществить принятые на Флорентийском Соборе решения на территории Восточной Европы должен был «русский» митрополит Исидор, получивший от папы кардинальский сан и наделенный полномочиями папского легата в Литве, Ливонии, Руси и «Ляхии» (Польше), т. е. на всей территории восточноевропейского региона[1].

Из Венеции он отправился на Восток через Польшу и Венгрию в связи с необходимостью обсудить с польским и венгерским дворами планы похода против турок[2]. Из венгерской столицы Буды, куда он прибыл в 1-й половине марта 1440 г.[3], Исидор разослал по всем подвластным папскому легату территориям послания, в которых он сообщил пастве о соединении Церквей, давал и практические рекомендации, как должны в будущем вести себя по отношению друг к другу приверженцы ранее разделенных конфессий[4]. Кардинал-легат Исидор предписывал, чтобы «греки» (т. е. православные) посещали богослужения «латинян», принимали причастие от латинских священников и исповедовались у них. Так же должны поступать и «латиняне» по отношению к грекам: «Вы же, латиньстии роды, всех тех, иже в Гречьстей вере суть, истинно веруйте, без всякого размышления, суть бо вси крещени, и крещение их святое есть и испытно от Римские церкви, еже истинно и равно есть, яко же и тое церкви крещение». Митрополит Исидор в этом случае, по-видимому, опирался на буллу папы Евгения IV от 22 ноября 1439 г., в которой провозглашалась действительность разных формул крещения, лишь бы они совершались во имя Святой Троицы[5]. Зная существовавшую на территории Восточной Европы практику и сопутствовавшие ей воззрения, нетрудно усмотреть в этих словах открытый выпад против польских епископов, отрицавших действительность православного крещения.

Такие особенности посланий митрополита Исидора станут понятнее, если учесть, что Исидор был не только папским легатом, но и одним из ведущих представителей пролатинского течения в византийском обществе. Приверженцы этого течения ценой подчинения верховной власти папы стремились сохранить империю и, насколько возможно, традиции православного мира. Поэтому, в особенности на первых порах, их интересы не во всем совпадали с интересами папской курии. Показательно, что после заключения унии греческая сторона поставила вопрос о том, что теперь в соответствии с канонами не должно быть двух епископов на одной территории и что находившиеся на греческих землях латинские епископы должны их покинуть. Но папа не пошел навстречу такому предложению, а принял компромиссное решение: из двух епископов единственным хозяином диоцеза станет тот, кто переживет другого[6].

Очевидно, что, торжественно провозглашая полное равноправие двух Церквей, митрополит Исидор отражал позиции представителей именно

пролатинского течения в византийском мире, которые не во всем соответствовали интересам папской курии и находились в прямом противоречии с точкой зрения польского епископата, заинтересованного в сохранении своего привилегированного положения. Послание Исидора могло рассчитывать на успех на тех территориях, где для православных, сосуществовавших с католиками, уния открывала перспективу достижения равноправного положения. Тем более что, провозглашая равноправие обеих Церквей и необходимость полного евхаристического общения между их приверженцами, митрополит Исидор не объяснял условий принятия унии — подчинение православных верховной власти папы и догматические уступки латинским доктринам. Единственный догматический вопрос, затронутый в послании, о разрешении служения на квасном хлебе и на опресноках в контексте документа мог восприниматься как одна из иллюстраций общего принципа равноправия Церквей.

Свидетельства о деятельности митрополита Исидора на протяжении 1440 — начала 1441 г. были специально рассмотрены в работах Е. Е. Голубинского и Б. Бучиньского[7]. Посетив в Кракове только что избранного на венгерский трон польского короля Владислава III, митрополит направился в те епархии своей митрополии, которые находились в пределах Польского королевства. Там он провел конец весны и большую часть лета 1440 г. В августе Исидор посетил Вильно и ряд других городов в «Литовской земле». Осенью он, по-видимому, побывал в Смоленске, а затем поехал на юг. В Киеве 5 февраля 1441 г. киевский князь Александр Владимирович, вассал великого князя литовского Казимира, «и с своими князьями и с паны и со всею полною своею радостью» выдал ему грамоту, подтверждавшую права митрополита на владения и доходы, традиционно поступавшие в пользу митрополичьего дома с Киевской земли[8].

Немногие сохранившиеся сведения о деятельности митрополита Исидора соответствовали программе, очерченной им в посланиях. Так, на территории Польши он совершал богослужение по греческому обряду в латинских храмах — сначала в костеле в Сонче, а затем — в кафедральном соборе в Кракове[9]. Новгородский летописец, пребывая недалеко от границы и наблюдая за действиями митрополита, отметил, что он «повеле в лячких божницах руским попом свою службу служити, а в руских церквах капланом»[10]. Очевидно, что Исидор таким образом хотел подчеркнуть равноправие обеих Церквей. Особенно показательной для позиции митрополита можно считать его грамоту от 27 июля 1440 г., адресованную «в Холм... старостам холмским и воеводам» по поводу Вавилы, попа церкви Спаса в Столпе, жаловавшегося на то, что «сад церковнии у него о[т]бирают». Призывая власти не чинить «обид» священнику и его церкви, митрополит аргументировал свое обращение следующим образом: «А нам сущым православным хрестияном, ляхом и руси, достоит исполняти Божя церкви и их священъников, а не обидети, есмо бо ныне, дал Бог, одина братья хрестияне, латыни и русь»[11]. Б. Бучиньский правильно отметил, что в этом документе в связи с частным случаем был снова провозглашен принцип

равноправия «латинян» и «православных» после заключения унии[12]. Следует только добавить, что это было одновременно и выступление против ранее существовавшей на этой территории практики, когда «христианами» в документах, исходящих от власти, назывались только католики

Первым центром православной епархии, который Исидор посетил в конце весны 1440 г., был Перемышль[13]. Епископская кафедра здесь, судя по всему, была вакантной. Долго управлявший епархией епископ Илья последний раз упоминается в источниках в феврале 1440 г. в связи с передачей наследникам его родового имущества[14]. Около этого времени он, вероятно, и умер. С середины 40-х гг. в источниках начинает упоминаться под именами то Александр, то Афанасий его преемник, происходивший из семьи местных вотчинников — Бирецких, владельцев села Бирчи[15]. Есть все основания полагать, что он был поставлен Исидором. Таким образом, митрополит не последовал рекомендациям папы и не передал православную Перемышльскую кафедру латинскому епископу в этом городе[16].

Исследователи отмечают благожелательное отношение к Исидору со стороны православных князей в Великом княжестве Литовском. Об этом свидетельствует упомянутая выше жалованная грамота киевского князя Александра Владимировича Исидору[17], а также действия мстиславского князя Юрия Лугвеньевича. В то краткое время, когда летом—осенью 1440 г. он объявил себя самостоятельным правителем Смоленска, князь выдал Симеона Суздальца, выступавшего против унии, грекам-«чернцам» митрополита Исидора[18].

Об успехе митрополита у князей свидетельствует и этот враждебный унии автор: в Москве Исидор, по его словам, поминал папу на литургии, «яко же поминал в Киеве, тако ж и в Смоленске при тех князех христианских, тем бо имеющим над собою область латинскую, и не смеющим с ним вопреки глаголати»[19]. Правда, Е. Е. Голубинский полагал, что князья, «не признавая папского легата, хотели видеть в нем только то, чем он был и до Флорентийского Собора — православного митрополита»[20]. Мнение ученого основано на том наблюдении, что в жалованной грамоте киевского князя Александра Владимировича Исидор не назван ни кардиналом, ни папским легатом. Однако следует учитывать, что мы располагаем не оригиналом грамоты, а ее копией в русском митрополичьем формулярнике, при составлении которого такие особенности вполне могли быть удалены.

Что касается отношения населения к деятельности Исидора, то Е. Е. Голубинский справедливо поставил под сомнение свидетельства православных авторов XVII в. о сопротивлении, с которым митрополит столкнулся в Киеве и других местах[21]. Однако мы располагаем и более ранним свидетельством о трудностях в деятельности митрополита. Его современник, новгородский летописец, рассказывая о предписаниях Исидора, заметил: «Литва же и Русь за то не изымашася»[22]. Учитывая круг интересов летописца, можно думать, что он характеризует положение, сложившееся на граничивших с Новгородом и Псковом восточных землях Великого княжества Литовского. В части, касающейся «Руси», данное

свидетельство может быть подкреплено источником, который в этой связи не рассматривался,— привилеем великого князя Александра Смоленской земле 1505 г. Как показал И. В. Якубовский[23], в основе первой части этого документа лежал привилей, выданный Смоленску великим князем Казимиром еще до вступления его на польский трон в 1447 г.

Вероятнее всего, это произошло в 1441 г., после изгнания Юрия Лугвеньевича и возвращения Смоленска под власть великого князя. В начале этого привилея обычная для документов такого типа формула обязательства «не вступатися» в церковные дела была изменена и дополнена словами «нам христианства Греческого закону не рушити», «налоги им на их веру не чинити»[24]. Очевидно, для населения Смоленска перспектива установления церковной унии казалась менее привлекательной, чем для князя Юрия Лугвеньевича. Происшедшее здесь могло послужить для митрополита Исидора сигналом, что там, где нет привилегированного католического меньшинства и православные не являются подчиненной неравноправной группой, у него гораздо меньше оснований рассчитывать на успех.

Утверждение новгородского летописца, что и «Литва» не пожелала слушать митрополита Исидора, может быть подкреплено более широким материалом. Трудности, возникшие в отношениях между митрополитом Исидором и католическим епископатом Польши и Литвы, связывали с тем, что если Исидор был сторонником папы Евгения IV, от которого он получил кардинальский сан и полномочия легата, то симпатии епископата склонялись на сторону Базельского Собора. Первоначально позиция епископов не была столь жесткой: они уклонились от открытого разрыва с Евгением IV и на синоде, созванном в конце апреля 1440 г. в Ленчице, было объявлено о нейтралитете Польской католической Церкви[25]. Исидору, приехавшему в Краков в конце марта того же года, Краковский епископ Збигнев Олесницкий, один из наиболее влиятельных польских иерархов, оказал любезный прием, а его доверенное лицо Ян Эльгот произнес в Краковском университете в присутствии митрополита речь, приветствуя заключенную с греками унию[26]. Однако по мере развития событий позиции польского епископата и Собора все более сближались, и этот процесс завершился осенью 1441 г., когда тот же Ян Эльгот на Соборе принес от имени Краковского епископа присягу антипапе Феликсу и получил от него кардинальскую шляпу для своего патрона[27]. По мере сближения епископата с Собором должны были ухудшаться отношения католических иерархов с митрополитом Исидором.

Помимо приверженности польских епископов идеалам «соборного» движения здесь проявлялось действие и некоторых других факторов. Следует иметь в виду, что значительная часть католического духовенства отвергала унию с греками не только потому, что ее заключил низложенный с трона папа без участия Собора, но также и потому, что сами условия этой унии представлялись неприемлемыми. Таких людей было достаточно среди участников Базельского Собора, о чем говорит, например, текст их письма в Польшу, опубликованного Я. Фиялеком[28]. «Что может быть большей

тягостью для церкви, чем согласиться с греками, одоблив их веру и обряд, противоположные латинским,— писали авторы письма.— Габриэль (имя папы Евгения IV до вступления на престол.— *Б. Ф.*),— добавляли они,— не поступил бы так, если бы был католиком». «Хотим узнать у правдивых,— вопрошали они далее,— живут ли все в Греции по-христиански, и особенно у вас, господа, в Польше и в Львове, где живут многие греки, истинно ли т. н. возвращение греков к латинянам». Может показаться странным, что отцы Базельского Собора, отвергавшие идею папского примата, оказались более нетерпимыми по отношению к вере и обряду «Греческой» Церкви, чем папа и его приверженцы. Однако в такой позиции собравшихся в Базеле прелатов была своя логика. Как приверженцы Собора, так и приверженцы папы были по существу в равной мере нетерпимы по отношению к «заблуждениям» «греков», ощущали свое идейное и интеллектуальное превосходство над православным миром. Различие состояло в том, что папа был заинтересован в признании примата православной Церковью и ради этого готов был на ряд уступок по менее важным вопросам, а отцы Собора в этом не были заинтересованы и потому занимали бескомпромиссную позицию. Расхождение между отцами Собора и польским епископатом заключалось лишь в том, что польский епископат относился к отклонениям от привычных обрядов более нетерпимо, чем отцы Собора[29]. Не случайно на синоде в Ленчице в мае 1441 г., где обсуждался вопрос о присоединении польского епископата к Собору, его участники выдвинули требование отменить разрешение, данное Собором чешским гуситам, принимать причастие под обоими видами[30].

Виленский католический епископ Матвей из числа прелатов, особенно тесно связанных с Базельским Собором, вступил в открытый конфликт с митрополитом Исидором. Серия грамот с пожалованиями Собора епископу и текстами решений Собора была отправлена в Литву осенью 1439 г.[31] Среди них было письмо с сообщением о низложении папы Евгения IV и с осуждением заключенной им унии с греками[32]. В письме указывалось, что следует опасаться, «чтобы под предлогом этого дела упомянутый Габриэль не смог погубить нашу латинскую [церковь]». Сообщение о столкновении епископа с Исидором сохранилось в дневнике участника Базельского Собора Иоанна из Сеговии, куда оно было внесено со слов посланца епископа францисканца Николая, сообщившего о том, что, когда Исидор в качестве легата папы Евгения IV прибыл на территорию епископства, то он пытался «поддерживать» греческий обряд, ссылаясь на унию, заключенную на Флорентийском Соборе. В ответ епископ Матвей заявил, что он не знает никакого другого Собора, кроме Базельского, который ничего не сообщал ему об этом деле, и он впредь до получения оттуда указаний не разрешил митрополиту предпринимать какие-либо действия[33]. Текст свидетельства не оставляет сомнений, что действия епископа определяла не только его связь с Базельским Собором, но и недовольство условиями заключенной во Флоренции унии[34]. Такой конфликт имел место, по-видимому, во время

пребывания Исидора в Вильно в августе 1440 г. Именно тогда и могла идти речь об обнаружении здесь условий Флорентийской унии.

Этот эпизод тем более заслуживает внимания, что позднее, когда в 1447 г. Польша вернулась под власть преемника Евгения IV, папы Николая V, митрополит Исидор начал против Виленского епископа судебный процесс, объявив его главным виновником неудачи своей миссии[35].

Епископ, в частности, обвинялся в том, что «воодушевлял и возбуждал» князей (*principes*) Киевской митрополии против Исидора, это и стало причиной его ареста[36]. К высказываниям и оценкам Исидора следует отнестись со всей серьезностью хотя бы потому, что он был одним из главных участников событий. Поскольку Исидор впоследствии был арестован в Москве, то, очевидно, князья, которых епископ подстрекал против митрополита, принадлежали к московскому княжескому дому. То, что епископ мог предпринять такой шаг, представляется сомнительным. Эти князья-«схизматики» были ему более чуждыми, чем Исидор. Однако элемент истины в этих обвинениях был. Есть серьезные основания полагать, что непосредственным очевидцем столкновения Исидора с Виленским епископом был уехавший затем в Москву Суздальский епископ Авраамий. Уже Е. Е. Голубинский, изучая текст «Хожения», написанного неизвестным лицом из свиты епископа Авраамия, пришел к выводу, что на протяжении длительного времени после его отъезда из Флоренции епископ со свитой сопровождал Исидора (так, в Холме епископ находился, судя по тексту «Хожения», именно в то время, когда там был написан «лист» Исидора местным властям). В «Хожении» указано, что епископ находился в Вильно 14–15 августа 1440 г.[37] По мнению Е. Е. Голубинского, именно в этом городе епископ должен был расстаться с Исидором, так как вряд ли епископ по своей инициативе стал бы посещать столицу Великого княжества Литовского[38]. Этот вывод исследователя представляется совершенно правильным, и, следовательно, когда Авраамий прибыл в Москву 19 сентября 1440 г.[39], он мог сообщить московским политикам не только (как полагали исследователи) о недовольстве унией со стороны греческих иерархов, но и о выступлении против нее католической Церкви в соседнем с Великим княжеством Московским государстве. В имевших место в Москве прениях с митрополитом Исидором ему, возможно, указывали на этот факт, и поэтому у митрополита сложилось убеждение, что причиной провала его миссии послужили действия Виленского епископа.

Разумеется, Е. Е. Голубинский, критикуя официальную московскую версию происшедших затем событий, был совершенно прав, что торжественное заявление Исидора о заключении церковной унии никак не могло быть неожиданностью для московских церковных и светских правящих кругов[40]. Однако остается неясным, что знали в Москве об условиях этой унии до приезда митрополита Исидора и как реагировали здесь и в других центрах Северо-Восточной Руси на его деятельность по установлению унии на землях Великого княжества Литовского и Польского королевства. Правда, одно из посланий, рассылавшихся Исидором из Буды,

несомненно, попало в Москву (его текст и сохранился в составе написанного здесь в 1461/62 г. «Слова на латину»), но в этом тексте лишь провозглашалось заключение унии, а условия ее не излагались. Ряд фактов также указывает на то, что первоначально ни решения Флорентийского Собора, ни деятельность митрополита Исидора не вызывали к себе враждебного отношения. Так, автор «Повести о Флорентийском Соборе» Симеон Суздалец, не желавший следовать латинским обрядам и споривший по этому поводу с митрополитом, а затем и самовольно оставивший его свиту, по прибытии в Новгород не торопился сообщить оттуда в Москву о преступлениях Исидора, а, напротив, задержался в этом городе на все лето[41]. Очевидно, он полагал, что скорее будет наказан за поведение, чем получит награду[42]. Еще более важно, что главный из спутников Исидора — Суздальский епископ, а также многие другие лица из митрополичьей свиты сопровождали его вплоть до сентября 1440 г., очевидно принимая участие во всех его действиях, связанных с провозглашением Флорентийской унии. Сохранился и тверской памятник «Слово похвальное» инока Фомы, в тексте которого помещены рассказы о Флорентийском Соборе, основанные, очевидно, на сообщениях тверского посла Фомы Матвеевича. Эти рассказы содержат «слова похвальные» по адресу великого князя Бориса Александровича со стороны императора Иоанна VIII, патриарха Иосифа и греческих митрополитов — участников Собора, среди них были и такие активные сторонники унии, как Виссарион Никейский и Митрофан Кизический[43]. Очевидно, когда подобные записи от имени этих греческих митрополитов включали в придворный панегирик, эти люди еще не обладали дурной репутацией в глазах тверского общества. В Пскове в конце 1440 — начале 1441 г. также вполне признавали полномочия Исидора как митрополита: уже после того как митрополит прислал сюда «свое благословение и грамоты» (вероятно, послания, подобные посылавшимся из Буды), зимой 1441 г. он вызвал к себе наместника Геласия и 18 января прислал вместо него в Псков наместника Григория[44].

Резкий перелом наступил с приездом митрополита Исидора в Москву в марте 1441 г. Сведения о том, что здесь произошло, содержатся в ряде источников XV в. разного происхождения: в летописных сводах 70-х гг., в посланиях великого князя и митрополита 40–50-х гг., в «Слове на латину» — в созданной в Москве в начале 60-х гг. развернутой официальной версии изложения событий, которая легла в основу свода 1479 г. и последующих памятников официального летописания[45].

Сведения из различных источников сходятся на том, что начало конфликту положило торжественное богослужение в Успенском соборе. На светских людей, присутствовавших на службе, наиболее сильное впечатление, по-видимому, произвело публичное «поминание» папы вместо принятого по традиции поминания Восточных патриархов[46]. Для духовных лиц более существенным было то, что по окончании службы по приказу митрополита публично зачитали текст буллы папы Евгения IV с изложением условий Флорентийской унии[47]. Именно в этом тексте — в отличие от

посланий Исидора — были перечислены все уступки латинянам по догматическим вопросам, на которые были вынуждены пойти на Флорентийском Соборе греческие иерархи. Документ стал затем основой споров между митрополитом Исидором и Собором епископов, которым великий князь передал на рассмотрение «папино писание». После того как епископы и другие «мнозии, ведущии Божественное писание», изучив этот текст, отвергли его, между ними и Исидором начался спор «и много превшеся с ним, и упревше его от Божественных писаний и, поймавше его, осадиша у Михайлова Чюда»[48]. Исследователи XIX и начала XX в. при характеристике событий неоднократно обращались к яркому рассказу Никоновской летописи, где говорилось, что после выступления Исидора «все умлъчаша, князи и боаре и инии мнози, еще же паче и епископы русьския все умлъчаша, и въздремаша, и уснуша». Лишь после энергичного выступления великого князя «епископы Русьстии... възбудишася... и начяша глаголати святыми Писании и звати Исидора еретиком»[49]. Однако А. А. Зимин справедливо отметил позднейший характер этой версии[50], продиктованной интересами великокняжеской власти эпохи Василия III. В наиболее ранних летописных свидетельствах обрисована картина общего единодушного отпора еретику, что подчеркивалось, в частности, последовательным употреблением глаголов множественного числа — «поимаша», «посадиша».

Действительно, у нас нет оснований думать, что при решении этого вопроса позиция великого князя могла в чем-то расходиться с позицией его духовных и светских подданных. На землях Северо-Восточной Руси, где православие издревле было господствующим вероисповеданием, церковная уния не могла принести Русской Церкви тех выгод, на которые могла бы рассчитывать православная Церковь во владениях Ягеллонов. Не было здесь и внешней опасности, защищаясь от которой было бы необходимо «поступаться принципами». Положение было как раз противоположным. В тяжелые времена татаро-монгольского господства именно в приверженности к православной вере черпали русские люди способность к сопротивлению. К середине XV в. власть завоевателей ослабла, складывались благоприятные условия для объединения русских земель вокруг Москвы и воссоздания суверенной государственности. Приверженность своей вере была подкреплена опытом истории, и тем менее оправданным представлялось русскому обществу отступление от нее. Уния Церквей и соглашение с латинством, несомненно, воспринимались в Москве и как отказ от борьбы с «иноверной» Литвой, подчинившей своей власти русские земли, здесь уже складывалось устойчивое представление, что именно московские великие князья — законные наследники Владимира киевского. В этих условиях провал миссии Исидора был неизбежным[51].

Я. С. Лурье поставил под сомнение сам факт ареста митрополита Исидора в Москве в 1441 г. По его мнению, подлинность грамот Василия II, в которых говорилось об этом аресте, вызывает сомнение, а в летописях сообщения об этом событии помещены лишь в сводах середины — 2-й половины XV в. Свидетельствам этих источников, по мнению исследователя,

противоречит существование такого более раннего и достоверного источника, как договор Василия II и тверского великого князя Бориса, заключенный «по благословению отца нашего Исидора митрополита Киевского и всея Руси». Я. С. Лурье полагал, что договор был составлен после возвращения Исидора в Москву. И это доказывает, что Исидора признавали там законным митрополитом[52].

Однако документ, на который ссылается Я. С. Лурье, не может подтвердить правильность его тезиса. В нем как великий князь литовский, с которым Василий II и Борис собирались «взяти любовь», фигурирует Сигизмунд Кейстуович («Жигимонт»)[53], убитый 20 марта 1440 г.[54], когда Исидор еще находился на пути в свою митрополию. Следовательно, документ был составлен задолго до приезда Исидора в Москву.

Об аресте митрополита Исидора в Москве примерно в то время, на которое указывают русские документы и летописи, имеется свидетельство вполне достоверного источника. Еще в 1926 г. Дж. Меркати издал фрагменты письма, направленного папой Евгением IV одному из приближенных польского короля в 1442 г. с просьбой ходатайствовать перед великим князем литовским о том, чтобы тот содействовал освобождению Исидора и его возвращению к управлению митрополией. В письме упоминается, что текст аналогичного содержания был послан и великому князю[55].

Когда Исидор был обличен церковным Собором, то, как вспоминал впоследствии один из участников событий, Рязанский епископ Иона, «велели ему побыти в некоем пречестном монастыри дотоле доколе... князь великий обошлется с Царимъгородом»[56]. Имелся в виду Чудов монастырь, где митрополит был посажен «за приставы»[57]. Сохранился также текст послания великого князя не названному по имени Константинопольскому патриарху[58], написанный в 1441 г.[59] Есть все основания видеть в этом документе грамоту, подготовленную для отсылки в Константинополь сразу после ареста Исидора[60], с сообщением о приезде в Москву Исидора, который «многа странна и чюжа принесе в наше православное христианство». Для обсуждения привезенного им от папы «писания» великий князь созвал Собор епископов, который решил, что «чюже есть и странно от Божественных правил Исидорово все дело и прихождение». Великий князь направляет «папино писание» — текст буллы с изложением условий Флорентийской унии в Константинополь и просит патриарха вместе с императором и синодом, «взревше в святаа ваша и Божественнаа правила гречьскаа и во оно папино писание, разъсудивше», разрешить епископам на Руси самим ставить себе митрополита, утвердив это право «честнейшим писанием».

Очевидно, что, хотя, как верно отметила Н. В. Сеницына[61], составители послания избегали называть Исидора «еретиком» или «отступником», предоставляя решение вопроса о нем Константинополю, для них было ясно, что расследование должно привести к утрате Исидором его сана. Тем самым русская митрополичья кафедра оказалась бы вакантной и возник вопрос о ее замещении. Создавшееся положение в Москве решили

использовать в своих политических интересах. Уже с начала XIV в. русские князья неоднократно пытались добиться того, чтобы Константинопольский патриарх ставил на митрополичий стол предложенных ими кандидатов. Эти попытки, однако, не всегда приводили к успеху, вызывая недовольство правителей. Теперь великий князь московский решил раз и навсегда избавиться от всех противоречий, добившись автокефалии для «русской» митрополии.

Что же позволяло великому князю московскому и его советникам рассчитывать на успех обращения в Константинополь? Е. Е. Голубинский, изучавший этот вопрос, исходил из того, что в Москве было прекрасно известно о сосредоточении политической и церковной власти в Константинополе в руках сторонников унии («Исидор, когда его судили в Москве, конечно, представлял судьям, что патриарх такой же униат, как и он»). Он полагал, что великий князь московский, обратившись с посланием, предлагал униатским властям Константинополя своеобразный компромисс: те предоставят Русской Церкви автокефалию, а Русская Церковь будет формально оставаться в зависимости от униатского патриарха[62]. Построение Е. Е. Голубинского можно было бы подкрепить некоторыми дополнительными доводами. Так, по свидетельству Яна Длугоша, Исидор вез с собой не только папскую буллу, но и хрисовул византийского императора с изложением условий унии[63]. Рязанский епископ Иона также упоминал впоследствии, что он привез с собой «писания» не только с папскими печатями, но и с «царевым клеймом»[64]. Таким образом, в Москве располагали документальными доказательствами участия византийского императора в заключении унии.

И, несмотря на это, выводы Е. Е. Голубинского вызывают сомнения. С ходом последующих событий и действий русского правительства гораздо больше согласуется другое предположение: в Москве рассчитывали на быстрый провал заключенной во Флоренции церковной унии. О сведениях, которыми располагали в Москве, можно узнать из «Повести» Симеона Суздальца, где упоминалось о желании «многих греков» вернуться в Царьград и об их недовольстве переносом Собора во Флоренцию, о давлении, оказывавшемся на греков в этом городе, о митрополитах, поддерживавших главного противника унии — Марка Эфесского[65]. Зная все это, можно было бы ожидать, что с возвращением греческих духовных лиц в Константинополь заключенная под давлением уния будет разорвана.

Такое предположение, как кажется, позволяет объяснить и загадочный эпизод, связанный с бегством митрополита Исидора из Москвы. О нем в нашем распоряжении имеется лишь несколько кратких летописных фрагментов, к которым ничего не добавляют упоминания в посланиях великого князя и митрополита. Проведший в Чудовом монастыре все лето 1441 г., митрополит вдруг 15 сентября бежал из Москвы[66]. Обстоятельства «бегства» стали понятнее после разбора Дж. Меркати собрания рукописей Исидора, вошедшего после смерти митрополита в состав Ватиканской библиотеки. Среди них ученый обнаружил ряд греческих кодексов,

принадлежавших ранее митрополиту Фотию, который дал их вкладом в «митрополию Москвы»[67]. Дж. Меркати полагал, что эти рукописи митрополит Исидор привез в Италию во время посещения Флорентийского Собора. Однако все известные обстоятельства говорят о том, что Исидор тогда не собирался оставаться в Италии и связывал свое дальнейшее служение с Восточной Европой. Есть больше оснований полагать, что митрополит взял эти рукописи с собой, покидая навсегда Россию. Забрать с собой эти книги он, разумеется, мог лишь в тех условиях, когда для его отъезда не существовало серьезных препятствий. Очевидно, что «бегство» Исидора из Москвы было инсценировано. Показательно, что это произошло не сразу после разрыва с митрополитом на Соборе, а лишь через несколько месяцев, уже после того, как было написано послание в Константинополь (оно датируется периодом до сентября 1441 г.). По-видимому, в течение этого времени в Москву пришли сведения, заставившие увидеть ситуацию в византийской столице в ином свете.

К концу лета 1441 г., вероятно, стало известно об утверждении на патриаршем престоле униата Митрофана и о мерах, которые он принимал для реализации решений Флорентийского Собора[68]. В сложившихся обстоятельствах обращаться в Константинополь было бессмысленно, а судить Исидора русские иерархи того времени считали себя не вправе. Инсценировка «бегства» митрополита Исидора из Москвы стала самым приемлемым выходом из создавшегося положения[69].

Новые сведения, к которым со временем прибавились веские подтверждения, побудили московские правящие круги занять открыто враждебную позицию по отношению к приверженцам унии в Константинополе. Поводом послужил приезд послов с Афона. Сохранился текст послания, привезенного афонскими старцами московскому великому князю[70]. В нем говорится, что обратиться к этому государю старцев побудили пришедшие к ним сведения о том, что в Москве Исидора «волка... в кожу овцю одеявшася... от среды себе и стада Христова изринувше». Из этого ясно, что послание никак не могло быть написано ранее лета 1441 г. Вместе с тем как здравствующий в нем упоминается Константинопольский патриарх Митрофан, скончавшийся летом 1443 г. Представляется потому наиболее вероятным, что послание было отправлено в Москву в 1442 г.

Давая высокую оценку предпринятым в Москве действиям, старцы писали, что они подняли упавший было дух противников унии: «неции... зыбляхуся пасти, встают же паки, услышавше вашу крепость». Тем самым события, происходившие в Москве, стали переплетаться с церковной борьбой в Византии, оказывая влияние на ее ход. Подчеркивая преданность Святой Горы православию и ее враждебность латинянам, старцы сурово порицали «властель и неистовых святитель», заключивших унию. Особенно резко осуждали они императора, пожелавшего «всю благочестивую веру продать на злате студным латином», и «единомудрена латином» патриарха — одного из главных творцов унии. Старцы извещали великого князя, что

«того патриарха и царя ис помяна обычна извергохом», и просили помощи против того «рушителя, а не святителя».

В ответном письме[71] великий князь, рассказав об обстоятельствах изгнания митрополита Исидора, восхвалял афонских отцов за преданность православию и духовное наставление («духовными крылы достизаете нас и любезно наказуете») и выражал желание и далее поддерживать с ними связи. Посылка такой грамоты на Афон была открытой демонстрацией враждебности по отношению к униатскому Константинополю. Если решительные действия великого князя ободрили афонских старцев, то в свою очередь поддержка Святой Горы вдохновила русских политиков на борьбу с унией. «Нам не малу силу подаете сим писанием», — писал великий князь афонскому проту.

Исследователями были давно отмечены различия между текстом послания Василия II в Царьград из сборника кирилло-белозерского монаха Евфросина и текстом, сохранившимся в составе Софийской второй и Львовской летописей. Если первая версия была адресована патриарху, то вторая — императору. По-разному определялось в обоих текстах и количество лет, прошедших со времени Крещения Русской земли, в летописном тексте — на два года больше. Эти наблюдения дали основание предположить, что в 1443 г. была предпринята новая попытка вступить в контакт с Константинополем. Импульсом для этого могла послужить смерть патриарха Митрофана в 1443 г.[72] В Софийской второй и Львовской летописях текст послания сопровождался таким пояснением: когда стало известно, что византийский император «отъеде в Рим на царство и ста в Латинскую веру», то великий князь велел вернуть послов[73]. В рассказе, записанном во 2-й половине XV в. клириком московского Успенского собора, возможно, отразилась память о том, что и этот вариант послания не был отправлен в Константинополь. Даже если это и произошло, то ответ мог быть лишь отрицательным, так как преемником Митрофана стал Григорий Мамма, один из главных руководителей проуниатского течения в Константинопольской Церкви.

У кормила Константинопольского Патриархата продолжали стоять сторонники Флорентийской унии, и в этих условиях все более укреплялась мысль о создании на Руси своей самостоятельной церковной организации, не нуждавшейся в санкции Константинополя. В церковной ситуации, сложившейся в середине 40-х гг. XV в., позволяют сориентироваться некоторые случайные сообщения в летописных рассказах о вспыхнувшей в это время борьбе за московский великокняжеский стол. Так, в рассказе северно-русского свода 2-й половины XV в., отразившемся в Ермолинской летописи, встречаем сообщение о том, что во время этих событий Рязанский епископ Иона находился «на митрополиче дворе на Москве»[74]. По-видимому, ему, как и в начале 30-х гг. XV в., было поручено управление митрополией. В своде же 1472 г. читаем, что свергнувший Василия II его двоюродный брат Дмитрий Шемяка, пытаясь привлечь епископа Иону на свою сторону, «обеща ему митрополию», а затем «повеле итти к Москве и

сести на дворе митрополичь»[75]. Очевидно, что к 1446 г. мысль о создании на Руси своей самостоятельной митрополии уже вполне оформилась. И как только определился победитель в феодальной войне — Василий II, Иона в декабре 1448 г. был поставлен в митрополита Собором епископов территории Северо-Восточной Руси[76].

В плане той проблематики, которая рассматривается в данной работе, решения Собора 1448 г. явились закономерным завершением политики, проводившейся в Москве с момента выступления против Исидора собравшегося здесь духовенства. Их следует рассматривать как окончательный, институциональный акт разрыва с приверженцами Флорентийской унии в Восточной Европе и униатским Константинополем. Но у этих решений была и другая сторона. Хотя в избрании Ионы участвовали только епископы Северо-Восточной Руси, сам акт избрания расценивался в Москве как возведение нового митрополита на общерусский престол, тем самым перед духовными и светскими властями Москвы закономерно возникала задача распространения власти нового митрополита на всю традиционную сферу юрисдикции митрополитов Киевских и всея Руси. В связи с этим их внимание не могло не обратиться к православным епархиям на территории Польского королевства и Великого княжества Литовского, где после бегства митрополита Исидора из Москвы создалось сложное положение.

Наиболее обстоятельное сообщение о бегстве Исидора содержат псковские летописи. В них сообщается, что на пути он был задержан в Твери, где великий князь Борис Александрович его «за приставы посади». Лишь через несколько месяцев «в великий пост на средокрестной неделе» митрополит был освобожден и отпущен[77]. Солидарная антиуниатская позиция двух великих князей Северо-Восточной Руси не оставляла митрополиту возможности для продолжения деятельности в этом регионе, и в начале 1442 г. он направился «в Литву ко князю Казимиру в Новый городец». Однако и здесь обстановка сложилась для него неблагоприятно.

22 февраля 1442 г., т. е. примерно тем временем, когда Исидор прибыл в Литву, датируются письма в Базель великого князя Казимира и Виленского епископа Матвея о признании Феликса V — папы, выбранного на Базельском Соборе[78]. Именно посланец, доставивший эти письма, сообщил отцам Собора, что Виленский епископ воспрепятствовал деятельности митрополита Исидора, легата папы Евгения IV, в своем диоцезе. В таких условиях Исидору, по-видимому, не оставалось ничего более, как покинуть территорию этого государства.

К 22 марта 1443 г. митрополит Исидор перебрался в венгерскую столицу Буду, а 23 марта молодой польский (и венгерский) король Владислав Ягеллончик издал привилей, предоставлявший православной Церкви в его владениях все права и свободы, которыми пользовалась в Польском королевстве католическая Церковь. С высокой степенью вероятности можно говорить об участии митрополита в подготовке этого документа[79].

Какие местные общественные силы оказали при этом содействие митрополиту и способствовали тому, что король удовлетворил его просьбу, можно выяснить, проследив судьбу выданного Владиславом III привилея. Грамота, как известно, с нач. XVI в. находилась у православных епископов Холма, представлявших ее на подтверждение польским королям — сначала Александру, затем Сигизмунду I[80]. Это позволило уже Б. Бучиньскому предположить, что замысел издания такого документа зародился в Холме[81]. Действительно, территория Холмского диоцеза в церковно-политической ситуации 1442–1443 гг. была едва ли не единственным местом, где кардинал — легат Евгения IV мог рассчитывать на хороший прием. Обозначившиеся в 1442 г. перемены в ориентации Польской Церкви нашли свое отражение и на почве львовской церковной провинции. Горячим поклонником Базельского Собора стал архиепископ Львовский Ян из Спровы (из местного магнатского рода Одровонжей). Получив от Собора в 1441 г. ряд пожалований, он 8 февраля 1442 г. был назначен легатом папы Феликса V и Собора в Польше, Руси, Подолии, Литве и Молдавии[82]. Вопрос о переходе на сторону Собора Одровонж поставил уже на провинциальном синоде во Львове в августе 1440 г., но благоприятного решения не добился[83], что свидетельствовало, что не все иерархи провинции разделяли его позиции. Разногласия сохранялись, по-видимому, и позднее. Об этом говорят документы, связанные с распоряжением короля Владислава III об основании школы при костеле Святого Духа во Львове. В 1444 г. папский легат кардинал Юлиан Цезарини поручил охрану школы епископу Перемышльскому, а в 1446 г. папа Евгений IV вверил ее опеке Холмского епископа[84]. Отсюда очевидны враждебность между курией и главой провинции, разные отношения с епископами Холма и Перемышля.

Положение в этих двух епископствах не было одинаковым. В Перемышле, по-видимому, имелись влиятельные сторонники Собора, заставлявшие епископа считаться с собой: характерно, что права и привилегии только что учрежденного в Перемышле архидиаконата были утверждены в августе 1443 г. решением Базельского Собора[85]. Для Холма подобные акты отсутствуют — очевидно, Холмский епископ Ян Бискупец прочно контролировал положение в своем диоцезе[86]. Ян Бискупец, как показал его биограф Я. Савицкий, был известной личностью своего времени[87]. Крупный теолог и канонист, глава польской провинции Ордена доминиканцев, он был духовником Ягайла и принадлежал к кругу его ближайших советников. Он участвовал и в переговорах о церковной унии, и в сложных переговорах польского правительства с гуситами в начале 30-х гг. XV в. Об отношении Яна Бискупца к Флорентийской унии красноречиво говорит тот факт, что в 1449 г. он приказал всем приходским священникам вписать в находившиеся у них церковные книги декрет папы Евгения IV о соединении Римской и Греческой Церквей[88]. По-видимому, в беседах Холмского епископа с митрополитом Исидором и возник замысел добиться у короля издания акта об уравнивании в правах католической и православной Церквей и тем самым заинтересовать православное население в реализации

унии на территории Польского королевства. Их соучастником есть все основания считать Холмского православного епископа Григория, по-видимому ставленника митрополита Исидора[89]. Как многолетний духовник и советник Ягайла, Бискупец должен был быть хорошо известен королевской семье, и королю следовало отнестись со вниманием к мнению одного из наиболее близких к его отцу людей.

Успеху акции способствовало содействие влиятельных светских патронов. Б. Бучиньский заметил, что среди свидетелей, присутствовавших при выдаче привилея, на видном месте значится подольский воевода Грицко из рода Кирдеев[90]. Отметим, что Грицко был не только подольским воеводой, но и холмским старостой[91] и принадлежал к числу пока еще немногих семей «русской» знати, принявших католицизм. Судя по именам его братьев (Януш и Зигмунт)[92], католиком был уже его отец. Члены рода были связаны с костелом доминиканцев во Львове, куда они делали пожертвования и где их хоронили[93]. Важно, однако, что одновременно существовала другая, православная ветвь рода Кирдеев на Волыни; связи между ветвями оставались тесными. Характерно, что в то время, когда Грицко был холмским старостой, в 30-х гг. XV в. каштеляном холмским стал его сородич из волынской ветви — Ванько из Квасилова[94]. Владелец земель на Волыни вряд ли мог занять высокую должность в Польском королевстве без поддержки влиятельного родича. Родственники придерживались сходной политической ориентации. В числе немногих польских панов Грицко неоднократно навещал молодого короля в Венгрии[95], чем, конечно, должен был завоевать его доверие. О поездках к королю «в угры» говорится и в сохранившейся похвале Ванька[96].

Именно в среде «русских» феодалов разных конфессий, тесно связанных родственными узами, план уравнивания в правах православной и католической Церквей под эгидой папского престола мог получить поддержку, а личные связи некоторых из них с молодым королем — облегчить достижение цели. Известную роль могли сыграть расчеты венгерских советников короля и папского легата в Венгрии кардинала Цезарини. Они полагали, что издание такого акта накануне начала крестового похода против турок расположит в пользу крестоносцев православное население Балкан[97].

Таким образом, предложения, обращенные к молодому монарху, были плодом совместных усилий митрополита Исидора, части польского духовенства, заинтересованного в осуществлении унии, и некоторых представителей духовенства и светской верхушки «местного» русского общества. Сам их характер позволяет судить об отношении православного населения, по крайней мере на «русских» землях Польского королевства, к Флорентийской унии. Важно отметить, что согласившееся принять решения Флорентийского Собора православное духовенство (прежде всего на территории Галичины) было недовольно отсутствием позитивных изменений в его неравноправном — по отношению к «латинянам» — положении[98]. Издание привилея должно было положить конец этому недовольству и заинтересовать православное духовенство в сохранении унии.

Ученые, анализируя вступительную, декларативную часть документа и следующие за ней конкретные статьи, к сожалению, не сопоставляют их и не сравнивают полученные преимущества с привилегиями и правами, которыми пользовалась католическая Церковь[99]. Привилей Владислава III, адресованный Церкви «восточного обряда», т. е. греков и «русских», в его владениях, начинался с того, что монарх, выражая радость в связи с происшедшим соединением Церквей, высказывал желание освободить «Восточную Церковь» от тех преследований, которым она подвергалась ранее, и жаловал ей все права и вольности, которыми пользовалась Римская Церковь в Польском и Венгерском королевствах. В этом смысле привилей формально соответствовал программе уравнивания в правах и объединения православной и католической Церквей под властью папы. Эту программу пытался осуществить митрополит Исидор, но многое зависело от того, как будет раскрыта общая формула вступительной части привилея в последующих разделах документа. Сходный по типу документ — привилей Ягайла Львовскому архиепископству 1430 г. предоставлял этому церковному образованию все права и привилегии, которыми пользовалось архиепископство Гнезненское[100]. В привилее Ягайла общая формула в дальнейшем изложении конкретизировалась, в частности, указанием на освобождение имений кафедры и вообще церковных земель диоцеза от ряда перечисленных повинностей и поборов, включая даже станции в пользу короля.

Подобных статей в тексте привилея Владислава III не было. Анализ отдельных норм и привилегий показывает, что на практике права, предоставлявшиеся православной Церкви под властью папы, были более скромными. Владислав III подтверждал права православных епископов судить подчиненное им духовенство и вести бракоразводные дела. В данном положении не было ничего нового, поскольку такое право было предоставлено, например, Ягайлом Перемышльскому епископу грамотой 1407 г. Новым был запрет государственным чиновникам разных рангов вмешиваться в церковный суд или присваивать себе его функции.

Заслуживает внимания и содержащееся в этой части привилея предписание не устранять существующие обычаи, даже если они и не соответствуют принятым (очевидно, в католическом мире) порядкам. Указанные пункты привилея, характеризуя размеры полученных православной Церковью прав, дают представление и об условиях, в которых протекала ее деятельность, и заставляют вспомнить о жесткой позиции польского епископата по отношению к Флорентийской унии. В заключительной части грамоты содержалось подтверждение прав Церкви на все «издавна принадлежащие ей земли». Здесь также не было ничего нового по сравнению с привилеем Ягайла. Но в грамоте эта норма была дополнена и подтверждением прав Церкви на земли, к настоящему моменту ею утраченные, «во владении каких бы лиц и на какой бы из земель и поветов они ни находились». В привилее не шла речь ни о включении православных епископов в состав сената, ни о предоставлении православному духовенству

«privilegium fori», ни о праве выбора епископов клиросами — капитулами. Таким образом, реальное содержание грамоты было более скромным, чем вступительная декларация, но определенные выгоды православным этот документ давал и мог бы привлечь на сторону унии какую-то часть православного общества.

Вопрос состоял в том, в какой мере удастся провести положения рассмотренного документа в жизнь. Одной письменно выраженной воли короля было недостаточно. Молодой монарх, находившийся за пределами Польского королевства, имел ограниченные возможности для воздействия на происходившее в стране. Заинтересованный в поддержке папского престола Владислав III в 1-й половине 40-х гг. неоднократно призывал польское духовенство признать Евгения IV, но его обращения не были услышаны[101]. Что же касается позиции тех групп, которые содействовали выдаче документа, то они отнюдь не занимали господствующего положения в государстве: среди польского епископата люди, вроде Бискупца, были исключением и после смерти Ягайла он был фактически отстранен правящей группировкой от участия в большой политике. «Русские» феодалы, даже принявшие католичество, как Грицко из рода Кирдеев, также не были главными политическими фигурами в жизни населения «русских» земель в Польском королевстве.

Сравним грамоту 1443 г. с новым документом, выданным по просьбе Холмского епископа Григория[102], по-видимому, не удовлетворенного общим характером королевского пожалования. Он получил привилей, адресованный непосредственно Холмской кафедре в августе 1444 г., возможно, благодаря содействию Грицка, находившегося тогда в окружении короля[103].

Вступительная часть этого привилея воспроизводила с рядом сокращений текст грамоты 1443 г., включая формулу о предоставлении Холмской кафедре всех прав, какими обладала Римская Церковь. В конкретной части документа заметны явные следы редакции текста в соответствии с местными условиями. Так, изменен перечень должностных лиц, которым запрещалось вмешиваться в юрисдикцию Церкви: вместо абстрактных «дигнитариев» и «официалов» грамоты 1443 г. в привилее 1444 г. фигурируют конкретные «каштеляны» и «воеводы», «судьи» и «подсудки», поэтому невозможно рассматривать лишь как механическое сокращение текста отсутствие в грамоте 1444 г. всей заключительной части более раннего документа, содержащей гарантию прав Церкви на ее землю. Напротив, исключение этого раздела станет понятным, если учесть распространившуюся именно в 40-х гг. XV в. практику массовой раздачи и заклада земель королевского домена для финансирования сначала борьбы за венгерский трон, а потом войны с турками. Наряду с другими неоднократно отдавались в заклад и церковные земли, находившиеся под королевским патронатом. Так, уже после выдачи привилея 1443 г. король 3 апреля 1444 г. пожаловал галицкому судье среди других земель «Кириллов монастырь», а 21 сентября того же года львовскому подкоморию было отдано село Незда с

«русским монастырем»[104]. Очевидно понимая невозможность выполнить обещания относительно сохранения церковных земель (а тем более невозможность вернуть их прежним владельцам), советники Владислава III исключили соответствующий раздел при подтверждении пожалования. Таким образом, предоставленные православной Церкви права уже в 1444 г. подверглись сокращению.

Хотя в привилее Владислав, как, впрочем, и в других документах, исходящих из королевской канцелярии, фигурировал с титулом «верховный князь Литвы», нет оснований думать, чтобы действие этого документа распространялось на земли Великого княжества Литовского. Характерно, что духовные лица с территории этого государства до конца XVI в., добиваясь подтверждения своих прав, не ссылались на пожалование Владислава. Указание в самом документе, что он адресуется государственным чиновникам «*terrarum nostrarum Russie Podolie*», показывает, что его составители имели в виду украинские земли в составе Польского королевства, делившиеся в административном отношении на две «земли». Однако и по отношению к этим территориям действие документа должно было прекратиться с гибелью короля Владислава в битве под Варной. Его преемник и брат Казимир привилея не подтвердил, очевидно, потому, что этого не хотели посадившие его на трон польские духовные и светские магнаты. Не мог способствовать подтверждению привилея и митрополит Исидор. Отправленный папой Евгением IV в 1443 г., после смерти патриарха Митрофана, с важной миссией в Константинополь, он больше не появлялся в своем диоцезе[105]. Так закончилась неудачей единственная серьезная попытка заинтересовать православное духовенство во владениях Ягеллонов принятием Флорентийской унии.

О положении, сложившемся после бегства митрополита Исидора на землях Великого княжества Литовского, известно еще меньше, чем о том, что происходило в это время в православных епархиях Польши. Ясно, что полного разрыва с Исидором и Флорентийской унией, как в Москве, здесь не произошло. По крайней мере часть епископов продолжала считать Исидора своим законным митрополитом. Об этом свидетельствует такой документ, как «рукописание» Владимир-Волынского епископа Даниила, содержащее признание, что он «деръзнух поставитися епископом на ту на володимерскую епископью от Сидора митрополита... и еже о немь собранного тогдашнего в Цариграде Собора». Упомянув далее о соединении Исидора и Константинопольского патриарха Григория Маммы с латинянами, епископ каялся в том, что «приях от них рукоположение на епископство и исповедание свое дах им»[106]. Известно, что после поставления Маммы патриархом Исидор 22 декабря 1445 г. покинул Рим, чтобы направиться на восток, в мае—октябре 1446 г. находился в Константинополе и вернулся в Рим 12 февраля 1448 г.[107] Поэтому примерно 1446–1447 гг. исследователи датируют поездку епископа в Царьград. Позиция епископа, несомненно, была согласована с позицией его светского сюзерена, удельного волынского князя Свидригайла Ольгердовича. Этим важным, но по существу

единственным фактом и ограничиваются наши сведения о позиции православных иерархов Великого княжества Литовского в 40-х гг. XV в.

Неясно, насколько широк был круг епископов, признававших вместе с Даниилом Исидора законным митрополитом. Исидор и после возвращения Польши и Великого княжества Литовского под власть папского престола в 1447 г., когда его деятельность уже не должна была встретить препятствий со стороны католиков, так и не вернулся на территорию своего диоцеза. Значит, таких иерархов было не очень много.

Еще более неясно, в какой мере признание Исидора означало готовность принять унию и вводить в жизнь новшества, провозглашенные Флорентийским Собором. В своем «рукописании» Даниил утверждал, что, принимая рукоположение от митрополита, он «того не разумех, что тот Исидор митрополит сходатай и споспешник был оному латыньскому, еже во Флоренции бывшему осмому Собору». И это его свидетельство, по-видимому, находит подтверждение в другом источнике, связанном с церковными отношениями на территории Великого княжества — в послании патриарха Григория Маммы киевскому князю Александру Владимировичу, написанном примерно в то же время, т. е. в 1446–1447 гг.[108] Послание было ответом на обращение киевского князя к патриарху. Из этого следует, что и в Киеве не ставилась под сомнение законность пребывания Маммы на Константинопольском столе[109]. Во вступительной части послания киевский князь через слугу «успрашивал» патриарха «о одиночестве нашем с латиною, на котором деле състалась глаголемая», поскольку из-за этого «во всеи Руси многая разделения и несоглашения». Из этих слов следует, что, несмотря на посещение Исидором Киева в начале 1441 г., киевский князь Александр Владимирович не имел полного представления о решениях Флорентийского Собора. Поэтому, когда к концу 40-х гг. вопрос об отношении к решениям Флорентийского Собора стал на «Руси» предметом конфликтов, он нашел нужным обратиться за разъяснениями в Константинополь. О факторах, способствовавших обострению конфликтов, свидетельствуют некоторые выражения в заключительной части послания, когда Патриарх предостерегал своего адресата против митрополитов, епископов и иноков, которые «суть разорители церкви Божии, тии суть и отлучени от нас, а вы их не приимате». «Тии,— продолжал далее патриарх,— мзды для верны являючис абы есте того дея чтили и даровали их». Все это никак не может относиться к епископам Московской митрополии. Мы ничего не знаем об их отлучении Константинопольским патриархом, да и в «дарах» они не нуждались. Вслед за Б. Бучинским есть основания считать, что это греческие иерархи, противники унии, лишённые своих кафедр[110]. Нельзя не видеть в этом еще одного свидетельства существования взаимосвязи между церковной борьбой на Руси и в Византии.

О сомнениях, которые могли побудить киевского князя обратиться в Константинополь, дает представление послание униатского патриарха. Ответ Григория Маммы по содержанию был близок к посланиям Исидора из Буды. В нем подчеркивалось установленное на Флорентийском Соборе единение

Церквей («поминается у нас папино имя на святой службе, а они поминают нас»). Вместе с тем патриарх писал, что решения, принятые на Флорентийском Соборе, не означали никаких догматических новшеств: «Ни приложили есмь ни уложили всяких дел священных же от святых отец преданных и явленных писанием». Причиной для сомнений и расспросов стали утверждения противников унии об уступках по догматическим вопросам, сделанных латинянам на Флорентийском Соборе: в посланиях митрополита Исидора эта сторона дела, как отмечалось выше, была обойдена молчанием.

Заслуживает внимания в этой связи и другая особенность послания. В духе более ранних деклараций митрополита Исидора Григорий Мамма отмечал, что латиняне «добро соглаголють нам и свершену чают нашу службу Божественную и крещение святое истинное». Вопрос о действительности православного крещения был поднят, по-видимому, потому, что сообщение Исидора о признании православного крещения на Флорентийском Соборе оказалось в противоречии с поведением прелатов католической Церкви в Восточной Европе, которая по-прежнему ставила под сомнение это православное таинство. Показательным примером может служить рассказ о «чуде», происшедшем в 1446 г. с «русским схизматиком» Кузьмой, слугой королевы Софьи (мать Казимира). Когда Кузьма заболел, ему явилась святая Кинга, которая заявила, что он не исцелится, пока не примет крещение по латинскому обряду, отвергнув греческий[111]. В судебных книгах, которые велись в конце 40-х гг. на территории Русского воеводства, «русские» по-прежнему противопоставлялись «христианам», т. е. католикам[112]. Послание Константинопольского патриарха вряд ли могло рассеять сомнения западнорусского православного общества. Факт догматических уступок латинянам Мамма голословно отрицал, но в тексте буллы папы Евгения IV эти уступки были четко зафиксированы. Не объяснил патриарх и противоречий между решениями Флорентийского Собора и действиями католических прелатов, с которыми православное общество Западной Руси непосредственно сталкивалось.

В конце 40-х гг., после установления в Москве русской митрополии, ее новый глава митрополит Иона стал прилагать усилия для распространения своей власти на земли Великого княжества Литовского. Первым документом, свидетельствовавшим об усилиях такого рода, является фрагмент послания Ионы, в котором православные жители Великого княжества Литовского извещались о его вступлении на кафедру[113]. Обосновывая правомерность этого шага, Иона утверждал, что его поставили, «помяная прежнее на нас повеление святого царя и благословение святого и вселенского патриарха и всего святого вселенского збора»[114]. Поступая так, участники Собора руководствовались тем, что, «коли было в Царьграде православие, и они отгуды принимали благословение и митрополита». Подобное начало документа позволяет предположить, что далее должен был следовать призыв не только признать московского митрополита своим духовным главой, но и отвергнуть унию.

Такая догадка подтверждается свидетельством послания, написанного митрополитом Ионой, по-видимому, в 1-й половине 1450 г.[115] киевскому князю Александру Владимировичу[116]. Митрополит не без оснований считал его главным патроном православных в Великом княжестве Литовском. В послании необходимость поставления митрополита в Москве аргументировалась тем, что «во Царьском граде ссталося во царех и в патриарьстве раздвоение». По приказу императора и патриарха в Святой Софии Константинопольской и в императорских палатах «почяло быти папино поминование», и тем самым, делал вывод митрополит Иона, высшая духовная и светская власть Византии отступили «от нашего православного христианства». «Царь не таков,— писал он далее,— и Патриарх не таков, иномудръствующу, к латином приближающуся», поэтому «не х кому... посылать» в Царьград на поставление.

Следует отметить, что в послании митрополит Иона уделял особое внимание доказательству того, что позиции сторонников унии в Византии слабы — кроме храма Святой Софии и императорских палат «ни в монастырех, ни во единой ни в которой Божией церкви во всем Цариграде и во всей Святой Горе нигде же поминается папино имя». Эти высказывания Ионы еще раз показывают существование взаимосвязи между церковной борьбой в Византии и на Руси и свидетельствуют о хорошей информированности митрополита о положении дел в Константинополе[117], что было, вероятно, следствием его контактов с противниками унии[118]. Внимание Ионы к этой стороне дела связано скорее всего с тем, что в Москве знали о контактах Киевского князя с Григорием Маммой, и важно было объяснить князю Александру Владимировичу, что Константинопольский патриарх не может говорить от лица византийского православного общества, которое отказывает ему в поддержке. Вместе с тем из высказываний митрополита следует, что разрыв с императором и патриархом не означал разрыва с миром православного Востока. Напротив, сопротивление византийского духовенства введению унии вызывало надежды на то, что разрыв будет временным и скоро восстановится традиционная связь православия в Восточной Европе с византийским миром. Это было существенным фактором для митрополита, и он считал это важным и для своего корреспондента в Киеве.

Для православного населения Великого княжества Литовского признание власти Московского митрополита означало отказ и от Флорентийской унии, и от подчинения юрисдикции униатского патриарха в Константинополе. При этом следует учитывать, что еще до вступления Ионы на митрополичью кафедру произошло событие, которое вроде должно было осложнить действия Московского митрополита. 25 июня 1447 г. великий князь литовский и польский король Казимир Ягеллончик отказался от поддержки Базельского Собора и антипапы Феликса V; законным главой католической Церкви он признал папу Николая V — преемника Евгения IV. В 1448 г. папа прислал новому польскому королю «золотую розу» — символ установления сердечных отношений между Святым престолом и духовной и

светской властью Польши и Литвы[119]. Казалось, все это должно было означать, что теперь прекратится сопротивление польского епископата Флорентийской унии, Исидор будет допущен к исполнению своих обязанностей как законный митрополит, а притязания «самовольно поставленного» в Москве митрополита будут отвергнуты. Произошло совсем другое.

В послании киевскому князю Александру Владимировичу митрополит Иона мог с удовлетворением сообщить, что король Казимир прислал ему грамоту «с великим жалованьем, а хочет Божией церкви церковная оправдания вся учинити по старине», для чего он намерен пригласить к себе митрополита, когда из Польши приедет в Великое княжество Литовское[120]. Затем действительно во время посещения Литвы Казимиром в январе 1451 г. по решению короля и панов рады Великого княжества Литовского Иона был признан митрополитом и ему был передан «столець митрополичь Киевский и всеа Руси как переее бывало»[121]. В числе членов рады, участвовавших в принятии решения, был и Виленский епископ Матвей. Чем же объяснялось принятие таких решений политической элитой Великого княжества Литовского? Было бы неверно видеть в короле Казимире и вельможах из его окружения людей индифферентных в религиозном отношении, не заинтересованных в укреплении католичества на территории Великого княжества Литовского. Из сведений, собранных Е. Охманьским, видно, что, вступив на престол, Казимир Ягеллончик продолжил политику предшественников и основал новые католические приходы на «русских землях». Если ранее инициатива подобных действий находилась исключительно в руках монарха, то к середине XV в. и представители литовской католической знати, такие как Сенко Гедиголович, Олехно Судимонтович или Миколай Немирович, стали основывать приходы в пожалованных от короля владениях в Западной Руси. Ряд приходов был основан в 40-х гг. XV в.[122]

Ответа на вопрос, почему представители литовских правящих кругов пошли на признание митрополита Ионы, исследователи ищут в особенностях международных отношений в Восточной Европе в середине XV в., которые заставляли Казимира Ягеллончика искать сближения с великим князем московским[123]. В борьбе за литовский трон Казимир искал помощи у Василия II, который в один из решающих моментов борьбы в 1449 г. отправил к великому князю литовскому свои войска во главе с татарским царевичем Якубом[124]. Но при всей значимости этого обстоятельства не менее важно отметить и другое: в сложной политической ситуации конца 40–50-х гг. Казимир не мог принимать решения, вызывавшие недовольство православных «русских» князей и панов, чье влияние заметно возросло после кризиса 30-х гг. XV в. Очевидно, для них и их неформального лидера киевского князя Александра Владимировича, участвовавшего в принятии решения рады, более предпочтительным было подчиниться верховной власти митрополита Ионы, чем поддерживать контакты с униатским Константинополем[125]. Участие в принятии такого решения Виленского

епископа следует объяснить тем, что признание епископами Польши и Литвы власти папы Николая V означало отказ от идей «соборного движения», но не от возражений против Флорентийской унии. Католический епископат во владениях Казимира явно отдавал предпочтение политике, направленной на прямое обращение православных в католицизм, соглашаясь в силу обстоятельств терпеть до поры до времени существование у православных особой церковной организации[126].

Вместе с тем следует отметить, что распространение на православное население Великого княжества Литовского власти Московского митрополита не означало установления фактического равноправия православной и католической Церквей в этом государстве. Политика уравнивания в правах светских феодалов разных конфессий, начатая в 30-х гг. XV в. и продолженная Казимиром Ягеллончиком, не распространялась на область религиозных отношений. Характерно, что знаменитый привилей 1447 г. касался положения лишь светских феодалов и католического духовенства, а в актах, исходивших из великокняжеской канцелярии, православные по-прежнему обозначались как «схизматики»[127]. Православие оставалось здесь лишь терпимым вероисповеданием, потому что к нему принадлежал значительный слой в составе формировавшейся политической элиты Великого княжества Литовского. Там, где такого сдерживавшего фактора не было, уже в середине XV в. пытались создать условия для быстрого обращения православных в католицизм даже в случае принятия ими унии. В этом смысле необходимо сопоставить между собой положение православных в 50-х гг. XV в. в Великом княжестве Литовском и в Галицкой Руси, также находившейся под властью Казимира Ягеллончика.

Исследователи давно уже установили, что решения великокняжеской рады касались лишь епархий Киевской митрополии, находившихся на территории Великого княжества Литовского, на епархии, лежавшие в границах Польского королевства, власть Московского митрополита Ионы не распространялась. Правда, король обещал, что и эти земли войдут в его юрисдикцию, но обещания не выполнил, и Ионе пришлось напоминать ему: «Хотел, еси, в другом своем боголюбии и господарстве, Галичской митрополии, Божии церкви и дома церковные к той своей богомолии, киевской церкви... отдати»[128].

Из этого послания митрополита Ионы можно сделать заключение о восстановлении Галицкой митрополии (ранее 1451 г.). А. Левицкий в конце XIX в. установил[129], что это заключение получает позитивное подтверждение в записи заседания Львовского земского суда от 1 января 1451 г., где упоминается о присутствии на суде представителя Галицкого митрополита Иоакима[130]. В начале XX в. Б. Бучиньский обнаружил запись заседания от 18 июня 1450 г., в котором участвовал представитель митрополита Иоакима протопоп Василий[131]. Указанное в этих документах имя нового митрополита Иоаким позволило установить его происхождение и реконструировать обстоятельства, при которых произошло его возведение на галицкий стол. Сохранилось относящееся примерно к тому же времени

письмо Збигнева Олесницкого папе Николаю V, где говорилось об изгнании «схизматиками» из Молдавии сторонника унии — архиепископа Иоакима. Краковский епископ просил папу оказать теплый прием изгнаннику, который намерен посетить Рим[132]. Письмо не датировано, но примерную дату его можно установить, исходя из известных фактов биографии этого иерарха. Иоаким, епископ Агафополя, стал на Молдавской кафедре преемником скончавшегося в ноябре 1447 г. митрополита Дамиана, участника Флорентийского Собора, как ставленник патриарха Григория Маммы и императора Иоанна VIII[133]. Письмо не может быть датировано временем позднее 1455 г., когда умер Олесницкий. Деятельность в одно время и на одной территории двух высокопоставленных иерархов с одинаковым именем представляется маловероятным. Гораздо больше оснований вслед за Б. Бучиньским[134] отождествить изгнанного из Молдавии Иоакима с новым Галицким митрополитом.

В свете сказанного ход событий можно было бы представить следующим образом. Решение о восстановлении упраздненной в XIV в. Галицкой митрополии явно исходило от польского епископата, использовавшего появление на территории этого государства видного православного иерарха — сторонника унии. Такое решение отражало, вероятно, и осознание того, что на территории Великого княжества Литовского шансы на осуществление унии не слишком велики, а отсюда — желание от нее обособиться. Оба документа, в которых упоминаются представители митрополита Иоакима, относятся к делам о разводах, разбиравшимся во львовском суде. Особенно показательны сведения более раннего из них: воевода и староста львовский П. Одровонж не только объявил супругов свободными и способными вступать в браки, но также установил сумму платы за развод (*rospust*) и определил, какая ее часть идет в пользу митрополита, а какая — в пользу мужа[135]. Трудно было бы искать иного доказательства того, что привилей Владислава III, запрещающий государственным чиновникам вмешиваться в дела о разводах, после его смерти не выполнялся и, следует подчеркнуть, по отношению к иерарху — стороннику унии.

О том, что этот факт не был случайностью, подтверждает содержание писем, написанных в начале 50-х гг. (т. е. как раз в то время, когда Иоаким управлял Галицкой митрополией) в связи с планами приглашения в Польшу францисканского проповедника Иоанна Капистрана, известного успехами в обращении гуситов (менее интересно в этом плане письмо короля Казимира Капистрану от 7 сентября 1451 г. с приглашением посетить его «русские» владения). В письме, отправленном папе Николаю V Збигневом Олесницким, сообщалось, что «пусть ваше святейшество не думает, что Русины или Греки благодаря заключенной во Флоренции унии изменили свои предрассудки и ошибки или отказались от них, но упорно и до сегодняшнего дня держатся (того) и твердят... что не они, а латиняне ошиблись»[136]. Упоминание Флорентийской унии понятно: в Риме могли удивиться, зачем посылать проповедников туда, куда Римом уже поставлен митрополит — сторонник

унии[137]. Именно поэтому Олесницкий нашел нужным отметить, что «русины» не отказались от своих обычаев и обрядов. Подобные высказывания показывают, что мотивы, побуждавшие польский епископат выступать против Флорентийской унии, оставались в силе.

Возможно, с такой позицией следует связывать странную судьбу галицкого стола в последующие годы. Вероятно, к концу 50-х гг. митрополит Иоаким умер, т. к. папа Каллист III 16 января 1458 г. поставил Галицким епископом Макария Сербя, монаха из монастыря св. Киприана в Константинополе[138]. О положении, сложившемся после смерти митрополита Иоакима на территории его диоцеза, узнаем из документа от 28 июня 1458 г., по которому Станислав с Ходча, галицкий староста, за 25 гривен продал Роману из Осталовиц свое право опеки (*opiekalnictwo*) над галицким «клиросом». В тексте документа подробно раскрыто, в чем это право «опеки» состояло, и недвусмысленно указано, что речь идет о правах, ранее принадлежавших митрополиту, включая «куны с попов» на территории Галицкого округа и суд над ними по всем делам, входившим в компетенцию духовного суда (*iudicium spirituale*)[139]. Появление галицкого старосты в такой роли понятно: он как представитель государственной власти был тем лицом, которое управляло имуществом кафедры в период седисваканции. Однако совершенно необычным следует считать передачу старосте — светскому лицу — всех функций по управлению духовенством и на столь длительный период времени, что он считал возможным рассматривать их как предмет купли-продажи. Сделка касалась «государственного» имущества, и староста обязывался получить на нее согласие короля.

По-видимому, к тому времени в Галич прибыл епископ Макарий, пытавшийся вернуть имущество кафедры. Попытки его закончились неудачей, и он обратился с жалобой к папе. 11 сентября 1458 г. папа Пий II предписал Львовскому архиепископу и Перемышльскому епископу помочь Макарию восстановить его права на имущество и владения кафедры[140]. Судя по тому, что копия документа сохранилась в одной из книг Метрики Коронной — Польского государственного архива, послание папы, вероятно, дошло до адресатов. Однако отсутствие более поздних сведений о Макарии и его преемниках на кафедре говорит о том, что ни католические иерархи, ни король Казимир, которому папа рекомендовал епископа при его поставлении[141], не оказали Макарию поддержки в его борьбе за возвращение церковной утвари, доходов и владений. Галицкая кафедра надолго перестала существовать.

Что касается светских «патронов» православного духовенства Галицкого диоцеза, то сделка, оформленная в мае 1458 г., по-видимому, не получила королевского подтверждения, и все вернулось к исходному положению: к началу XVI в. делами, относившимися к православному духовенству, ведал сын Станислава с Ходча. В 1509 г. король Сигизмунд I отобрал у местного магната право назначения митрополичьих наместников, но лишь с тем, чтобы передать его католическому архиепископу Львова[142]. Даже на фоне традиционных отношений, для которых было характерным постоянное

вмешательство католической власти во внутренние дела православной Церкви, складывалась ситуация, нарушавшая все принятые нормы. В свете сказанного выше о планах и намерениях правящих кругов Польского королевства возникает подозрение, что они сознательно стремились лишить самостоятельной церковной организации православное население в том районе, где условия были признаны наиболее благоприятными для развития католической миссии. Не случайно, что в 1460 г., вскоре после передачи львовскому старосте управления православным духовенством на территории Галичины, во Львове был заложен монастырь бернардинов (той ветви францисканского ордена, к которой принадлежал Иоанн Капистран). Одной из главных целей их деятельности должно было стать обращение «схизматиков». Условия для миссии поначалу были трудными (по свидетельству хрониста ордена Яна Коморовского, «русские» подожгли монастырь вскоре после его основания[143]), но само появление бернардинов во Львове — важный показатель направления религиозной политики королевской власти и епископата. В условиях, когда на первый план выдвигалась католическая миссия, вопрос об осуществлении Флорентийской унии утрачивал свою остроту.

Признание митрополита Ионы в православных епархиях Великого княжества Литовского стало крупным успехом противников Флорентийской унии в Восточной Европе. Одновременно к началу 50-х гг. возникла перспектива возобновления их контактов с вернувшимся (как казалось) к православию Константинополем. В митрополичьих формуляриках сохранился текст послания Василия II императору Константину XI, написанного, как показал Е. Е. Голубинский, в июне 1452 г.[144] Поздравляя императора со вступлением на трон и желая ему победы над врагами, великий князь выражал желание обновить прервавшиеся связи с Царьградом и извещал о поставлении Ионы на общерусский митрополичий стол. Великий князь разъяснял, что это было сделано «за великую нужду... а не кичением, ни дерзостью» и не должно нарушать традиционных отношений между Киевской митрополией и Константинопольской Патриархией: «Церковь наша русская святейшая митрополю Русскыя святыя Божия вселенския сборныя апостольския церкви премудрости Божия Святыя Софии царигородския благословения требует и ищет и во всем по древнему благочестию повинуется»[145]. Е. Е. Голубинский отметил в разъяснении великого князя, что из Москвы обращаются к императору, а не к патриарху, т. к. «не вемы, аще уже есть в державах святого ти царствия, в Царствующем граде святейший патриарх или несть». Описанная в послании ситуация возникла после отъезда из Константинополя в Рим патриарха Григория Маммы в августе 1451 г.[146] Исследователь резонно предположил, что отъезд в Рим униатского патриарха был оценен в Москве как возвращение Константинополя к православию, что и побудило московские правящие круги возобновить связи с византийской столицей[147].

Это предположение ученого получило убедительное подтверждение в найденной Я. С. Лурье духовной грамоте митрополита Ионы, в основе

которой лежит текст, написанный в 1452–1453 гг.[148] Митрополит писал, что, как он слышал, «в Цариграде Бог дал святой царь Константин православен, а и Патриарха себе такова же православна поставити хочет, а и весь Царствующий град во изначальном православном христианстве живет, а окааного Исидора изгнаша». Именно поэтому, продолжал митрополит, «по изначальству хотим и требуем благословения от святых наших зборных апостольских церкви Святой Софии и святого православного Патриарха»[149]. Это оказалось достаточно поспешным и неверным толкованием событий. С отъездом Маммы патриарший трон отнюдь не стал вакантным, а религиозная политика Константина XI была далека от решительного разрыва со сторонниками унии. Однако такая реакция на известия об отъезде униатского патриарха в Рим показывает, насколько сильным было стремление церковных и светских правящих кругов в Москве к возобновлению традиционных связей с Царьградом.

Судя по помете в одном из митрополичьих формуляриков, послание Константину XI так и не было отправлено. Этому, очевидно, помешали пришедшие известия об осаде Константинополя турками, а затем — о падении византийской столицы. В Москве восприняли эти события как «Божий суд» над отступившими от православия и не сумевшими вернуться на истинный путь греками. Размышления о падении Царьграда должны были укреплять московских церковных и светских политиков в их категорически отрицательной позиции по отношению ко всем приверженцам унии и порождать сознание особой ответственности Русской земли и ее правителей за судьбу православия в мире, где перестала существовать захваченная османами Византийская империя, традиционно бывшая центром православного мира.

Тема осознания особой ответственности Русской земли и ее правителей за судьбу православия в мире присутствует уже в первой редакции «Повести о Флорентийском Соборе» Симеона Суздальца. В начале произведения, приступая к рассказу о созыве Флорентийского Собора, он писал: «Тамо начало злу бывшу греческим царем Иванном и греки сребролюбцы и митрополиты, zde же на Москве утвердися православием Русская земля христоробивым великим князем Васильем Васильевичем». В похвале, завершавшей произведение, он снова противопоставлял русскому государю, «утвердившему православную веру» в своей земле, греческого императора, который «омрачился тмою латинския ереси»[150]. Не случайно в «Повести» великий князь назван «белым царем всеа Руси».

Утверждению такой ориентации московских правящих кругов способствовала предпринятая в конце 50-х гг. XV в. последняя попытка реанимировать Флорентийскую унию в Восточной Европе. История этой попытки была неоднократно предметом исследований[151], тем более что сохранился довольно обширный комплекс материалов, освещающих данный эпизод церковной истории. Правда, источники с разной степенью подробности излагают события и не дают ответа на ряд важных вопросов.

Наиболее обстоятельно эти события отражены в решениях, принятых в 1458–1459 гг. в Риме[152]. Уже в 1458 г. было принято решение — с согласия номинального общерусского митрополита Исидора — осуществить раздел общерусской митрополии, выделив из ее состава епархии, находившиеся под властью католического правителя Казимира Ягеллончика, и объединив их в особую митрополию «Киевскую, Литовскую и всея Руси». В ее состав должны были войти епископства Брянское, Смоленское, Полоцкое, Туровское, Владимирское, Перемышльское, Холмское и Галицкое, т. е. все православные епархии на территории Польши и Великого княжества Литовского. Находившийся в Риме униатский Константинопольский патриарх Григорий Мамма 15 октября 1458 г. поставил на новую митрополичью кафедру Григория, ученика и преемника Исидора на посту игумена монастыря св. Димитрия в Константинополе. Той же осенью 1458 г. о принятых решениях уведомили короля Казимира, которого папа Пий II специально просил не допускать «схизматика» Иону на территорию своего государства и не позволять духовенству и народу оказывать ему повиновение. Принятые решения говорят о достаточно реалистической оценке ситуации, сложившейся в Восточной Европе: попытка восстановить Флорентийскую унию предпринималась лишь во владениях Казимира Ягеллончика.

Скоро, однако, первоначальный замысел изменился. Собиравшийся уже в дорогу митрополит Григорий был задержан в Риме, здесь митрополит Исидор передал ему свои права и на «московскую» часть общерусской митрополии. О принятых решениях в январе 1459 г. был снова уведомлен Казимир, а папа просил его оказать содействие митрополиту Григорию и папскому послу Николаю Ягупти, если они направятся «*in partes superiores Russie*», т. е. в русские земли, находившиеся за пределами его владений[153]. К сожалению, остается совершенно неясным, стояли ли за этим планом и его изменениями некие сторонники Флорентийской унии из среды местного населения, сыграли ли свою роль в выработке таких планов король Казимир и его литовские (или польские) советники, или в Риме рассчитывали впоследствии прибегнуть к их содействию. Тон папских посланий, ничего не упоминавших о какой-либо инициативе со стороны короля, говорит в пользу второго предположения.

Другой комплекс источников — грамоты в составе московских митрополичьих формулярников — подробно описывает усилия, которые прилагал Иона, чтобы удержать Великое княжество Литовское под своей юрисдикцией. По этим источникам лишь неполно и косвенно можно судить о том, что происходило в среде православного населения Великого княжества Литовского. Получив к концу 1458 г. первые сообщения об ожидаемом приезде Григория, митрополит Иона обратился с окружным посланием к православной пастве[154], в котором призывал не принимать «единомысленников» Исидора. По-видимому, тогда же Василий II направил послов к Казимиру, предлагая ему не принимать митрополита из Рима[155]. Вероятно, неудача этого обращения побудила направить в Великое

княжество Литовское миссию во главе с игуменами Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей не только к епископам, но и к «князем христианским и к паном»[156] с увещеваниями «стоять за святую Божию церковь и за православную Христову веру». О деятельности миссии в Великом княжестве известно только то, что троцкий игумен Вассиан посетил в Киеве вдову князя Александра Владимировича Анастасию и ее детей, а также родственника матери Казимира, князя Юрия Семеновича Гольшанского, и, изложив свое поручение, получил ответ: «Мы, деи, о своем православьи смотрим... на своего господина, в благочестьи цветущаго православнаго великого князя... и отцем себе и учителем держим господина отца нашего Иону митрополита»[157]. Позднее Иона ссылался на этот ответ в посланиях «литовским» епископам, призывая их не признавать Григория. Правильность этих сообщений подтверждает тот факт, что во время пребывания игумена в Киеве княгиня Анастасия с детьми «и с нашим отцем анхимандритом печерьским Николою и с нашею верною радою, со князми и с паны» дали вкладом в Троице-Сергиев монастырь волости Почап и Передол[158]. Таким образом, наиболее видные представители знати Великого княжества Литовского на первых порах хотели сохранить связи с Московской митрополией.

Положение осложнилось, когда в Великое княжество Литовское прибыл митрополит Григорий. Казимир не только оказал ему полную поддержку, но и прислал в Москву послов, предлагая передать под управление Григория епархии Северо-Восточной Руси[159]. На православное население Великого княжества Литовского, по-видимому, также произвело впечатление, что Григорий прибыл со ставленной грамотой Константинопольского патриарха. На этот раз, судя по имеющимся материалам, усилия московских властей были направлены прежде всего на обеспечение солидарных действий православных епископов «литовской державы» против Григория. На протяжении 2-й половины 1459 г. Иона дважды отправлял к ним послания[160], не считая грамот, адресованных персонально некоторым иерархам[161], в декабре 1459 г. к ним обратился собравшийся в Москве Собор епископов[162]. Впрочем, к тому времени московская сторона оценивала будущее довольно мрачно: в посланиях епископам Иона обещал им прием в Москве, «если вам от кого будет какова о том истома и нужда»[163], в одном из общих его посланий находим упоминание, что «нецыи тамо в вас приобъщаются ему и служат с ним, забывше свое исповедание пред Богом в свое поставление»[164]. Послание русских епископов от 13 декабря 1459 г. оказалось последним из документов такого рода, направленным в «Литву». Очевидно, к началу 1460 г. власть митрополита Григория настолько утвердилась, что продолжать переписку стало бессмысленно.

Однако и митрополиту Григорию не удалось утвердить свою власть на землях Северо-Восточной Руси. Я. С. Лурье, обратив внимание на то, что в работе Собора в Москве не приняли участия епископы Твери и Новгорода, полагает, что эти два центра первоначально не поддержали митрополита

Иону и их позиция изменилась после поездки Василия II в Новгород в 1460 г. и смещения Тверского епископа в 1461 г.[165] По отношению к Новгороду такое утверждение не представляется правильным. Поездка нового Новгородского архиепископа Ионы на поставление в Москву в январе 1459 г.[166], когда конфликт с Григорием (Болгарином) был в полном разгаре, ясно говорит об ориентации, избранной Новгородом. К этому следует добавить, что, как следует из посланий митрополитов Ионы и Феодосия, а также великого князя московского Ивана III новому Новгородскому святителю[167], Иона при своем поставлении дал присягу «еже латинства остерегаться» «и к тому Григорью не приступити, а быти неотступну от нашего отца Ионы митрополита всея Руси». Характерно, что в «Летописи Авраамки» — новгородском летописном своде, составленном в правление архиепископа Ионы, говорилось о поставлении владыки «вселенским митрополитом Ионою Киевским всея Руси». Об избранной ориентации говорит и происшедшая вскоре по возвращении архиепископа в Новгород закладка храма в честь главного московского святого — Сергия Радонежского. Должен быть отмечен в этой связи и выезд «в Литву» в августе 1459 г. сидевшего на новгородских пригородах вассала Казимира IV — князя Юрия Семеновича[168].

Послания, направлявшиеся митрополитом Ионой в Литву, не имели конкретных политических последствий, но очевидно их значительное место в истории развития русской церковно-исторической мысли. В этих посланиях, писавшихся в обстановке острой борьбы, приобрело четкую форму отношение к «латинству» и сторонникам решений Флорентийского Собора. Провозглашая преданность унаследованному от предков «святому преданию», которое необходимо «сблюдати и имети крепче неподвижно»[169], подчеркивая, что в отпоре латинянам участвовали не только великий князь и епископы, но и «все великое Божие священство нашиа земли», митрополит квалифицировал сторонников Флорентийской унии, Исидора и Григория, как «злых отступников от православия»[170]. Тех, кто последуют за Исидором, писал Иона, митрополит будет «вести с собою в бесконечную и вечную муку»[171], тот из иерархов, кто подчинится Григорию, «сам на себя наложит великую и неизмолимую от Бога тягость церковная»[172]; вступивших с ним в общение «православная церковь не имеет их за крестиани, но за отступника своея веры и пособника их ересей»[173].

Эта жесткая позиция охраны чистоты православного учения и решительного разрыва с приверженцами «латинства»[174] обосновывалась наряду с другим ссылками на печальную судьбу Византийской империи. Правда, ни митрополит Иона, ни поддерживавшие его епископы не считали, что в Византии все население перешло на сторону унии. О Григории Мамме епископы писали, что он был «обличен» как приверженец «латыньской ереси» «от тамо (т. е. в Константинополе.— Б. Ф.) сущих митрополитов и епископов православных»[175]. В посланиях, относившихся к начальному этапу борьбы за митрополию, Византию изображали скорее как место, где

столкнулись противники и приверженцы унии: одни «качнулись к римской церкви, а инии, Богом наставляеми и укрепляеми, не соединишася с ними, и волнение межи их бысть велие, яко и святые Божии церкви на многи дни затворены и без петъа стаща»[176]. Впоследствии в торжественных посланиях «литовским епископам» тема божественного возмездия, постигшего Царьград, звучала уже в полной мере. Исидор, писал митрополит Иона епископам Великого княжества Литовского, «прельстив царя и патриарха, разлучи от закона их святого и погибели исполнил их» и «того ради смущения от Бога попушеною казнью многим волнением поганных язык людие православия потрошась»[177]. Этот вывод митрополит подкреплял аргументами из истории: «Весте, сынове,— писал он епископам,— колику прежде беду подья Царствующий град от болгар, тако же от перс... но подряху донеле же, сынове, благочестие, ничто же град не пострада же, своего благочестия отступи, весте, что пострадаша, какова пленения и смерти различниа быша, о душах же их Бог весть един!»[178] Наиболее жестко и лаконично такое отношение к Царьграду было сформулировано в последнем из этих документов — грамоте Собора епископов от 13 декабря: «Ныне цареградская церковь поколебалася, от нашего православия отступила и обладаема языки»[179]. В этой лаконичной формуле отступление от православия и падение Византийской империи сливались в двуединый образ.

Дальнейшее развитие эти идеи получили в «Слове избранном от святых писаний, еже на латину». Написанное в 1461–1462 гг. после поставления епископами Северо-Восточной Руси преемника Ионы митрополита Феодосия, это официальное сочинение, в котором были широко использованы послания Ионы 1459 г., должно было не только обосновать появление нового митрополита, но и ответить, каково теперь положение Руси в окружающем мире. По-разному в «Слове» сопоставлялись и противопоставлялись Византийская империя и Русь, отождествлявшаяся с Великим княжеством Московским. Русь выступала как большая держава, сравнимая с Византией, а ее правитель — как фигура, равная византийскому императору. О Василии Васильевиче составитель «Слова», возможно, под влиянием известной ему «Похвалы Витовту» писал: «Емоу же вѣсточные цари прислухаютъ и велиции князи с землями служат емоу»[180]. Поэтому он был последователен, называя московского великого князя «в благочестии цветущим царем всеа Руси», «боговенчанным православью царем всеа Руси»[181]. И если византийский император «съединил... латыном истинное православие греческого си царства»[182] и благодаря его попустительству лукавый Исидор «погоуби царствующий град смятением латынския ереси»[183], то предок московских князей Владимир киевский, наоборот, пришел от язычества к истинной вере и обратил в нее свой народ. Великий князь московский Василий Васильевич, наконец, не только утвердил православие в своей стране, но и распространил его среди соседних народов: «Многи от язык агарянского племени и от жидовьского роду и от иноверных благочестием си оудобри и великодържавием оучреди и благоразумием из тмы на свет изведе»[184]. В «Слове» еще не был сделан вывод о том, что

после гибели Византийской империи Русь стала главным хранителем и защитником духовных традиций православного мира, но содержалась основа для его формулирования в будущем[185].

Эту религиозно-политическую ориентацию верхов русского общества, с течением времени приобретающую все более четкие и продуманные формы, не изменили ни восстановление православного Патриархата в Константинополе, ни неудача попыток реанимации Флорентийской унии в границах владений Казимира Ягеллончика.

События, связанные с появлением митрополита Григория в Великом княжестве Литовском, можно было бы рассматривать как несомненный (и быстрый) успех идеи соединения Церквей на базе решений Флорентийского Собора. Однако последующие события не позволяют согласиться с такой оценкой. Как представляется, Е. Е. Голубинский был прав: принимая Григория, западнорусские епископы хотели создания своей особой митрополии, независимой от Москвы[186]. Такие устремления нашли выражение в истории поставления Цамблака. Такое решение отвечало интересам литовских панов рад и правителя Великого княжества Литовского — короля Казимира. Однако означало ли это, что новая митрополия должна была обязательно находиться в подчинении Рима?

Контакты между курией и митрополитом Григорием после его отъезда из Рима оказались фактически прерванными. В обширной публикации, подготовленной по материалам Ватиканского архива, на 60-е гг. XV в. не приходится ни одного документа, высланного из папской канцелярии на имя митрополита Григория или других православных церковных иерархов на территории Великого княжества Литовского. Следует учитывать и то, что на религиозные отношения во владениях Казимира Ягеллончика уже к концу 50-х гг. стала, по-видимому, оказывать влияние деятельность православного Константинопольского Патриархата, восстановленного после взятия Царьграда османами. Характерно, что уже 18 декабря 1458 г. папа Пий II с тревогой сообщал Казимиру беспокоивший его слух, что Константинопольский патриарх намерен поставить своего кандидата на Киевскую кафедру[187]. В начале 1459 г. папа снова просил короля не допускать на территорию своей страны не только митрополита Иону, но и каких-либо посланцев «псевдопатриарха», находившегося под властью турок[188].

Не исключено, что если не тогда, то позднее, в начале 60-х гг., под воздействием эмиссаров Константинополя мог уже обсуждаться вопрос о возвращении Киевской митрополии под власть патриарха. Такой вариант решения вопроса мог оказаться приемлемым и для Казимира Ягеллончика, если учесть, что его отношения с папством в конце 50-х — 1-й половине 60-х гг. были постоянно напряженными: в начавшейся в это время Тринадцатилетней войне папы поддерживали Тевтонский орден[189], кроме того, они пытались назначить своих кандидатов на церковные должности в Польше[190]. Следует принять во внимание и укрепление в то время позиций князя Семена (сына Александра Владимировича киевского), которого в

начале 60-х гг. рада выдвинула кандидатом на великокняжеский стол во время пребывания Казимира в Польше[191]. Все сказанное, разумеется, лишь предположения, однако не вызывает сомнения тот факт, что к середине 60-х гг. XV в. митрополит Григорий направил в Константинополь посла Мануила, «ищущи себе благословения и подтверждения от цареградского патриарха»[192]. Мануил был наместником митрополита в Киеве[193], что наглядно показывает, какое значение придавали этой миссии при митрополичьем дворе. Подробности переговоров не известны, но нет сомнений, что к началу 1467 г. они были успешно завершены. В грамоте Константинопольского патриарха Дионисия от 14 февраля 1467 г. предлагалось всем русским землям, и особенно Великому Новгороду, принять Григория как единственного законного митрополита, признанного Константинополем[194]. Необыкновенно теплая характеристика митрополита в этом документе («вскормлен и научен во Царьграде великими добротами и духовными щедротами освящен») говорит о близком и доверительном характере отношений между Киевским митрополитом и его духовным сюзереном в Царьграде.

Значение этого события неоднократно пытались незаслуженно преуменьшить, ссылаясь, в частности, на то, что в грамоте патриарха не говорится об отречении Григория от унии[195]. Обращение в Константинополь за «благословением и подтверждением» в сане означало (при отсутствии церковного общения между Римом и Константинополем) признание недействительными санкций, полученных при возведении в достоинство митрополита от папы и латинского патриарха Константинополя. В свою очередь это вело к отрицанию действительности унии Церквей, заключенной во Флоренции. Логические соображения подкрепляются прямыми свидетельствами источников. В документах 1470 и 1472 гг., исходящих из папской канцелярии, «русские» жители Великого княжества Литовского и Польского королевства по-прежнему назывались «схизматиками»[196], а в грамоте, которой король Казимир подтверждал привилегии, предоставленные православной Перемышльской кафедре его предшественниками, было отмечено, что король поступает так «в надежде на будущую унию»[197].

За инициативой Константинопольского патриарха сделать Григория общерусским митрополитом, несомненно, стояла литовская рада. Не случайно в грамоте Константинопольского патриарха особо упоминался Новгород, где в 60-х гг. XV в. сталкивались влияние Москвы и Литвы. Однако было бы весьма неосторожно приписывать литовской раде и королю Казимиру инициативу возвращения Киевской митрополии под власть Константинопольского Патриархата. А. Левицкий[198], а затем и Б. Бучинский[199] обратили внимание на важные факты, свидетельствующие о реакции короля на это событие. Сохранилась булла папы Павла II от 23 июля 1468 г.[200] В ней приведены большие фрагменты «петиции», с которой Казимир обратился к папе во время пребывания в Литве в конце 1467 — начале 1468 г. Король просил папу санкционировать создание в его

владениях новых монастырей Ордена бернардинов: два на территории Польского королевства, два в Литве и два на «русских» землях Великого княжества. Просьба аргументировалась тем, что в Великом княжестве Литовском и на «русских» землях пребывает множество еретиков, «схизматиков» и других неверных, число которых растет день ото дня. Предотвратить возникшую в связи с этим опасность как раз могла бы деятельность бернардинов: они отвратили бы еретиков и «схизматиков» от их «заблуждений» и обратили бы их к соединению с Римской Церковью. Очевидно, что король был не заинтересован в умножении «схизматиков» в своих владениях. Ясно, что главную роль в возвращении митрополии под власть Константинополя должны были играть другие факторы, а именно отношение епископата, православных князей и панов к унии с Римом. Поскольку в течение двух десятилетий эта часть населения дважды продемонстрировала свою приверженность традиционной православной ориентации, это ни в коей мере нельзя считать случайным[201].

Существовали, однако, факторы, способствовавшие тому, чтобы православное общество этого региона (и прежде всего часть православного духовенства) стало восприимчивым к идее контактов с Римом. Углублявшиеся с течением времени различия в положении двух Церквей, переход в католицизм новых групп православной знати, образование новых католических приходов в традиционной зоне влияния православной Церкви — все это заставляло искать выход из создавшейся ситуации. В условиях, когда сохранялась память о посланиях митрополита Исидора, провозглашавших идею равноправия двух Церквей под эгидой папы, когда у Холмских епископов хранился привилей, который предоставлял принявшей унию православной Церкви все права и привилегии Церкви католической, среди православного духовенства должна была время от времени возрождаться идея добиться равноправия Церквей путем соглашения с Римом. Показательно, однако, что та часть православного общества, которая в 70-х гг. XV в. приняла решение пойти по пути сближения с Римом, чтобы получить защиту от преследований, в послании папе Сиксту IV подчеркивала свою приверженность традиционному учению Восточной Церкви[202].

Примечания

[1] *Epistola pontificiae*. 1944. P. 2. N 202.

[2] *Halecki O.* From Florence... P. 53–55.

[3] Выехал из города 14 марта (AS. P. 39).

[4] *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор... С. 374–375. Анализ этого документа в связи с итогами деятельности Флорентийского Собора см.: *Gill J.* Isidore's Encyclical Letter from Buda // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. Romae, 1963. Vol. 4. Fasc. 1–2.

[5] *Ammann A. M.* Zur Geschichte der Gultung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1942. T. 8. N 3/4. P. 289–290.

- [6] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 268.
- [7] *Голубинский Е. Е.* История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 444 и сл.; *Бучиньский Б.* Студії з історії церковної унії // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1908. Т. 35. С. 28 и сл.
- [8] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд., подг. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 179–181.
- [9] *Dlugosz J.* Opera omnia. Cracoviae, 1877. Т. 13. Р. 624.
- [10] НПЛ. С. 421.
- [11] AS. Р. 144–145.
- [12] *Бучиньский Б.* Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 35. С. 31.
- [13] AS. Р. 41.
- [14] AGZ. 1883. Т. 13. S. 89.
- [15] Ibid. S. 107, 209, 239–241, 246.
- [16] См. также: *Мониак J.* Florentine ecumenism... Р. 183–184.
- [17] Следует учитывать, что киевский князь не был принципиальным противником католиков. Сохранились сведения о его пожалованиях киевским доминиканцам (*Клепатский П. Г.* Очерки по истории Киевской земли. Одесса, 1912. Т. 1. С. 54) и католическому храму в Слуцке (KDKW. Т. 1. N 413).
- [18] AS. Р. 69.
- [19] Ibid. Р. 71–72.
- [20] *Голубинский Е. Е.* История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 451.
- [21] Там же. С. 451.
- [22] НПЛ. С. 421.
- [23] *Якубовский И.* Земские привилеи Великого княжества Литовского // ЖМНП. 1903. Апрель. С. 279 и сл.
- [24] Цит. по: *Любавский М. К.* Очерки истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. М., 1910. С. 346.
- [25] *Fijaiek J.* Mistrz Jakyb z Paradyia i uniwersytet krakowski. Krakyw, 1900. Т. 1. S. 162 i n.
- [26] *Lewicki A.* Unia florencka w Polsce // Rozprawy Akademii Umiejtnosci. Wyd. hist.-filoz. Krakyw, 1899. Ser. 2. Т. 13. S. 230–231. Текст речи Эльгота сохранился среди бумаг митрополита Исидора (*Mercati G.* Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno. Roma, 1926. Р. 28; ср.: *Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz... S. 89–90).
- [27] *Fijaiek J.* Mistrz Jakyb. 1900. Т. 2. S. 35.
- [28] Ibid. Т. 1. S. 437.
- [29] На этом правильно акцентировал внимание Циглер: *Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz... S. 50–51.
- [30] *Fijaiek J.* Mistrz Jakyb... Т. 2. S. 29.
- [31] KDKW. Т. 1. N 154 i n.
- [32] Ibid. N 157.
- [33] Подробный разбор этого свидетельства см.: *Lewicki A.* Unia florencka... // Rozprawy Akademii Umiejtnosci. Wyd. hist.-filoz. Ser. 2. Т. 13. S. 235.

- [34] О роли и позиции епископа Матвея подробно см.: *Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz...* S. 127–128.
- [35] Об этом известно из сохранившегося письма папе Збигнева Олесницкого, взявшего епископа Матвея под защиту. Реконструкцию соответствующего пассажа из письма (по разным текстам) см.: *Lewicki A. Unia florencka // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wyd. hist.-filoz. Ser. 2. 1899. T. 13. S. 236.*
- [36] Эти обстоятельства не позволяют относить столкновение митрополита Исидора с епископом Матвеем к 1442 г., как полагал, например, А. Циглер (*Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz...* S. 129). В таком случае действия епископа, каковы бы они ни были, не могли служить причиной ареста митрополита Исидора.
- [37] AS. P. 43.
- [38] *Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 446–447.*
- [39] AS. P. 44.
- [40] *Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол.. С. 453–454.*
- [41] AS. P. 68–69.
- [42] Ср.: *Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 444.*
- [43] Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 270 и сл. На такой характер свидетельства «Слова похвального» правильно указывал Я. С. Лурье (*Лурье Я. С. Две истории Руси. С. 106*).
- [44] ПЛ. Вып. 1. С. 45; Вып. 2. С. 46, 134.
- [45] Анализ летописных свидетельств о приезде митрополита Исидора в Москву см.: *Лурье Я. С. Как установилась автокефалия Русской Церкви в XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1991. Т. 23. С. 184 и сл. (далее: ВИД).*
- [46] «И того дни служил и рече: «Во первых, помяни, Господи, папу римского» (ПСРЛ. Т. 26. С. 194).
- [47] Об этом в послании Ионы православным епископам Великого княжества Литовского от августа 1459 г. (РИБ. Т. 6. № 87. Стб. 653).
- [48] ПСРЛ. Т. 23. С. 149.
- [49] Там же. Т. 12. С. 41.
- [50] *Зимин А. А. Витязь на распутье... С. 92.* Зарождению такого взгляда на события могли способствовать похвалы великому князю, которыми завершалась первая редакция «Повести Симеона». В ней не только подчеркивалась большая роль, которую сыграл Василий Васильевич в отпоре злокозненным проискам митрополита Исидора, но имелись и следующие слова: «Утвердил еси вси священници свои, им всем обнажившия, тебе их крепко утвердившу» (AS. P. 73). Стоит, однако, отметить, что уже во второй редакции памятника осталось только «утвердил еси всех священников церковных» (Ibid. P. 101).
- [51] Ср.: *Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz...* S. 108.
- [52] *Лурье Я. С. Две истории... С. 107.*
- [53] Д и Дг. № 37. С. 106.
- [54] *Halecki O. Dzieje unii Jagiełłowskiej. Kraków, 1919. T. 1. S. 330.*

- [55] *Mercati G. Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno. P. 155–156.*
- [56] РФА. 1986. Т. 1. № 5. С. 72.
- [57] ПСРЛ. Т. 26. С. 194.
- [58] РИБ. Т. 6. № 62. Стб. 527 и сл.
- [59] В тексте послания указано, что со времени Крещения Руси прошло 453 года.
- [60] А. Циглер (*Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz... S. 102–108*), к которому затем присоединился Я. С. Лурье (*Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 369–370*), полагал, что в 1441 г. никакого послания в Константинополь отправлено не было, а имеющийся текст представляет собой публицистическое сочинение 60-х гг. XV в. Главные аргументы А. Циглера состояли в том, что послание, содержащее резкую критику унии и «латинян», не могло быть направлено униату императору и униату патриарху и что оно не упоминается в послании Василия Темного Константину XI 1451 г. Эти доводы не представляются, однако, настолько убедительными, чтобы считать предположение А. Циглера доказанным. Первый из доводов исходит из предпосылки, что в Москве в 1441 г. ситуацию в Константинополе оценивали так же, как современные исследователи, но это не очевидно. Второй из аргументов также не обладает безусловной доказательностью, так как послание скорее всего не было отправлено в Константинополь и потому Василий II не должен был специально упоминать о нем. Веские доводы в пользу подлинности послания привела Н. В. Сеницына (*Сеницына Н. В. Автокефалия Русской Церкви и учреждение Московского Патриархата (1448–1589 гг.) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 128 и сл.*). Произведенный ею разбор эпитетов, употребленных в послании по адресу митрополита Исидора, показал, что в момент его составления еще отсутствовало точное определение характера отступлений митрополита Исидора от православия. Такое определение появилось лишь в более поздних документах.
- [61] *Сеницына Н. В. Автокефалия // Церковь, общество и государство в феодальной России. С. 128.*
- [62] *Голубинский Е. Е. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 470–476.*
- [63] *Dlugosz J. Opera omnia. Т. 13. P. 624.*
- [64] РФА. Т. 1. № 24. С. 125.
- [65] AS. P. 62–64.
- [66] ПСРЛ. Т. 26. С. 194.
- [67] *Mercati G. Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno. P. 65, 70.*
- [68] Об этом см.: *Gill J. Le concile de Florence. P. 314–315.*
- [69] Впоследствии это создало затруднения для русской стороны, когда в грамотах, рассылавшихся из Москвы, митрополита Исидора стали квалифицировать как «еретика» и «отступника». Тогда пришлось пояснять, почему великий князь «никакоже посла по нем възвратити его, ни възхоте удержати его».
- [70] *Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1865. Вып. 3.*

Приложения. С. 28 (далее: ЛЗАК) и сл. Это послание, по мнению А. Циглера, также является подделкой (*Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz... S. 107*), но никаких конкретных аргументов в пользу подобной точки зрения исследователь не привел.

[71] Там же. Приложения. С. 33 и сл.

[72] *Голубинский Е. Е.* История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 477–478.

[73] ПСРЛ. Т. 6. С. 167; ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. С. 254.

[74] Там же. Т. 23. С. 152.

[75] Там же. Т. 26. С. 203.

[76] Там же. С. 208. Я. С. Лурье справедливо обратил внимание на отсутствие известия о поставлении митрополита Ионы в новгородских и псковских летописях (*Лурье Я. С. Две истории... С. 95–96*). Это умолчание, конечно, не было случайным. В феодальной войне конца 40–50-х гг. XV в. Новгород поддерживал Дмитрия Шемяку против Василия Темного, на стороне которого решительно выступал новый митрополит (в 1449 г. он даже сопровождал Василия II в походе на Шемяку.— *Зимин А. А. Витязь на распутье... С. 134*), а Псков в это время находился в орбите «политического» влияния Новгорода — во 2-й половине 40-х – 50-х гг. XV в. именно отсюда посылались в Псков управлявшие им князья. Однако не следовало бы из этого делать вывод, что Новгород и Псков в идейно-религиозной ориентации в чем-либо отличались от Москвы. Известия о приходе митрополита Исидора из Рима, откуда он принес «вещи новыя, их же николи слышахом от крещения Рускыя земля», «не по обычаю Рускыя земля», содержатся во всех памятниках новгородского летописания середины — 2-й половины XV в. (НПЛ. С. 421–422; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 437; ПСРЛ. Т. 16. С. 182–183). Сохранившиеся в митрополичьих формулярниках тексты посланий митрополита Ионы Новгородскому архиепископу Евфимию II, написанные еще до смерти Шемяки в 1453 г. (РФА. Т. 1. № 35, 59), говорят и о напряженных отношениях между Москвой и Новгородом и о том, что Иона безусловно признавался главой Киевской митрополии: к нему обращались как к посреднику для заключения мира с великим князем.

[77] ПЛ. Вып. 1. С. 46; Вып. 2. С. 47, 135.

[78] *Fijaiek J. Mistrz Jakyb... Т. 2. S. 35.*

[79] *Chodyncki K. Коњсиуї prawosiawny... S. 95.*

[80] См.: *Acta Alexandri regis. Krakow, 1927. S. 391–393*; Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 105. С. 441–442; Акты Виленской Археографической комиссии. Вильна, 1892. Т. 19. № 131. С. 88–90.

[81] *Бучиньский Б. Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 35. С. 31.*

[82] *Fijaiek J. Mistrz Jakyb... Т. 1. S. 225–226; Т. 2. S. 10.*

[83] *Concilia Poloniae. Lublin, 1948. Т. 4. S. 15–16.*

[84] *AGZ. 1875. Т. 5. N 103. S. 132; N 118. S. 151.*

[85] *Ibid. 1880. Т. 8. N 69. S. 114.*

[86] О Яне Бискупце как об одном из главных сторонников папы Евгения IV в Польше см.: *Dłobrowski J. Wiadysław Jagiełlionczyk na Węgrzech (1440–*

- 1444). Warszawa, 1973. S. 141.
- [87] Биографию Яна Бискупца см.: *Concilia Poloniae*. Т. 4. S. 1–17.
- [88] *Ibid.* S. 214–215.
- [89] Управлявший Холмской епархией в 30-х гг. Савва в 1440 г. упоминается уже как покойный (*Площанский В. М.* Прошлое Холмской Руси. Ч. 1. С. 79–80; Вильна, 1901. Ч. 2. С. 10).
- [90] *Бучиньский Б.* Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 35. С. 29.
- [91] *Puiaski K.* Ryd Kierdejuw podolskich // *Idem.* Szkice i poszukiwania historyczne. Krakow, 1906. Ser. 3. S. 174.
- [92] *Ibid.* S. 173.
- [93] *Ibid.* S. 177.
- [94] О биографии Ванька см.: *Bardach J.* O przekiadach ruskich polskich statutyw ziemskich XIV i poczynku XV w. dla Wielkiego Ksiekstwa Litewskiego i Cheimszczyny // *Idem.* Studia z ustroju i prawa Wielkiego Ksiekstwa Litewskiego XIV–XVII w. Warszawa, 1970. S. 344–345.
- [95] *Puiaski K.* Ryd Kierdejuw podolskich // *Idem.* Szkice i poszukiwania historyczne. Ser. 3. S. 176; *Dłubrowski J.* Wiadyslaw... S. 55.
- [96] *Bardach J.* O przekiadach ruskich polskich statutyw // *Idem.* Studia z ustroju i prawa Wielkiego Ksiekstwa Litewskiego XIV–XVII w. S. 345.
- [97] Подробнее об этом см.: *Halecki O.* From Florence... P. 67–69.
- [98] Известно, что король Владислав в сентябре 1442 г. подтвердил дискриминировавшие православных распоряжения своего отца (*Ziegler A.* Die Union des Konzils von Florenz... S. 91).
- [99] Нет такого сравнения и в работе Мончака, где идет речь об этом: *Moniak J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. P. 190–191.
- [100] AGZ. 1873. Т. 4. N LXXXIX.
- [101] *Halecki O.* From Florence... P. 66–67. В ответ на последнее обращение короля с требованием подчиниться папе последовал ответ, что монарх не должен решать дела, касающиеся Польши, в отсутствии польских советников (*Dłubrowski J.* Wiadyslaw Jagiellonczyk. S. 161).
- [102] Публикацию (с подтверждением короля Александра 1505 г.) см.: Архив ЮЗР. 1904. Т. 10. Ч. 1. № 2
- [103] ZDM. 1975. Т. 8. N 2487.
- [104] *Ibid.* N 2477, 2493.
- [105] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 325.
- [106] AS. P. 151.
- [107] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 325–326.
- [108] AS. P. 147–149.
- [109] О признании Маммы законным патриархом в Киеве во 2-й половине 40-х гг. говорит текст поминовения на литургии четырех Восточных Патриархов, среди которых на первом месте значится Вселенский Патриарх Григорий. Этот текст содержится в Требнике Киевской митрополии (сохранился в рукописи XVI в. Ватиканской библиотеки) (*Ваврик М.* Цінний пам'ятник обрядовості Київської митрополії XV–XVI ст. // *Analecta Ordinis* S.

Basilii Magni. Roma, 1963. Vol. 4 (X). Fasc. 3–4. P. 411, 443, 450).

[110] Бучинський Б. Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 86. С. 7.

[111] Рассказ сохранился в Житии св. Кинги, написанном Яном Длугошем (*Dlugosz J. Opera omnia. Cracoviae, 1887. T. 13. S. 332*).

[112] AGZ. 1889. Т. 14. S. 257 («...est Christianus et non Ruthenus» — христианин, а не русский), 268 («iurare debent Christiani ad crucem et Rutheni ad ecclesiam» — христиане должны приносить присягу на кресте, а русские — в церкви).

[113] РФА. Т. 1. № 7. С. 75.

[114] Я. С. Лурье обнаружил текст «Духовной» митрополита Ионы, составленный в 1452–1453 гг., где не содержалось упоминаний о «прежнем благословении» (РФА. Т. 3. С. 649–654). Исследователь пришел к заключению, что рассказ о «благословении», полученном Ионой в Царьграде, появился после этой даты. Более того, Я. С. Лурье поставил под сомнение подлинность всех документов, датируемых более ранним временем, где содержатся упоминания об этом благословении (*Лурье Я. С. Новонайденная духовная грамота митрополита Ионы // РФА. Т. 3. С. 640 и сл.; он же. Иона // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI вв. Ч. 1. А—К. С. 420 и сл. (далее: СККДР); он же. Как установилась автокефалия // ВИД. 1991. Т. 23. С. 188 и сл.*). Анализ аргументов Я. С. Лурье и поставленных им под сомнение документов, осуществленный А. И. Плигузовым (РФА. Т. 4. С. 899–902; Т. 5. С. 1025–1027), показал, что пока нет достаточных оснований не доверять подлинности этих документов.

[115] О датировке см.: Там же. 1992. Т. 5. С. 1025.

[116] Там же. 1986. Т. 1. № 65. С. 215; 1992. Ч. 5. С. 1024.

[117] Почти так же описывал несколько позднее положение в византийской столице митрополит Исидор в письме папе Николаю V (*Gill J. Le concile de Florence. P. 336*).

[118] О существовании подобных контактов говорит и наличие в московских сборниках середины XV в. списков таких произведений, как послание трех Восточных патриархов и «Завещание» Марка Эфесского (РФА. Т. 3. С. 576).

[119] *Bogucka M. Kazimierz Jagiełłoczyk i jego czasy. Warszawa, 1981. S. 117.*

[120] РФА. Т. 1. № 65. С. 218.

[121] Там же. № 29. С. 139–140; Т. 5. С. 957.

[122] *Ochmacski J. Biskupstwo wileckie w średniowieczu. Poznań, 1972. S. 64, 66–67.*

[123] *Chodynicki K. Końsiyi prawosiawni... S. 55; Halecki O. From Florence... P. 77.*

[124] *Kolankowski L. Dzieje Wielkiego Xięstwa Litewskiego za Jagiełłonyw. Warszawa, 1930. T. 1. 1377–1499. S. 259–264.*

[125] На это правильно указывает и Х. Яблоновский (*Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. P. 94–95*).

[126] К началу 50-х гг. в этом плане стало намечаться сближение между польским и литовским епископатом и папством, разочарованным

неэффективностью попыток установления Флорентийской унии на землях Византийской империи. В булле от 26 мая 1452 г., адресованной Виленскому епископу, папа Николай V сурово порицал практику заключения браков между «christifideles» и «схизматиками» и требовал расторжения таких браков под угрозой церковных санкций и при поддержке светских властей (KDKW. Т. 1. N 210).

[127] См., например, привилей Казимира г. Вильно 1451 г. (Собрание древних грамот и актов, касающихся городов Вильны, Ковна, Трока. Вильна, 1843. Ч. 1. № 9; *Backus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow. 1377–1514. Kansas, 1957. P. 83.

[128] РИБ. Т. 6. Стб. 568–569.

[129] *Lewicki A.* Sprawa unii kościelnej za Jagiellii // *Kwartalnik historyczny*. 1897. S. 329–330.

[130] AGZ. Т. 14. N 2409.

[131] Ibid. N 2269.

[132] ММНР. 1891. Т. 12. App. N 1–2.

[133] *Gill J.* Le concile... P. 351.

[134] *Бучинський Б.* Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 86. С. 22.

[135] AGZ. Т. 14. N 2269.

[136] ММНР. Т. 2. N CXV.

[137] В письме Олесницький ручался за успех миссии, так как речь идет о народе, «смягченном» обычаями «латинян» и постоянным общением с ними. Такие слова могли относиться только к украинским землям в составе Польского королевства. Подробнее об этом см.: *Lewicki A.* Unia florencka... S. 208, 259–260.

[138] *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*. Romae, 1953. Т. 1. N 78. P. 138–139 (далее: DPR).

[139] AGZ. Т. 7. N 51. S. 94–95.

[140] DPR. N 89. P. 153.

[141] Ibid. N 79. P. 140.

[142] Подробнее об этом см.: *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. 1905. Т. 5. Ч. 2. С. 432–433. Тем самым положение в Галицком диоцезе приблизилось к положению в греческих владениях Венеции, где православным духовенством управляли протопопы, назначенные или прямо венецианским правительством (как на Крите), или латинскими архиепископами (как на Ионических островах).

[143] *Monumenta Poloniae Historicae*. Lwow, 1888. Т. 5. S. 189.

[144] *Голубинский Е. Е.* История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 485–486.

[145] РФА. Т. 1. № 13. С. 88–91; 1988. Т. 4. С. 912.

[146] *Gill J.* Le concile de Florence. P. 336.

[147] А. И. Плигузов полагает, что роль такого толчка для Москвы сыграли решения синода 1450 г., на котором было принято решение о низложении патриарха Григория (РФА. Т. 4. С. 913). Однако большинством исследователей акты синода 1450 г. признаются подложными (*Gill J. Le*

concile de Florence. P. 336).

[148] О датировке первоначального текста духовной грамоты см.: РФА. Т. 3. С. 644, 646.

[149] РФА. Т. 3. С. 651. Упоминание митрополита Исидора в контексте, где должно было появиться имя Григория Маммы, говорит о том, что слухи о переменах в Константинополе, пришедшие в Москву, не отличались большой точностью.

[150] AS. P. 52–53, 70, 75.

[151] Бучиньский Б. Студії. Митрополит Григорий // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 88.; Halecki O. The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458 // Studien zur älteren Geschichte Osteuropas (Teil 1). Graz; Kцln, 1956; Wawryk A. Quedam nova de provisione Metropolitae Kiovensis et Moscoviensis Ann. 1458–1459 // Analecta Ordinis S. Basilii Magni. 1963. Vol. 4. Fasc. 1–2.

[152] См.: Ibid. S. 15–21; DPR. Т. 1. N 82–86, 91, 93–94.

[153] DPR. Т. 1. N 83.

[154] РФА. Т. 1. № 5. С. 71–73. При датировке этого и других документов использованы наблюдения А. И. Плигузова и Г. В. Семенченко.

[155] См. об этом в грамоте Ивана III Новгородскому архиепископу Ионе (РИБ. Т. 6. № 100. Стб. 708–709).

[156] См. грамоту митрополита Ионы Новгородскому архиепископу Ионе (РФА. 1992. Т. 1. № 34). Сохранился также текст «верительной» грамоты игуменам, адресованный «бояром и паном», в которой им предлагалось действовать, «обсылаясь своими листы с тамошними благородными и благоверными князьями русскими» (Там же. № 28. С. 137–138).

[157] РФА. Т. 1. № 24. С. 124–125; РИБ. Т. 6. № 89.

[158] Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси. М., 1952. Т. 1. № 279. Связал выдачу грамоты с поездкой Вассиана А. И. Плигузов (РФА. Т. 5. С. 956).

[159] РФА. Т. 1. № 24. С. 126. В «Слове на латину» отмечено, что это предложение мотивировалось преклонным возрастом митрополита Ионы («дабы к себе приял его на Рускую митрополию, зане бо Иона митрополит престарился убо». — Попов А. Историко-литературный обзор. С. 392).

[160] РФА. Т. 1. № 51; РИБ. Т. 6. № 87.

[161] Там же. № 24; РИБ. Т. 6. № 89.

[162] Там же. № 84.

[163] Там же. № 24. С. 127.

[164] Там же. № 51. С. 187.

[165] Лурье Я. С. Две истории. С. 137.

[166] ПСРЛ. Т. 16. Стб. 198.

[167] РФА. Т. 1. № 34; РИБ. Т. 6. № 95, 100.

[168] ПСРЛ. Т. 16. Стб. 199–200.

[169] РФА. Т. 1. № 34. С. 147.

[170] Там же. № 24. С. 126.

[171] Там же. № 5. С. 73.

- [172] Там же. № 24. С. 126.
- [173] Там же. № 51. С. 187–188.
- [174] Об усилении враждебности по отношению к латинянам на основании сравнения более ранней и более поздней редакций «Повести» Симеона см.: *Левуенко I. Intellectual Repercussions*. Р. 33–34.
- [175] РИБ. Т. 6. № 84. Стб. 633. Заслуживает внимания, что во 2-й, более поздней, редакции «Повести» Симеона был дополнен и расширен материал о противниках Флорентийской унии в среде греческого духовенства. Так, выступление Марка Эфесского против латинян (AS. Р. 57) во 2-й редакции превратилось в выступление четырех митрополитов (Ibid. Р. 85), затем было отмечено, что эти митрополиты не подписали решений Флорентийского Собора, а в конце текст был дополнен сообщением, что митрополиты и епископы, оставшиеся верными православию, на обратном пути были задержаны на Родосе, где их заставляли принять унию и «пострадаша по правои вере даже и до смерти» (Ibid. Р. 103).
- [176] РФА. Т. 1. № 24. С. 126.
- [177] РИБ. Т. 6. № 87. Стб. 648.
- [178] РФА. Т. 1. № 51. С. 187.
- [179] РИБ. Т. 6. № 84. Стб. 633.
- [180] *Попов А.* Историко-литературный обзор... С. 360.
- [181] Там же. С. 379, 392.
- [182] Там же. С. 372.
- [183] Там же. С. 384.
- [184] Там же. С. 380.
- [185] О том, как на Руси складывалось свое понимание событий, связанных с Флорентийской унией и падением Византии, подробнее см.: *Левуенко I. Intellectual Repercussions...* Р. 18–21, 32–34.
- [186] *Голубинский Е. Е.* История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 505.
- [187] DPR. № 91. Р. 155.
- [188] Ibid. N 83. Р. 147.
- [189] *Biskup M.* Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim. Warszawa, 1967. S. 512, 514–515, 556–560, 638–641.
- [190] *Friedberg J.* Zatař Polski z Rzymem w czasie wojny trzynastoletniej // *Kwartalnik historyczny*. 1910.
- [191] *Kolankowski L.* Dzieje Wielkiego... S. 290–291, 293.
- [192] Об этом сообщал в Москву великому князю и митрополиту Филиппу Кесарийский митрополит Иосиф (РИБ. Т. 6. № 100. Стб. 710). О митрополите Иосифе и об этом эпизоде подробнее см.: РФА. Ч. 5. С. 954–955.
- [193] Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897. Ч. 1. № 1.
- [194] Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики / Сост. Я. Н. Щапов. М., 1976. Ч. 2. С. 145–147.
- [195] См., например, *Бучиньский Б.* Студії... // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. Т. 2. С. 20; *Moniak J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan

Church. С. 200–201.

[196] KDKW. Т. 1. N 267; DPR. Т 1. N 98.

[197] AGZ. 1878. Т. 7. N LVIII. S. 115.

[198] *Lewicki A.* Unia florencka... S. 265.

[199] *Бучиньский Б.* Студії... // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 2. С. 14–15.

[200] KDKW. Т. 1. N 258.

[201] Стоит отметить, что план создания бернардинских монастырей на «русских» землях Великого княжества Литовского так и не был приведен в исполнение, в правление Казимира Ягеллончика монастыри бернардинов были основаны лишь в Вильно и Каунасе (KDKW. Т. 1. N 264, 269).

[202] Обращаясь к папе и сравнивая его мудрость с живой водой, текущей из рая, а четырех патриархов, «святых столпов восточной церкви», — с водой четырех райских рек, составители послания сообщали папе, что именно из этих четырех рек «измлада суще обыкохом пити... а прочих иных вод не обыкохом вкушати... яко противна суть естеством нашим» (Архив ЮЗР. 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 219–220).

Заключение

Продланное исследование позволяет прийти к выводу, что проблема выбора как проблема смены традиционной идейно-культурной ориентации (даже в том ограниченном смысле, как об этом можно говорить применительно к Византии, где имелись сознательные сторонники такой смены) перед православным миром Восточной Европы не стояла. Никакой внутренней потребности в подобной смене ориентации не было ни в Северо-Восточной, ни в Западной Руси, хотя никто и не возражал против равноправного диалога двух Церквей на совместно созванном Вселенском Соборе. Тезис о различиях в идейно-культурной ориентации этих двух регионов восточнославянского мира применительно к изучаемому периоду оказывается совершенно несостоятельным. Никаких данных о серьезном влиянии латинской культуры на духовную культуру православного западнорусского общества не имеется. Что касается переговоров об унии Церквей в 1-й трети XV в., то инициатива их проведения исходила от католических правителей Польши и Литвы, а не от местного православного общества.

Мы не обнаружили серьезных данных об активной поддержке таких проектов представителями высшего круга православного общества, и прежде всего духовенства. Напротив, ряд серьезных аргументов может быть приведен в пользу того, что именно местное православное общество отклонило выдвинутую в ходе переговоров идею о локальной унии Западнорусской Церкви с Римом, поддержав общее для всей православной стороны предложение о созыве Вселенского Собора с участием

представителей обеих Церквей для обсуждения спорных догматических вопросов. В полном соответствии со своей традиционной идейно-культурной ориентацией в конце XIV — 1-й половине XV в. и Западная Русь, и Русь Северо-Восточная постоянно стремились сохранить связь с миром христианского Востока, воспринимая его как носителя аутентичной православной традиции. Некоторые расхождения наметились лишь после падения Царьграда в 1453 г., когда в Москве стало складываться представление о Русском государстве как преемнике Византии в деле сохранения и распространения православия. Это представление не было воспринято в то время ни Западной Русью, ни поствизантийским обществом.

Отсутствие идейно-культурных или политических стимулов для сближения с латинским миром следует рассматривать как главную причину того, почему Северо-Восточная Русь отвергла решения Флорентийского Собора. Данные источников не позволяют говорить о существовании различий в отношении к Флорентийской унии как со стороны великих князей московских и их подданных, так и со стороны правителей других политических центров Северо-Восточной Руси. Исследование источников показывает, что к отказу от унии общество Северо-Восточной Руси побудило также существование оппозиции унии в византийском мире, с которым поддерживались контакты.

Отношение к решениям Флорентийского Собора оказалось разным в Северо-Восточной и в Западной Руси, однако очевидно, что это было отражением различий не в идейно-культурной ориентации, а в сословно-правовом положении православных в этих регионах славянского мира. Если в Северо-Восточной Руси православие было господствующей конфессией, то в Западной Руси — лишь «терпимым» исповеданием. Православное духовенство не обладало теми же правами, что и католическое духовенство, свобода отправления православного культа ограничивалась. Правительства Польши и Литвы в конце XIV — 1-й трети XV в. проводили политику покровительства католическому населению, предоставляя особые права и привилегии только католическому дворянству и горожанам. Такая политика объективно формировала у православного общества враждебное отношение к латинскому миру, что нашло выражение, в частности, в нападениях православных на костелы во время войны между Польшей и Великим княжеством Литовским в начале 30-х гг. XV в. В конце концов православное общество в Великом княжестве Литовском заставило государственную власть предоставить православному дворянству и горожанам всю полноту сословных прав, однако новшества не касались православной Церкви.

Для православной Церкви на территории Польского королевства и Великого княжества Литовского после решений Флорентийского Собора проблема выбора состояла в следующем: принять унию и приобрести тем самым все права, принадлежавшие католической Церкви, или отказаться от унии и остаться в положении «терпимой» конфессии. Именно перед таким выбором поставил православное общество Западной Руси принявший унию глава Киевской митрополии Исидор, пропагандировавший идею полного

равенства двух Церквей, подчиненных верховной власти папы. Есть все основания полагать, что именно надежда на ликвидацию ограничений и уравнивание в правах привлекала часть православного духовенства Западной Руси в лагерь сторонников унии.

Изучение источников дало новые аргументы в пользу точки зрения А. Циглера, который считал, что проблема выбора в сущности оказалась мнимой. Ведь реальный партнер в возможном диалоге — местная католическая Церковь понимала унию как ликвидацию всех не только догматических, но и обрядовых отличий православной Церкви и ее полное растворение в латинском мире и относилась враждебно к тем решениям Флорентийского Собора, которые допускали сохранение православными (после их подчинения власти папы) своих обрядов и своей церковной организации. В такой ситуации местное православное общество после временных колебаний вернулось к своей традиционной идейно-религиозной ориентации, возобновив связи с Константинополем и заставив государственную власть уважать свой выбор.

Однако в сознании западнорусского православного общества события, связанные с провозглашением Флорентийской унии, оставили определенный след. Рим, откуда приехал митрополит Исидор со своими инициативами, стал восприниматься как место, где, может быть, следовало бы искать защиты от преследований и притеснений со стороны местных католиков. Лишь в этом, очень ограниченном смысле можно говорить о сохранении «флорентийской традиции» в Западной Руси. Поскольку такое отношение к Риму не сопровождалось готовностью заимствовать какие-либо духовные традиции латинского мира, то людей, разделявших подобные представления, ожидали суровые испытания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. К истории древнерусской рукописной традиции сочинений, связанных с Ферраро-Флорентийской унией

Источники по истории Ферраро-Флорентийской унии, повествующие об этом событии либо отражающие реакцию на него православного общества, не образуют в русской рукописной традиции XVI–XVII вв. целостного комплекса. Они распадаются на две группы, имеющие сравнительно мало точек соприкосновения. Одну группу образует «Повесть» Симеона Суздальца о восьмом Соборе (устойчиво воспринимаемая книжниками как центральный памятник, служащий основой для позднейших компиляций) с примыкающими к ней документальными памятниками — заключительным решением Собора, посланием папы Евгения IV великому князю Василию II Васильевичу и грамотой митрополита Исидора, посланной из Буды.

Вторую группу (неоднородную в отношении рукописной традиции) составляют эпистолярно-полемические памятники, отражающие неприятие идеи унии в православном обществе: переписка великого князя московского Василия Васильевича с протом и старцами Святой горы и его послания к Константинопольскому патриарху и византийскому императору (один и тот же текст, адресованный в разных списках либо главе Константинопольской Церкви, либо повелителю ромеев), духовное завещание одного из непримиримых противников унии — Марка, митрополита Эфесского, — и, наконец, послание трех Восточных патриархов против подчинения православной Церкви Риму.

Особняком среди источников стоит послание Константинопольского патриарха-униата Григория Маммы киевскому князю Александру (Олельку) Владимировичу в ответ на его несохранившуюся грамоту с вопросами о том, что же в действительности произошло на Флорентийском Соборе, на каких условиях состоялось соглашение «с латиною».

Отсутствие сборника, объединяющего материалы по истории Флорентийской унии в древнерусской книжности, видимо, не случайно, а закономерно. Для православной славянской историографической традиции средневековья в освещении определенных исторических событий при наличии различных источников характерным было создание не сборника, а скорее компиляции с элементами сборника, при этом не всеобъемлющей, а со строгим отбором источников. Такой компиляцией стало составленное около 1461–1462 гг. на основе «Повести» Симеона Суздальца «Слово избранно, еже на латину», в сокращенном виде вошедшее во многие летописные своды XV–XVI вв. начиная с великокняжеского свода 1479 г.[1] Кроме обработки «Повести» Симеона «Слово» содержит также послание папы Евгения «великому князю московскому» и послание Исидора из Буды. В Своде 1518 г. (Софийская II и Львовская летописи) текст «Слова» сопровождают

определение Ферраро-Флорентийского Собора[2] и послание великого князя византийскому императору.

Показательно осознание древнерусскими книжниками Флорентийского Собора и последовавших за ним событий как важного явления русской истории, выразившееся во включении этого пространного текста в летопись, а не в хронографический свод (например, в Летописец Еллинский и Римский), в Русский хронограф редакции 1512 г. летописная редакция «Слова» не вошла[3]. Причина не только и не столько в том, что текст отсутствовал в летописном источнике памятника — Сокращенном летописном своде 1493 г., он скорее ассоциировался в первую очередь с русской историей, которая, по мнению составителей, не должна была перевешивать в Хронографе всемирно-историческую часть.

Самостоятельная (нелетописная) традиция XV–XVII вв. наиболее богата у «Повести» Симеона Суздальца, при этом памятник мог переписываться как в полемическом, так и в неполемическом окружении: при хронографах, вместе с другими «хождениями» (в т. ч. и на Флорентийский Собор). Полемические антилатинские сборники (не посвященные специально Флорентийской унии), содержащие повесть, представлены поздними списками XVII в. и отражают ситуацию уже после Брестской унии, то же самое можно сказать и о хронографах[4]. Текст «Повести» Симеона Суздальца, содержащийся в них, относится ко второй разновидности первой редакции по классификации А. Д. Щербины[5], или же (что то же самое) ко второй нелетописной редакции по классификации Н. В. Мощинской[6].

Наиболее древний текст «Повести» Симеона Суздальца сохранился в составе сборников, архетип которых возник, вероятно, в 1-й половине 60-х гг. XV в. (*terminus ante quem* по составу здесь «Слово на латину», открывающее сборник и созданное, как сказано выше, в 1461–1462 гг.). Списком, наиболее близким к архетипу, исследователи считают сборник середины XVII в. (ОР РГБ. Музейное собрание. № 939), восходящий, по мнению Л. В. Черепнина, к рукописи 60-х гг. XV в., написанной в Троице-Сергиевом монастыре[7]. Старшие из реально сохранившихся рукописей, близкие по составу к Музейному сборнику — РНБ. Софийское собрание. № 1465 (конец XV — начало XVI в.) и № 1464 (первая треть XVI в.), — происходят из Кириллова Белозерского монастыря[8] и, весьма вероятно, созданы в нем. Книжные связи Кириллова Белозерского и Троице-Сергиева монастырей в XV в. хорошо известны[9], и сходство рассматриваемых сборников — лишнее свидетельство тому. Лучшая сохранность кирилловской традиции памятников по сравнению с троицкой объясняется, возможно, меньшей «востребованностью» достаточно отдаленной монастырской библиотеки до середины XVII в.

Рукописная традиция памятников, содержащих непосредственные отклики православного общества на Флорентийскую унию, изучена значительно хуже, чем «Повесть» Симеона Суздальца и сопровождающие ее документы. Так, завещание Марка Эфесского и Послание трех Восточных патриархов дошли в раннем списке 2-й трети XV в. в сборнике троице-

сергиевской библиотеки № 177[10]. Весьма вероятно, что сборник был и написан здесь же. Однако окончательное решение вопроса требует обстоятельного палеографического исследования кодекса.

Как и старшие списки «Повести» Симеона Суздальца, с Кирилло-Белозерским монастырем связаны и ранние списки посланий афонских старцев великому князю Василию II Васильевичу и этого князя Константинопольскому патриарху. Оба они дошли в составе сборников известного книгописца Евфросина из Кириллова Белозерского монастыря. Первое из них содержится в сборнике РНБ. К-Б 22/1099 (л. 244–250) и написано рукой самого Евфросина на бумаге, датируемой серединой XV в., что свидетельствует о несомненном интересе к сочинению и его актуальности для Московской Руси в это время[11].

Список послания Василия Темного патриарху содержится в сборнике того же собрания № 11/1088 (л. 7–18 об.), текст написан не Евфросином, а другим писцом[12]. Сборник в целом датирован описателями 90-ми гг. XV в., но к посланию это не относится. Поскольку размер текстового поля этих листов отличается от листов с почерком Евфросина и третьего писца, а почерк в рукописи далее не встречается, послание является, вероятно, частью более раннего сборника, включенной в состав дошедшего до нас кодекса в 90-х гг. XV в. О. А. Абеленцевой удалось установить, что фрагменты водяного знака на этих листах («виноградная гроздь») идентичны № 1039 в альбоме Н. П. Лихачева. Знак взят из рукописи РНБ. FI 207 («Тактикон» Никона Черногорца), написанной в 1461 г. в Симоновом монастыре.

В то же время послание великого князя на Афон, ответ на которое сохранился в сборнике Евфросина, дошло лишь в списке 1-й трети или 2-й четверти XVI в. (РНБ. Софийское собрание. № 1454), вероятно также кирилло-белозерского происхождения[13]. Послание сопровождается здесь ответом (разночтения со списком Евфросина немногочисленны), оба памятника не раз публиковались по данной рукописи[14].

В целом древнерусская традиция эпистолярных памятников антиуниатской направленности, вызванных Ферраро-Флорентийским Собором, заставляет полагать, что пик интереса к ним пришелся на первые десятилетия после попытки заключения унии. Как только «Слово на латину» обрело в последней трети XV в. значение канонического текста по истории Флорентийского Собора и обличению его деяний, роль других памятников заметно уменьшилась и они тиражировались лишь изредка (особого внимания заслуживает включенное в Свод 1518 г. послание Василия Темного к императору).

Только в поздних списках (не ранее середины XVII в.) сохранилось послание Григория Маммы князю Александру (Олельку) Владимировичу (ГИМ. Син. 46[15]. БАН. Устюжское собрание № 10[16]; РНБ. Собрание Погодина. № 1572[17]). Памятники XV в. (особенно небольшие по объему, в первую очередь эпистолярные), сохранившиеся только в списках XVII в., не являются для древнерусской книжности чем-то необычным. Достаточно напомнить послание Епифания Премудрого Кириллу Тверскому[18] или

корпус посланий 10-х гг. XV в., связанных с избранием на митрополичью кафедру Григория Цамблака, дошедший в списке конца XVII в.[19] Однако, учитывая адресата — киевского князя — в данном случае не следует отрицать возможность, что текст стал известен московским книжникам только в XVII в.

Нельзя не заметить, что в целом западнорусская традиция, известная в настоящее время, небогата сочинениями, связанными с Флорентийской унией (за исключением, разумеется, компилятивной «Истории о листрикийском Флоренском Соборе», изданной в Остроге в 1598 г.). Порой они встречаются в ином контексте, чем в рукописях, происходящих из Московской Руси. Так, ранний список грамоты с определением Флорентийского Собора (последняя четверть XV в.), находящийся в известном сборнике ГИМ. Син. № 558, сопровождает здесь кириллическую транслитерацию глаголической мессы и ряд переводов с латыни и чешского языка (подробнее о нем ниже в приложении, посвященном западнорусским переводам XV в.). Но более показательным то обстоятельство, что униатские полемисты начала XVII в. вынуждены были искать славянские источники (прежде всего документальные) по истории Флорентийского Собора в рукописях великорусского происхождения. Едва ли не главным из них явился список летописи, отражающей (судя по составу документов, включенных в летописную редакцию «Слова на латину») Свод 1518 г. и, вероятно, попавшей в Вильно в Смутное время. К этой «Хронике Московской» апеллирует униатский полемист Лев Кревза в «Обороне унии» (Вильно, 1617), упоминая грамоту («универсал») митрополита Исидора, данную в Буде[20]. Летописный текст из «Хроники» полностью включен в большой историко-полемический сборник 1-й четверти XVII в. (Ватикан. Слав. 12[21]), составление которого атрибутируется тому же Кревзе[22]. Парадоксальным образом текст, обличающий Флорентийскую унию, стал инструментом защиты унии Брестской.

Примечания

[1] Подробнее о памятнике (с библиографией предшествующих работ о нем) см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 401–403 (далее: СККДР).[

2] Текст соборного определения помимо многочисленных списков славянского перевода XV–XVII вв. сохранился в оригинале, представляющем собой латинско-греческо-славянскую трилингву (см.: *Дантис А.* Древнерусский текст грамоты Флорентийского собора 1439 г.; *Keipert H.* Der Weg des Russischen zur Weltsprache // *Slavistische Linguistik*. München, 1987. S. 248–251).[

3] Пространные тексты о падении Константинополя в 1453 г.— событии, имевшем наряду с Флорентийским Собором большое значение в формировании теории «Москва — Третий Рим»,— входили в

хронографические своды либо сопровождали их («Плач» Иоанна Евгеника при летописце Еллинском и Римском; Повесть Нестора-Искандера в Хронографе редакции 1512 г.).

[4] О рукописной традиции «Повести» Симеона подробнее см.: *Мощинская Н. В.* Литературная история «Повести об осьмом Ферраро-Флорентийском Соборе Симеона Суздальского» // Вопросы русской литературы. М., 1971 (УЗ МГПИ. Т. 455). С. 44–47; AS. P. 84–86; *Казакова Н. А.* Хождение во Флоренцию 1437–1440: (Списки и редакции) // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т. 30. С. 78–81 (далее: ТОДРЛ).

[5] *Щербина А. Д.* Литературная история русских сказаний о Флорентийской унии. Одесса, 1902. С. 33–35.

[6] *Мощинская Н. В.* Литературная история // Вопросы русской литературы. С. 44.

[7] *Черепнин Л. В.* Русские источники по истории Флорентийской унии // Средние века. М., 1964. № 25. С. 178. Описание сборника см.: Музейное собрание рукописей ГБЛ: Описание. М., 1961. Т. 3. С. 150–152.

[8] Описание рукописей см.: *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. Сборники. С. 273–276 (№ 1465), 270–273 (№ 1464). Н. А. Казакова датирует сборник началом XVI в. (Хождение... С. 79), но большинство приведенных ею знаков относится к 70-м — началу 80-х гг. XV в. (самый поздний — 1505 г.).

[9] См.: *Дмитриева Р. П.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV–XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой Лавры) // ТОДРЛ. Т. 23. С. 143–170.

[10] Описание рукописей см.: *Иларий и Арсений, иеромонахи.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Вып. 1. С. 159–160; РФА. Т. 3. С. 573–577. О памятниках см.: *Ломизе Е. М.* Письменные источники сведений о Флорентийской унии на Московской Руси в середине XV в. // Россия и христианский Восток. М., 1997. Вып. 1. С. 79–84. Текст завещания св. Марка Эфесского издан здесь же в приложении (С. 84–85).

[11] Описание сборника см.: *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Евфросина // ТОДРЛ. Т. 35. С. 8–63.

[12] Описание сборника см.: Там же. С. 172–174.

[13] Описание рукописи см.: ЛЗАК. Вып. 3. С. 41; *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Т. 3. С. 226.

[14] ЛЗАК. Вып. 3. Приложения. С. 28–32; *Ангелов Б. Ст.* Руско-южнославянски книжовни връзки. София, 1980. С. 108–119.

[15] Описание рукописи см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. Т. 3. Отд. 2. Ч. 2. № 177.

[16] Описание рукописи см.: Описание рукописного Отделения БАН СССР. М.; Л., 1964. Т. 3. Вып. 2. С. 178.

[17] Описание рукописи см.: *Бычков А. Ф.* Описание церковнославянских и

- русских сборников Императорской и Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 59–62.
- [18] СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 214–215.
- [19] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. М., 1995. Кн. 3. С. 525–526. Примеч. 40.
- [20] Drugi iest iego (Исидора.— *A. T.*) universal do wszystkich, tak Grieckiego iak Lacinskiego nabozenstwa ludzib a ten universal iest w Kronice Moskiewskiej, przed kilka lat z Moskwy przywiezoney — РИБ. Т. 4. Стб. 223.
- [21] Описание рукописи см.: *Джурова А., Станчев К., Япунджич М.* Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София, 1985. С. 79–82.
- [22] *Krajcar I.* Some Remarks on the Vat. Slav. 12 // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1969. Vol. 35. P. 497–508.

2. Ранние русские источники по истории Ферраро-Флорентийской унии и ее восприятию в православном мире.

Издаваемые здесь ранние русские источники по истории Ферраро-Флорентийского Собора и реакции на это событие в православном обществе публикуются по наиболее авторитетным (и по возможности старшим) спискам:

1. Исидоров Собор и хождение его (Повесть Симеона Суздальца о восьмом Соборе) // ОР РГБ. Музейное собрание. № 939. Сборник сочинений по истории Флорентийского Собора и хождений (сер. XVII в.). Л. 8 об — 23.
2. Окружное послание митрополита Исидора (Буда, 5 марта 1140 г.) // РГАДА. Ф. 196. Собрание Ф. Ф. Мазурина. Оп. 1. № 1530. Воскресенская летопись (2-я пол. XVI в.). Л. 536–537 (описание рукописи: Левина С. А. Списки Воскресенской летописи // *Летописи и хроники* 1984. М., 1984. С. 57–58).
3. Послание великого князя Московского Василия II Васильевича Константинопольскому патриарху // ОР РНБ. Кирилло-Белозерское собрание. № 11/1088. Сборник смешанного содержания (60-е гг. XV в.). Л. 7–17 об.
4. Послание великого князя Василия II Васильевича на Святую гору // Там же. Софийское собрание. № 1454. Сборник смешанного содержания (2-я четв. XVI в.). Л. 443–445.
5. Послание от Святой горы на Русь к благоверному князю Василию Васильевичу по Сидоре еретике князю Василию II Васильевичу // Там же. Кирилло-Белозерское собрание. № 22/1099. Сборник смешанного содержания (сер. XV в.). Л. 244–250.

6. Послание патриарха Григория III Маммы, патриарха Константинопольского князю Александру (Олелько) Владимировичу // Там же. Собрание М. П. Погодина. № 1572. Сборник-конволют (XVII в.; описание см.: *Бычков И. А.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников ИПБ. СПб., 1882. Ч. 1. С. 59–65). Л. 102–104.

Тексты публикуются в упрощенной орфографии, с заменой букв, вышедших из употребления, на соответствующие современные; пунктуация подлинников не сохраняется. 1-й и 5-й тексты публикуются под оригинальными названиями.

Исидоров Собор и хождение его

По благословению святых четырех митрополитов: святого митрополита Марка Ефесьского, и святого митрополита Григория Иверейского, и святого митрополита Софрония Агийского, и святого митрополита Исая Перестиньского,— и теми четырьмя святыми митрополитами, по седми святых собор поборники бывшим во граде Флорентии на соборе во фрязской земли, со Евгением папою римским, ту бывшу и самому царю греческому кир Калуюну Палеологу Иоанну и патриарху Иосифу, и митрополитов 20, и вселеньскому собору и митрополиту русския земля по имени Сидору и с ним епископ именем Аврамей суздальский и ины священницы. И мне ту бывшу, попу именем Симеону, та вся видевши и слышавши, и писавшу ми в той час их словеса и прения.

Тому самому царю и всем греком и митрополитом, понеже всем прельстившимся сребролюбием и златолюбием, а иным священником плачущимся с теми четырьмя митрополитами, и мне бывшу укоренну и в нятстве томиму своим митрополитом, а тою прелесьтию не прельстившу ми ся, и его ни в чем послушах. Но доидох того митрополита Ефесьского Марка, и благословившу ему мене, оттоле никакова зла приях, дондеже отбегах от него из града Венетия. И граду тамо бывшу среди моря, мне же Симеону, по благословению святого Марка Ефесьского, дошедшу ми святого владыки Еуфимия богоспасаемого Великого Новагорода. Списах сия яже видех и слышах, како во фрязской земли, во граде Флорентии, и како на русской земли и на Москве. Тамо начал злу бывшу греческим царем Иванном и греки сребролюбцы и митрополиты, где же на Москве утвердися православием Русская земля христоробивым великим князем Васильем Васильевичем. Радуйтесь, священницы!

В лето 6946-е пришедшу митрополиту Исидору Киевскому на збор во фрязскую землю на Успение пресвятыя Владычица наша Богородица и приснодевы Мария, во граде фрязском, рекомый Ферарь, в том граде наехаша царя греческого Калояна и патриарха Иосифа, и митрополиты 20, и вселеньский собор, и много греков, и от Иверскаго царства митрополит на

имя Григориеос, а посол на имя Федор, а от Трапезоньскаго царства митрополит на имя Дорофеос, а посол на имя Иоанн, а от Волошския земля воеводы митрополит на имя Демьянос, а посол на имя Николае, и иных много христиан было греков со царем и с патриархом ту суша. А с митрополитом Исидором много людей, и епископ суздальский Аврамей, а посол от великаго князя московскаго Василья Васильевича Фома и архимарит Васиян и мне Симеону тут же бывшу в то время духовником попом и тем всем людем. А людей много было, 100 с митрополитом Исидором, боле всех, занеже славна бе земля та, и фрязове зовут ея Великая Русь. Царю пришедшу греческому месяца марта, а митрополиту пришедшу месяца августа в 15 день. В том граде и папа и гардиналы и арцыбискупы и бискупы и ферары, сиречь архимариты, и попы, и черноризцы, и множество много латиньскаго языка: фрязове, аламани, катаяне, френцюзове, мамериане, меделеане, немци, много поморскаго языка, латиньскаго. А папа на имя Еугениос и избравшу ему от себя три философы: 1-й гардинал Ульян, 2-й бискуп Андриян, 3-й бискуп Иван Болонский, те же бе философы родом были грекове.

В лето 6946-е наченшу соборовати царю греческому Калуюну и патриарху Иосифу, от себя избираша три святители: честна и свята мужа Марка митрополита Ефесскаго в место патриарха александрийскаго, а другаго митрополита Исидора русскаго в место патриарха антиохийскаго, третияго митрополита Висариона Никейскаго в место патриарха Иеросалимскаго, и тех посадиша в Патриархов место. Ефес бо в начале христианьство от Иванны Богослова, а в Никеи первое зборы были в неи, а в Руси великое и преславное христианство. Боле всех грекове мнели Исидора великим философом, да того ради и ждаша его. И наченшим же им зборовати во граде Фераре, в державе маркозове, а рускийи зовется князь, а збор бысть на память святаго Иванны Богослова и в тои збор ничто же бысть межи ими.

И три зборы збороваша никейскому Висариону и Сидору, а Марку Ефескому сидящу и молчащу.

А на четвертый збор нача Марко глаголати тихим гласом к папе, и к гардиналом, и арцыбискупом, и бискупом, и к всему латиньскому языку, и рекшу ему: «Слыши честный папа римский и учителю латынскаго языка, како ты глаголеши и осмым собором нарекаеши, а царя не нарекаеши ни в котором слове, и своим собором зовещи осмым, а седми святых собор отрекаешися, а патриархов собе братьею не зовещи, а латыню в начале поминаеши, а православие последи поминаеши». Ему же папе сумневшуся и молчавшу им на долзе времени — велика бо бе гордость и буйство латиньское, и никако же возмогша смиренну гласу его смирения отвещати. Святому же и великому Марку еще тихим гласом глаголющу и гардиналу Иулияну и Андрияну и Иоанну гордостию, высокою мудростию отвещавающим. Святому же Марку глаголющу к ним: «О латины, доколе буйствуете и неправду мудрствуете, и на святых седми соборов глаголюще и отрекающеся святых седми папезов и святых отец заповедей, яко же заповедавши нам православным хрестияном блюсти и хранити седми зборы.

Святым первым папою Селивестром первый збор бысть в начале, а Ондрияном последний свершися — ни приложити ни уложити ничесо же, и аще кто приложит или уложит, анафема да будет. А ты ныне папа Евгениос, не токмо приложил еси что добро, но и седми збор отрекаешися, а осмым зовещи, и собя в начале поминаеши, а святых отец не воименуеши, и своим збором осмым зовещи, анафеме предаешися».

Папе же слышавшу та словеса Маркова, и гардиналом, и арцыбискупом, и бискупом, и воставшим им с места своего — папе же и всем гардиналом, и арцыбискупом, и бискупом — изыдоша вон скоро, и фрязом, и френъцузом, и медилеаном, и аламаном, и немцем, и югром, и чехом, и ляхом, и всему латиньскому языку, и римляном, и всем им скоро избегшим съ своих мест от мала даже и до велика. Овии и у греков служаще латына, и тии избегоша, оставшимся единым греком и всем, иже в православном християнстве.

Мне же Симеону о том почюдившуся, понеже видех, како скоро папа изыде, и в той час сидевшу ми близ митрополита Дорофеоса, его же митрополия близ Иерусалима за 3 дни и видех его плачущася и веселящася. И мне же вопросившу его. «Деоспота мои, что плачещися, или что смеешися?» И ему же ко мне толма едва рекшу: «О Симеоне, духовниче русиос, аще бы еси ведал, что честный и святой Марко Ефесьский митрополит глаглет к папе и к всей латыне, и ты бы тако же, яко же и аз плакался и веселился. Яко же ты видиши честнаго и святаго Марка Ефескаго, яко же был прежде его святой Иоан Златоустый и Василей Кесарийский и Григорий Богослов, тако же и ныне святой Марко подобен им. И ты сам видиши, како ныне латына глаголати с ним не смеют, папа же избеже и вси книжници его, и книги своя изнесоша вси». Мне же то слышавшу и видевшу тая, како папа избеже и вси книжници его и вся латына, и благословившу ми ся у того святаго митрополита Дорофеяса, и написах то все в той час.

И потом воставши вси грекове и вселенныя православныя християны, собрашася близ царя и патриарха, где сидит Марко той святой пред царем самим и патриархом, а именуется на Богословле столе. Тогда слышахом царя к нему глаголюща: «Честный мои господине отче, что еси тако жестоко глаголал папе и гардиналом яко вси избегоша? А яз, отче святой, не на то пришел. Аще бы смиренно и беззлобливо глаголали есте между собою, не бы поношение и укорение которому человеку между вас было». Марку же к царю отвещавшу: «Слыши, царю святой, кир Калуюне, и святой старейший патриарше честный отче и учителю вселенский всего православнаго християнства, Иосифе! Како есте глаголали во Цареграде, как к вам папа посылал во единачестве быти, и первом единачестве во християнстве быти, и церков едина бы была, и християнство едино бы было, яко и перво едино было християнство, и на том тако слово в концы приложили есте. А ныне царю, ты и ты, патриарше Иосифе, слыши, что папа гаголет, иже осмаго собора поминает, а семь святых соборов не хочет поминать. Себя же в начале поминает и своим збором зовет, а тобя царя не поминати, а патриархов собе братиею не звати, и православных християн в первых не поминати, но латыну в начале поминати, и латыньство повсюду поминати, а

православия нигде же не поминати в начале». Тогда царю и патриарху слышавшу тая словеса Маркова и нечесо же ему глаголаша, посмеявшуся буйству и безумию их; на долзе времени бывшу седевшим, и воставше в полаты своя поидоша.

По том же времени, не по мнозех днех нача папа посылати ко царю и патриарху гардиналов своих и арцибискупов, а злата и сребра с ними много посылати, то аще бы не укоривше и пошли во свою землю, и много им приездяше и бияше челом царю и патриарху и всем митрополитом. Тогда царю и диоспоту, брату цареву, и всем бояром царевым собравшимся, и греком, и послом, к патриарху не токмо единова, но многажды и митрополитом, яко и царю хотящим злата и сребра довольно взяти. И Марку же ко царю глаголющу: «Аще злато и сребро, царю, довольно возмете, то бесчестие себе получите и от всех язык поношение и укорение приемлете, аще ли, царю и патриарше, злато презрите, а поидете во свою землю, а святых отец седми собор заповеди не погрешивше, то от Бога милость получите и от святых отец благословение примите, еще же и честь и славу получите. Аще ли царю, не слушаете, а злата и сребра довольно возьмете, то напоследи бесчестие получите. То про что ныне зовет их християны? Слыши, царю, еще папа глаголет: латыню поминает, а християнства не поминает, а тебя царя в начале не поминает же, а вас патриархов братьею себе не зовет, седми святых соборов не поминати в начале — то како ли христианин наречется? Осьмый собор поминати, а седми святых соборов не поминати в первых?».

Папа же довольно царю давши злато, и царю Марка не послушавшу, и греком многим вдавшим себе на злато, потом начаша соборовати, мнящеся, аще бы чем усладити Марка, или златом или сребром. Марку же всегда зовуще им и никакo же хотящу покоритися царю аки храбрый воин Христов божественныя церкви.

И собороваша ту в том граде 17 зборов. Папа же много злата давши царю, а Марка же никакo же возмогоша усладити чим, ни златом, ни сребром, ни книгами своими умолвити его. Нецыи же от греков усладишася злата ради и чести, начаша к папе часто приходити, и что слышаша от греков и то поведаша папе. И потом же видевши, яко в правду глаголу Маркову быти к царю же и патриарху, хотяше послушати Марка и пойти к Царюграду от града Ферары, и злата много взяша и великую честь получиша, и всем греком возрадовавшимся и нам руси веселящимся.

И тогда нецыи от собора греческаго священницы приложишася единодушно к папе злата довольно взявше, и честь велику получиша, и придумаша папе дати царю много злата, да изведет папа царя за горы и все грекове, к Риму близ, в Флорентии: «Аще ли не злата ради, но нужди ради, предавшись тебе будут честный папа!» Тогда те от папы великую честь и от всех фрязов получиша, а греком многим скорбящим, что царю и патриарху злата много обеща папа.

И приложиша ити ко граду Флорентию и поидоша от града Ферары месяца генваря, на память святаго Иоанна Златоустаго, на Возвращение

честных его мощей. Исидору митрополиту с великою честью идущу, с приставы папезевыми и со слугами, зане же бо ни единого возлюбил папа митрополита, яко же Исидора. Патриарху же Иосифу бывшу в глубоцей старости и в немощи велицей, и пошедши на той нужный путь, зане бо рекою Фарою не много итти, но все по горам, и те высоки бо быша горы. И вси грекове печаловаша о патриарсе, старости ради и немощи его, и нам видящим его и плачущимся, горам высоким бывше вельми.

Тогда дошедшим им с нужею великою града того Флорентия, царю же и патриарху и всем греком, граду же тому между горами бывшу. Велик бо бе град, и много в нем богатства, и божницы вельми велики, и многи монастыри, и полаты украшены златом, и того всего не могу исписать, но се о зборе пишу. Папе ж царю и патриарху и всем греком злата не давшу, яко же прежде глаголаше наперед и реченно быша нецыми, яко же прежде к папе приходиша. Но нужна бо велика царю и патриарху и всем греком.

Тогда собравшася грекове ко царю и помянувши слово Марково, яко же и сбысться. И потом начаша соборовати нужею месяца марта в 1 день, и доидоша дни святого Алексея, человека Божия. И многим збором бывшим, нецыи же от священников греческих, подписавше книги своя, аще бы чем умолвити святого Марка. Ничем бо его возмогша умолвити: ни златом, ни серебром, ни честью не возмогша его усладити, того ради нецыи грекове и книги своя подписаша.

Марку же боле подвизавшуся по благочестии и укорившу папу и гардиналов и не благословившу его собора и самого папу, и востав изыде во свою полату. Некто же философ, именем Иван, нача злословити Марку много и впреки глаголати с ним, а ему же ничто же глаголющу, только ему исходящу ис полаты папезевы, только рекшу ему: «Иди, буди готов, да отселе не злословиши на святых седми соборов святых отец!» И ему ж в той час отшедшу, святому Марку во свою полату, а Ивану тому философу во свой двор пошедшу, и в той час философу умершу. И тогда царь начат гневаться на Марка, и в той час и царь впаде в недуг вельми велик. Марку же не входящу в полату к царю, тогда царь нача слати по Марка брата своего деоспота, и тогда разделишася на двое: 12 митрополитов с Марком, а со царем и патриархом иные.

И оттоле начаша с Марком от Алексеева дни, человека Божия, до дни Великаго Сисоя, всегда сходящися к патриарху на всяк день царю и митрополитом и всем греком овогда двожды днем, иногда чрез день; то аще царю хотящу свою волю уллучити или учинити, а Марка бы в чем умолвити, никако же не повиновашеся царю и патриарху. Потом же патриарху Иосифу умершу, и положиша его в том же граде Флорентии в клаштаре, а по руски в монастыре, где папа стоял, вход в божницу, написан ту, где сам лежит, по чину патриаршескому.

Потом нача папа посылати к царю со гневом, аще бы в концы было дело его. Марку же царя не послушавшу, папа же нача царю и митрополитом глаголати на Марка: «Видиши ли царю, и митрополиты, и вси грекове, все вы повинуетесь мне, един митрополит ефесьский Марко и с ним иверский

митрополит Григориос и тристинский митрополит Исая и оагинский митрополит Софрониос ни мене послушают, ни збора моего не соборуют. Слыши, царю, како глаголет святыи апостол Павел к римляном и ко ефесеом и во всех своих посланиих: «Братие, повинуйтеся наставником вашим и покоряйтесь, ти бо бдят о душах ваших, яко слово воздати хотяще, да с радостию сие творят, а не воздыхающе». Царю же к папе отвещаващу: «Хощеши ли Марку глаголати каково непотребно слово, како ему злословил твой философ Иван, и в той час злою смертию умре? И ты, папа, избери от собора своего и пошли к нему от себя, а не от меня, аще что хощеши ему глаголати».

Папе же слышавшу тая словеса царева, и устращися велми зело папа, и посла к нему не со злом, но с великою честию, повеле насыпати велико блюдо злато золотых и ковш злат золотых с великою честию и прощением, аще бы приял то и пришел бы и виделся с папою, и честь бы велику взял у него. А преже того папе на Марка глаголати зла много и огневи хотяше предати его. Марко же послов папешских ни в полату свою не впустил и отвеща им: «Рцете учителю своему папе, не слышал ли еси Господа глаголюща книжником и фарисеем: «ныне вы, фарисее, сткляница и блюдо очищаете, а внутрь ваша полна неправды и нечистоты». Тако и ты, папо, собра неправедное злато, то кому хощеши си, тому давай его. Где будет злато твое, тамо и ты будеш. А збор твой не збор будет, а сами вы вси погибнете». Посланному же имя Амбросие, града того Флорентия архимарит, и тому рече: «Аще и ты злословиш на свях отец седми собор, и ты по 40 днх отидеши». И потом умершу и тому Амбросию, и дивишася вси людие и фрязове.

Тогда им зборовавшим и без Марка в болшей божнице и множество безчисленное людей, мужей и жен, и папе самому пришедшу с великою буестию и гордостью, с трубами и бубны и со свирельми, по своему праву, яко же всегда в божнице творят гардиналы, и арцыбискупы, и бискупы, и много множество латинскаго языка, и самому царю ту же бывшу, и с ним митрополиты, но не вси. Наченшим соборовати на память великаго Сисоя, первое же начало папе седшу на месте своем, тогда воставши митрополиты вси с мест своих и приидоша к папе и приклякнуша к папе по фрязскому праву, и самому царю на колenu припадшу, и брату деоспоту, и всем греком. Нам же то видевшу плачущимся, но токмо глаголющим: «Господи, согрешихом!» И мне воставшу с места своего, убоявшуся, аще и мне повелят тако же приклякнути. Потом же молебн певши, нача потом мшу мшити. Тако же им тело Божие поднати, тогда они вси вострубиша в свирели, в варганы и в бубны, и во всякую игру играша. И папа, пиша грамоты, по всем странам посылаше латынска языка, яко царю греческому пришедшу со всеми греки и митрополиты, и приклякнувшу и подписавшу грамоты, и себе клятву предавше, тако же и митрополиты. И митрополит русьский Исидор подписа и всю землю свою. Тогда же потом присла папа бискупа своего Христофора к епископу Аврамию суздальскому, аще бы подписался. Ему

же не хотящу, митрополит же Исидор я его и всади в темницу, и седе неделю полну, и тому подписавшуся не хотением, но нужею.

И потом папа царю греческому вда честь велию, не прихода его ради, но подписания его ради и прикляканья. Выехавшу ему из града Флореньтия на память святого мученика Андреяна и Наталии, а Сидору митрополиту выехавшу опосле всех греков на память святого чюда архангела Михаила, а к Венецые приехал на Воздвижение честнаго креста, а царь греческий бысть в Венецые 53 дни и вси грекове. А Сидору оставшу в Венецые, а к папе посылающеся, а сам по божницам ходя приклякает, как и прочии фрязове, и повелевает и нам такожде. И мне с ним о том вопреки много глаголюще, и ему мене многажды имавшу и державшу в крепости.

Мне же видевшу такую неправду и великую ересь, побегшу ми из Венецыя, и послу побегшу Фоме, а мне с ним, на память святых Анны, егда зачат святую Богородицу, декабря в 9 день, а к Новугороду прибегшу ми в Великую среду, и пребывшу ми лето все у великого святителя у владыки Еуфимия новгородскаго. В то же время прииде князь Юрьи Семенович Лугвеньев и седе в Смоленску в своей вотчине. И тому митрополиту пришедшу Исидору с собора, и присла по мене князь Юрьи к Новугороду, и мне пошедшу к Смоленьску надеющеся, яко христианин естъ.

И тая слышавши словеса не от мене токмо, но и от всех, яко неправедна поношения и укор христианом; поидох того ради к нему, яко христианин естъ, не предасть мене в нужду правды ради и веры. И вшедшу ми в комару, и рече ко мне князь Юрьи: «Воистину, отче Симеоне, право сказал еси, но иные боле тебя ведали, как ты ведаешь и кажешь, не бойся, пребуди у мене». И руку свою даст ми на том, яко «ничтоже ти будет, токмо честь тебе будет от мене и от всех христиан». И мне у него пребывшу не много дней, и ту быша грекове митрополичьи черныцы, и выдаст мя им глаголя на мя много. Мне же всю зиму седевшу во двоих железех в велицей нужи, во единой свитце и на босу ногу, и мразом и голодом, и жаждою, и повезоша мя из Смоленска к Москве.

В лето 6949-е пришедшу митрополиту Исидору изо фрязской земли из собора от папы римскаго Евгения на Москву к благоверному и христоробивому и благочестивому истинному православному великому князю Василию Васильевичю, белому царю всеа Руси с великою гордостью и неправдою и буйством латыньским, нося пред собою крыж и палицу серебряну. Крыж нося во креста место, являя латыньскую веру, а палицу нося — гордость и буйство латыньское. Аще кто не приклякнет ко крыжу, то палицею ударивше, приклякнути велит, яко же у папы тако творят. И папа тую область даст ему: немецкую, лятскую, литовскую, того ради, аще не приклякнут православнии христиане и христоробивый князь, яко же Исидор рече Евгениосу папе яко «вси в моей руке, вси князи и епископи, ни един со мною не может глаголати, а сам князь великий млад естъ и в моей воли естъ, а иные князи велицы боятся мене». Таковыми словесы обещахся папе, того ради даст ему тую область тые земли. А ему в первых патриарха в церкви не поминати, а потом как его примут, ино православных князей не поминати в

начале, на том правил папе и приклякнул. И много злата папа дал ему, и тою областью папешскою прииде все земли, и Литовскую землю дойде, и до Киева и до Смоленска, а в то лето в Смоленске на княжение сел князь Юрьи Лугвеньевичь.

Тогда пришедшу Исидору митрополиту на Москву с тою прелестию к благоверному великому князю Василью Васильевичю, и познавшу ему такую прелесть. И вшедшу ему во святую церковь пречистыя Богородицы соборную на Москве, а служившу ему святую литоргию, и помянувшу ему в первых Евгениаса, а патриархов не помянувшу, яко же обещася папе, тако и сотвори, яко же поминал в Киеве, тако ж и в Смоленске при тех князех христианских. Тем бо имеющим над собою область латинскую, и не смеющим с ним вопреки глаголати.

Мневшу же ему и над самодержавным всеа Руси государе, великим князем Васильем Васильевичем тако ж учинити, яко ж папе глаголал: «Князь же великий млад есть, а епископы их не книжны суть и боятся мене, не смети им со мною о том вопреки глаголати. Аз волю свою возму, а твою сотворю, латинскую веру примут, тогда в церкви имя твое поминаю всегда, и князи к тебе приведу вси, и христианство все от греческия веры в латинство приведу, и в Рим приведу их к тебе, и дары ти принесут, и в Царьград не пойдут, и епископы о тебе поставлю, а сам буду кардиналом на немецких и на ляхских архиепископах и епископах, и русских, а греческий легатос». Таковыми словесы обещася папе, и папа даст ему ту область, и грамоты подписа, и кардиналом его учини, и по землям послав предреченное слово.

Тому благоверному великому князю Василью Васильевичю в та времена млада сущу, но умом благоразумну и богобоязливу не книжну, ни грамотну, но верою утвержену, и теплоты горящ духом, яко же рече пророк: «Во отец место быша сынове твои». Сей же великий князь Василий Васильевичь уподобися святым прежним царем, равным апостолом Константину Великому и Владимиру, нареченному во святом крещении Василию, иже крестившему Русскую землю и утвердившему православную веру, поборник по православной вере греческой, яко же обычай есть святые веры греческия по уставу святых отец Василия Кесариискаго, Иоанна Златоустаго, Григория Богослова и прочих святых отец и святых седми собор и святых первых пап седми, Селивестра и прочих, иже в православии и в православной вере поминают их, а не в латынстве.

Радуйся, благоверный великий князь Василие, иже Русскую землю верою утвердивший истинною положенный ти на главе твоей венец, святое крещение! Радуйся, православный княже Василие! утвердил еси вси священники свои, им всем обнажившись, тебе их крепко утвердившу. Кто сему не почюдится, таковому твоему благочестию и благочестивому твоему разуму, истинной твоей православной теплой вере во святую неразделную Троицу? Ереси отсекал еси от святых церкви. Радуйся, православный княже Василие! уреза клас буйства латинскаго, и не дал еси возрасти в православных церквах и правоверных христианах, и да не наслаждаются буйства латинскаго и ветхаго закона, да вкусивше, забудут истинныя православныя

веры, да не наслаждаются сердца неверия. Радуйся, православный княже Василие! не дал еси урезати класа зрела, возделанна божественныя церкви.

Радуйся, правоверный княже Василие, православныя веры и всея Русския земля утверждение, а греческия веры подтверждение и поддержателю, и всем православным и богобоязненным иноком и черноризцем радость, божественныя церкви и всем православным христианом неизглаголанное веселие и радость! Воспитаючи чада своя в православной вере безпечально, радостию духовною и телесною исполнишася, видячи чада своя воспитаны млеко духовным, яко же сами прияха святую греческую веру.

Радуйся, православный великий князь Василей Васильевич! всеми венцы украсився православныя веры греческия, и сами радуются с тобою вси православнии князи русския земля, похвалою и радостию духовною своея веры, нерушимыми твоим утверждением. Радуйся, княже Василие! от всех земель латинских и до самого Рима прославися, и всю русскую землю православною верою греческою прослави, и гордаго папы Евгениаса зловерие и буйство латинския веры и ветхаго закона непокорство разори и безумие зловернаго хитреца и златолюбца и православныя веры разорителя и латинскому неблагословенному собору поборника, и от седми святых собор неблагословеннаго, и от греческия веры отпадшаго златолюбием и сребролюбием, и осмаго собора исповедника по всем землям православным и латинским, гордяся и величаяся, сказателя осмому собору и ветхому закону проповедника, и новыя благодати отпадшему златолюбием и сребролюбием, и хитростию и научением злонравнаго папы римскаго Евгениаса, и ученика его Исидора гардинала, претворенного легатоса, бывшаго митрополита русския земля. И изгнал еси его от святыя божественныя церкви соборныя христианския в царствующем граде Москве, где лежит божественная пища, животворное тело святаго митрополита и чюдотворца Петра всеа Росии, святыми своими молитвами из своего гроба своим животворным телом вразумив тя и научи, и страхом утвердив положенный ти венец на главе твоей, князь великий Василие, истинныя православныя веры греческия. И самому тому царю греческому отступившу кир Иоанну от света благочестия, и омрачися тмою латинския ереси, а отечество твоего княжения просветися светом благочестия, недуги исцели и душа спасе церковными учением.

Радуйтесь и веселитесь, вси священники! Повсюду православнии и христоролюбивии христиане, не прельщенни и не укоренни неверными языки поганьскими, а от всех стран православенны, и великую славу и честь приясте и со всеми христоролюбивыми странами, спасение и радость духовную, и царствия наследницы бысте. Слава святых и единосущей и животворящей и неразделимый Троицы, вразумивши тебя, великий князь Василий Васильевич, мир тебе и благословение о Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава со Отцем и Святым Духом, аминь.

Окружное послание митрополита Исидора

Буда, 5 марта 1440 г.

Исидор, милостию Божиею преосвященный архиепископ киевский и всеа Руси, легатос и от ребра апостольского седалища лятцкого и литовскаго и немецкаго, всем и всякому христоверным с прибавлением веры своеа вечное спасение в Господа.

Возрадуйтеся и възвеселитеся вси ныне, яко и церковь восточнаа [и западнаа], коликое время разделени быша и едина ко единеи враждебны, а ныне истинным соединением соединишася во изначальственнейшее во свое соединение и в мир и в единачество древнее, без всякого разделения. Вси ж христоименитии людие, и как латыни, так и грекове, и ти иже вси подлежат святей соборней церкви костянтинополстей, еже суть русь, и серби, и влахи, и инии вси христианстии роди примете тое же и пресвятое единачество с великою духовною радостию и честию. И напред молю вас в Господа нашего Исуса Христа, еже с нами милость створившаго, чтоб никакова розделения в вас с латынею не было, зане же вси есте раби Господа нашего Исуса Христа и во имя его крещени. Вы же, латынстии роди, тех всех, иже в гречестей вере суть, истинно веруйте, без всякого размышления, суть бо вси крещении, крещение иже свято есть и испытно от римския церкви, еже истинно и равно есть, яко ж и тое церкви крещение. И дале бы межи вас никако в злое размышление не было о тех делех, но как латыни, так и прежде реченнии грекове к единей церкви смотрение имели, еже бо единым едина есть. И когда греки в земли суть латыньстей, или где есть в их земли латынскаа церкви, чтобы есте вси к божественей службе з дерзновением прибегали и тела Исуса Христова смотрили и сокрушением сердца честь воздавали, яко же и во своих церквах чинят.

На покаания приходят к латынским попом и тело Божие от них приемлют, а латыни тако ж длъжни суть въ их церковь итти и божественныя службы слушати и с теплою верою поклонятися тому ж Исуса Христову телу понеже истинно Исуса Христово тело, так же священо от греческого попа в кислом хлебе, как и от латынского попа священо в пресном хлебе. И того ради обое достойно есть дръжати опресночное и кислое. А латыни тако ж приходят ко греческим попом на покаание и причастие Божие от них приемлют, понеже обое то едино есть. Тако бо вселенский збор кончал в явленном посидении в честней болшей церкви служивше во граде Фролентии под леты воплощения Господня 1439-го лета, месяца июлиа в 6 день.

Послание Васильевича великого князя Московского Василия II Константинопольскому патриарху

Всесвятейший мой владыко и отче и вселенский патриарше, правителю душ православнаго христианства! Сын святого ти владычества, великий князь Московский, и Всея Руси Василие, достойное поклонение творит святому ти владычеству. Вемы убо известно от божественаго писания, яко прежде Божию волею и многими его и неизреченными щедротами истинное благочестие и еже в Господа нашего Иисуса Христа в Троицы славимаго истиннаа православнаа христианскаа и непорочнаа вера право восиа и возрасте в Царствующем преименитем граде, в отечствии святого царя гречьскаго от благочестиваго и святого самодръжца всеа вселенна, великаго царя Коньстянтина. По многих же паки временех прародитель наш святой и равный апостолом, якоже есть нам достойно сице глаголати о нем, великий князь Владимир Киевский и всеа Руси, сице в поганьстве сый, осиянем же Пресвятаго и живоначальнаго Духа начат посылати в вся страны и дальняя градовы и места искати и испытovati, кая есть вера блага и богоприатна. Посылание же о том и изыскание на мнозе имеяше: до Рима ж убо и до инех многих мест, еже видети латыньскую веру и арменьскую и иудейскую, не токмо ж се но и богомерскаго Моамефа[1], повеле видети веру и служение. И сих испытав, и виде вся, яко не суть добра, ниже богоприатна, но паче богоненавидима. Латыньстей убо и арменьстей ереси никакo же внят, иудейскыя же обычая, и окааннаго и богомерскаго Моамефа[2] злочестивую ересь всячески поплевав отверже. После же посла в Царствующий град видети гречьскую веру. Они же послании его мужие видеша истинную и православную крестиянскую веру гречьскую, яко свещу на свещнице многосветле светящу, и поведаша ему. Он же сиа убо слышав сладце и со вниманием, множае стрелы уязвен бысть богоразумием. И възрадовася духом, и възвеселися сердцем и всею свестию, и беспрестанным рачением въжелев, абие приступает к бани божественнаго крещения и очищается прежняго злочестия, водою и духом. Сокрушает же отчьскыя идолы, заповедает же и во всем своем отчъствии во многочеловечьней Рустей земли, да все вкупе святое крещение восприимут: малии же и велици, убозии и богати, всяк чин и възраст — от велмож и до простых, от старець и до ссуших. Еже бысть Божию благодатию — вскоре вси убо крестияся и Христовым именованием названи быша, и благочестие зело процвете. тма же неверьствия всеконечне отгнася. Взимае же в себе он великий новый Костянтин — (а реку — благочестивый царь руския земля Владимир) — на свое отчъство, на новопросвещенное христианство, от святых великия съборных и апостольских церкве Царствующаго града Премудрости Божия и от царствующаго в тогдашнее время святого царя и от правящаго Божию церковь святейшаго патриарха и божественнаго еже о нем священнаго сбора, на Русскую землю митрополита. По нем же укрепляеми и сдержими благочестием, сынове его и внуци его и правнуци его по роду тако же

творяху — от времени до времени въземлюще святейших митрополитов на свое отчъство, на русскую землю, от Царьствующаго града: овогда грека, иногда же от своея земля поставляемаго святейшим вселенским патриархом нашего русина, а не от Рима, ни от папы, ни от латыны. Се же все тако бысть и до времени осподьства[3] приснопамятнаго господина моего и отца моего великаго князя Василиа Дмитриевича, и до прежепочившаго приснопамятнаго отца нашего преосвященнаго[4] Фотиа митрополита Киевскаго, и Всеа Руси. И благодатию Божиею земля наша, и сущих окрест нас братии наших великих князей дръжавы, и поместных князей, и начяльников, елико кто под собою имеет, вси суть в благочестии и в православней вере христианстей живуци и в святую и живоначальную единосущную и нерасделимую Троицу верующе: во Отца и Сына и Святаго Духа, от предания и заповедания онаго святаго и великаго прародителя нашего и до сего настоящаго нынешняго времени, в нем же и мы ныне Божиею благодатию жительствуем, донеле же Бог благоволит, и имеем ныне чотыреста и пятьдесят лет и три лета, Богом наставляеми, благочестие имуще. По преставлении же сего прежепочившаго отца нашего прежереченнаго приснопамятнаго преосвященнаго митрополита Фотиа, за нужу поганьскаго на ны нашествиа и христианскаго ради устроения и духовныа ползы понудихом ити к вам Иону епископа Рязаньскаго, мужа суща духовна и в добродетелнем житии от младеньства многа лета поживьша. Послахом же с ним и посла нашего, честнейшаго боярина нашего — Василиа, с прошением к святому царю и святейшему патриарху, и к божественному священному сбору, и с грамотами нашими. И словом есмы к вам наказали, дабы нам того епископа Иону поставили на митрополию. Не вемы же убо, за кое дело нашего прошения не приали, ни грамотам нашим ни послу нашему, ни нашим посланым с ним словесем не вняша: того нам епископа Иону на митрополию не поставили. И тому есмы не в мале подивились, что ради сие к нам таково бысть. И в размышлении быхом — или за помедление нашего послания, или свое высочайшее поставивше, тако створиша. И о ком ни послахом, ни паки кого просихом, ни требовахом, того к нам послаша, а реку сего Исидора. И Богу ведомо, аще не быхом того нашего изначальнаго православнаго христианства соблюдали, и страха Божиа аще не быхом в сердци имели, то никако же не хотехом его прияти[5] отинудь. Но за царскаго посла моление, и за святейшаго патриарха благословение, а за оного сокрушение, и многопокорение, и челобитие, едва едва приахом его, яко отца и учителя с многою честию и благим усердием по прежнему, якоже и онех предних святейших митрополитов наших русских. Мняше, да и сей един от них есть, не ведуще, еже напереді хочет от него кое дело быти, а надеемся, тое все поведал нам царьскый посол. И якож прииде к нам предреченный се Исидор, и от прьваго дне начят тыщатися к соборному путя шествию, и колико възбраняхом ему да не поидет, он же начат изветы сице творити, глаголя, яко не мощно ми есть, да не поиду. Аще бо не поиду, имам от святейшаго патриарха вместо благословения клятву приати, понеже убо прежнии аз есмь ходатаи бываемому сбору и нуже имам всячески

поити, яко и рукописание свое дах на себе, еже поиду. И яко не възмогохом увещати его и от путнаго шествиа възбранити и много паки глаголахом ему о сих: «Аще же убо пойдеш, и паки аще имаши възвратитися к нам, то принеси к нам древнее наше благочестие и православную веру, еже приахом от прародителя нашего великаго оного Владимира, еже держит великаа сборнаа и апостольскаа Божия церковь греческаа. А ино, странно и ново, и чюже от тоя сборныа церкви на принашаи к нам — понеже аще и принесеш, что ново, то неприятно будет нам то». Он же и с клятвою обещахся, якоже не принести ему нова и странна ничтож. Ныне же прииде к нам, многа странна и чюжа принесе в наше православное христианство чрес божественнаа и священнаа правила святых апостол и богоносных отец, и чрес божественное законоположение, еже предано бысть святыми апостолами и богоносными отцы святей сборней апостольстей церкви гречестей, и всему православному христианству, еже после же Божиею благодатию, якоже и прежде писахом, и нас свет богоразумия осияи крещение, кто покаанию во оставление грехов просвети нас, и христианское имя на нас есть. Принесе же к нам и от римскаго папы писания, в нем же о Святом Дусе две начале латине утвердиша в своей их церкви исповедовати и опресночнаа мудрствующе, яко истинно есть рекоша пишуци: в бескваснем и кваснем хлебе телу Христову сътворяются. Еще же и о усопших пиша глаголет, еже нам убо недоуменно являет ся сие. Пишет бо таково послание свое папа: «Иже во истинной, рече, вере исповедании Божиим смирением конец приаша, и покаания плодов не доспеша принести о согрешениях своих, о них же им духовнии отцы заповедаша, и таковыи очищением[6] мукъ очитятся по смерти», и прочая. Сам же убо сей Исидор во своих ему когда грамотах, идеже посылаа писание, нарицаа себе «легатоса и от ребра апостольска седалища Лятскаго[7] и Литовьскаго, и Немецкаго», и запечатляше писания своя зелеными запечатлениями. И пред собою повелеваше распятие, латыньски изваанно, носити: обе нозе единым гвоздем пригвоздене. По всему латыньские обычаи възприем держаще, еще же и в две церкви нашиа же убо православныа и латыньскиа (сия иже в Лятской земли, и в Литовьской и в Немецкой), от папы благословение приат, рече, учителем и настоятелем себе называше злочтивне двоеженствуя. Еще ж и помяновение папина имени в святей нашей сборней и велицей церкви в служении своем сътвори. К сему же подда и поработи нас под отлученную многих ради ересей святыми и богоносными отцы римскую церковь и римскаго папу, иже добре вестъ святейшее ваше владычество, яко прежде многих лет не имеет совокупления и приобщения римскаа церкви и римский папа, и прочее все еже под ним латыньство, с четырьми святейшими патриархи. Надо всеми же семи створи его всему нашему православному христианству отца и учителя и всем церквам главу. Пасты и рядити и пещися всеми церквами и на всех концех вселенныа имети его перваго, не истинне и не праведне называюще его в писании оном наместника блаженному и верховному апостолу Петру. Не токмо ж до сего сътвори, но и инаа многая странна и чюжа от

православныя христианьскія веры внесе в наше православие, их же и не писахом еде.

Мы же убо сиа слышавше[8] и видевши, подвигохомся прежде, потом же надежу возложивше на неизреченныя судьбы Божия, и благодаривше человеколюбие его, создахом боголюбивыя епископы отечества нашего, елици обретошася в тое время близ нас: ростовскаго Ефрема, суздальскаго Авраамия, рязаньскаго Иону, коломенскаго Варлама, сарайскаго Иова, пермьскаго Герасима. Тако же и архимандритов, и игуменов, и прочих священноиноков и иноков земля наша не мало. И повелехом им възрети в таа божественая и священнаа правила святых апостол и богоносных отецъ, еже приахом от святыхъ великия сборныя апостольския Божия церкви гречьския вашего истиннаго православия, и тое принесенныя его от папы послание повелехом прочитати на мнозе. И явися всем нашим боголюбивым епископом русским и честнейшим архимандритом и преподобным игуменом и прочим священноиноком и иноком и всему нашему православному христианству, яко чюже есть и странно от божественых и священных правил Исидорова все дело и прихождение. И того ради писахом и посылахом к святому царю и к святейшему ти владычеству и ко всему божественному и священному[9] собору послов наших, а с ними посылахом и тое писание папино, писано по латыне и по вашей гречьской грамоте, еже принесет к нам Исидор за папиною печатию. И просим святейшее ти влдычество, да с святым царем, и со всем божественным и освященным сбором взревше в святаа ваша и божественная правила гречьская и во оно папино послание и рассудивше. И за нужу далечнаго и непроходнаго путю шествия и за нахождение на наше христианство безбожных агарян и за неустроение и мятежи, еже окрестных нас странах и господарей умножения, свободно нам сотворите в нашей земли поставление митрополита. Еще же и за сию нужу, яко и духовнаа дела вся каждому православному христианину и наша скровенаа, а господьскаяа потребнаа словеса и дела нужно нам делати с митрополитом толкованно молодыми человеки, от них же лепо есть что таити, и тии прежде инех уведают. И того ради просим святое ти владчество, послете к нам честнейшее ваше писание яко да помощию Божию и благодатию Святаго Духа и споспешением святаго царя и с благословением святаго ти владычества и божественнаго и священнаго сбора с святым правилом собравше в отечествии нашем в Рустей земли боголюбивыя епископы отечества нашего и по благодати Святаго Духа избравше кого человека добра мужа духовна, верою православнаа да поставятъ нам митрополита на Русь. Понеже и прежде сего за нужу поставление в Руси митрополита бывало. А мы о всем хотим Божию благодатию по изначальству нашего православнаго христианства посылание и совопрошание и любовь имети с святым царем и святейшаго ти благословения и молитвы требовати и желати хотим, донележе Бог благоизволит и земля наша доколе иметъ стояти, а никако же разлучно от вас[10] имать быти наше православное христианство до века. Просим[11] же и о сем святое ти владычество, да со извещением о всем и с честнейшем вашим писанием отпустите к нам сих наших послов неиздержно,

да навикше, о здравии и благопробывании святаго царя и святейшаго ти владычества възвеселим ся духовне.

Примечания

- [1] *В рукописи ошибочно: Мшамефа.*
- [2] *В рукописи ошибочно: Мсамефа.*
- [3] *В рукописи: о господства.*
- [4] *В рукописи: пресвященнаго.*
- [5] *Исправлено, в рукописи слово недописано: прия.*
- [6] *В рукописи Ц исправлено из Ч, после слова зачеркнуто ошибочно написанное: и имь.*
- [7] *Исправлено, в рукописи: Лятсякаго.*
- [8] *Исправлено, в рукописи: слывшие.*
- [9] *Исправлено, в рукописи: священном.*
- [10] *От вас в рукописи написано писцом на поле.*
- [11] *Исправлено, в рукописи: проим.*

Послание великого князя Московского Василия II Васильевича на Святую гору

Княз великий Василие московский и вся Руси честнейшему в священоиноцехъ пастырю и учителю словеснаго стада Христова, освященной главе освященнаго дому пречистыя и царьския обители святыя горы Афона, господину отцу нашему, проту Пахомию, священоиноком же и старцем и всей яже о Христе братии, обретающимся в честней обители Святыя горы, яже о Христе достойное поклонание да въсприимет честная вы святыни

Прияхом убо, еже к нам посланное писание от вас о христианстей и непорочней вере в Христа и Господа нашего, и зело прославихом Бога, яко есте крепче стояще в преданном от апостол православии, яко истинная чада отцем, преже вас бывших, последуете, и нас посланием вашим утвержаючи. Понеже бо, аще и далече есмы разстояния местом, но духовными крылы достизаете нас и любезно показываете, яко чада своя милующе, и иже в Христа и Бога нашего истинную веру сохранить утвержающе.

Пришедше же к нам иноци ясно известиша о вас, иже прежде бывших от скверных латын насилия на Святую гору, и веру инок оных неподвижну слышахом, судбам Божиим различно подивихомся, и нынешнему же их прещению и вашему великому смыслу, паче же крепости почюдихомся, яко поборником истинныя веры. Сего (ради) по достоинству благодарим, понеже и нам не малу дрзость подасте сим посланием вашим, занеже бяху честную святыню вашу и благодать велию исповедуем многих душа якоже волны морския колеблющися, паче же простых сердца недоумеваахуся. Не бо когда таково же и в нашей стране еретичество всеяся или прозябе. Но

бехом тако пребывающе благодатию Христовою в всяком православии светящися, и свою веру, иже истинную яко зеницу ока храняще, верующе в Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущну и неразделиму: Отца безначална, Сына от тогоже рожденна, Духа святаго от Отца исходяща, от негоже благодать на всякой твари. Отчая же вины исхождение имети Дух мудрствующе, от Отца бо единого Духу исходити, а не от Сына.

Не имеет бо ничтоже православная невеста Христова съборная церкви, разве еже прият от святых апостол и от седми собор вселенских святых отец, съшедшихся и утвердивших истинную веру, от нихъ же прият иже благочестия поборник и хвалам достойный прародитель наш великий князь Владимир Киевский и всея Руси от съборныа церкви Царствующего града, паче же от самых апостол и богоносных отец, неизреченными же судьбами Божиими, ими же сам един вестъ, ничтоже отлагающе, боящися реченного: «Иже аще хто приложит или отложит, проклят да будет», его же не буди слышати нам! Страшно бо в истинну едину черту или сложение изменяти божественаго писания, колми же паче Божеству касающихся, низлагающе Духу честь, якоже Македоний духоборець.

Мнози же митрополити прежде сего быша в нас, когда греци, когда же ли отчества нашего русини, и бяху вси съблюдающе веру благочестия даже и до сего дне, Исидора, егоже не лепо есть митрополитом звати, и якоже прииде в отечствие наше, начать готовитися к съборному путя шествию. И колико возбраняхом и молихом его остатися събора оногo, и не могохом утолити, ниже уставити помысль его. И глаголахом ему: «Аще ли идеши и паки възвратишися к нам, ничтоже буди принося к нам ново и чужде съборныа церкви». Он же обещаеся нам.

Бывшую же тамо събору, его же недостойно есть събор нарицати, но детей игралище, имением любители сошедшеся, и не вемы откуду тамо возникоша соблазни, кый[12] ли враг истинне и благочестия супостат, иже таковых от благочестия премени. Егда бо подобаше силному стояти и немощного носити, глаголю же самодержца Царствующего града, иже бо и той самый столп златом пореваем поколебася. И в истинну глаголем, что сего падения лютейше! И в Царский град пришедше, таяже начаста, и единомудрена латыном на апостольстем престоле посадив зле, егоже болми змия ядовитаго блюстися подобаше.

Повем же вам, о святолюбное собрание, каковый змий приползе в отечство наше, хотя яд свой излияти на православие наше, и с коликою гордостью прииде к нам, крест веляше носити пред собою, высоко въдружен латыньским именованием, иное же и смирением покрываяся лъстиваа она глава. Пришедше в великую нашу съборную церковь Пресвятыя Богородица и горестию ереси напився, не може утаитися плевелом сеятель. Егда лепо бе поминати патриарха Коньстянтина града, он же злочестне Еугения папу римскаго поминати начат, еже отреченна святыми и странна православныа нашия веры. К сим же и писания некая от съборища того к нам принесе, Духу святому от Отца и Сына исходити глаголаше, сквернен и блазнен, и главу презрев, яже от святых собор добре преданное яко от Отца единого исходит

Дух Святый, а не от Сына якоже и латина суемудрствует, свидетельствующу Иоанну Богослову, глаголющу, иже рече Господь учеником своим: «Егда приидет Дух истинный, иже от Отца исходит, тый свидетельствует о мне». Сему же и инии евангелисти свидетельствующе такоже.

Еще и о опресноках зле изрече, яко кислый хлеб и опреснок едино действо имут, и в обоих рече, может съвершиться бескровная жертва. В истину, честнии отци, забвению предав себе таковыи, иже на тайней вечера Христова действия, яко хлеб прием, дать учеником, а не опреснок. Такоже и прежде спасительныя его страсти 5000 накорми хлебом, а не опресноком, такоже и от седми хлеб 4000 насыти, а не опреснока. И паки апостолу яснее к нам вопиющу: «ни единого же вам обещания сыном сущи свету и дни, свободившимся от сени закона, ядущим бо опресноки и в суботы постящимся, иудеем подобни суть: опреснок бо есть тесто богоубийцино».

Дивлюся, отци, что мудрствоваша лжий ветия, розги безакония, плодове погибели, якоже плат паучинный присно раздираем последствующим ложным учением латын оных. К сим же еще и о умерших приложи баснословие Оригена суемудренаго, яко имать, рече, быти конец мукам, и не будут присно мучимы грешнии, но и время указывает, яко очищением мук очистятся по смерти. И не точию же сия внесе в наше православие, но и надо всеми сими сътвори папу всем церквам главу, и на концих вселенныя имети его перваго.

Мы же вся сия видевшие же и слышавшие, и зело нам странно явися: и надежду възлождыше на неизреченное милосердие Божие, повелехом събратися епископом отечества нашего, священноиноком же и старцем, и събор съставлше и приникнувши в самая та правила святых апостол и богоносных отец повелевахом же и послание от съборища оного на мнозе прочитати, и явися нам чюжде всякого православия и странно от божественных правил. И ако волк възбесневал на стадо Христово, от среди престола яко уд гнил извержесе, и яко тать и разбойник не дверми входя[13] евангельских учений, но прелазя инуде странными учении, яко непотребна себе отгна, и яко рушитель истинныя веры посраммся.

Вас же молим, честнии отци, постнический соборе, Христолюбное и святое събрание, вжеленная овчята Христовы паствы, яко да помолите иже в Троици славимого Господа даже и до конца съхранити, еже в Христа непорочную веру. Вас же молю, святолюбное събрание, да с извещением всяцем послете к нам честнейшее ваше писание[14] достовернейшее противу сего писания.

Примечания

[12] *На поле исправлено: кой.*

[13] *Входи написано на поле вместо входит.*

[14] *Писание написано на поле вместо послание.*

Послание от Святыя горы на Русь к благоверному князю Василию Василиевичю по Сидоре еретике

Прот и иноци живущей в Святей горе Афона — богодержавным князем, властелем, боляром[15], святителем, священником, и иноком благочестивыя веры в Христа Бога нашего, пастырем стада Христова и строителем непорочныя веры христианьския, от Бога Отца Вседержителя, и Сына того Христа Бога нашего, и Духа Святаго иже от Отца исходящаго, Троица единосущная и неразделная. Мир вам и благословение по долгу достойно, мир вам въписовати[16], смирение бо ваше нам радость подасть, реченое пророком: «Вечерь водворится плачь, заутра радость паче всех быша». Слышахом бо от инок, к нам пришедших и исповедавших о благочестьи вашем, яко крепче съхраняете веру непорочную от седмихъ собор, благосъставлену, нескверну, нерушиму. И того волка, а не святителя, но прелагатая в кожу овчю одеявшася, Богомъ вамъ показанаго и от среды себе и стада Христова изринувша, яко сквернителя веры непорочныя и смутителя вам православнымъ христианом. О, братие, велию помощь васъ притяжахом в злых сихъ строителях, понеже нецы въ островехъ[17] морьскихъ, идеже мерзци латына проходятъ, зыбляхуся пасти. И встають, услышавше вашу крепость и нас смиренных устыдевшеся высокого проповедания, яже от святых апостол, навыхомъ от седми събор Христовою благодатью и просвещени есмы Святаго Духа, иже от Отца исходяща, на Сыне почивающа. А не от Сына посылаема, яко же блядутъ латыни. Елико встають, понеже Христовою благодатью Святая гора Афон, в ней отци живущи крепче православную веру сдержать, и хулять единехъ латыномъ. И паки, о братие, веселимся, но егда смотреть умъ намъ толико[18] падение: увы! колика[19] прелесть постиже царя Греческаго, увы! колика туча тъму постиже Царя града и церковь съборную злосоветиемъ властелских и неистовых святитель. О лютаго падения рода таковаго, и славна и крепка по благочестию, ныне же прелагающася от света в тму, яко таку[20] дерзость восхотевше очима своимъ видети и свою благочестивую веру предати на злате студнымъ латином. О смысла яда лютейшаго: вера, паче солнца светящися, мерзкому италскому, западному, и не истовому строителю, но рушителю церкви Божии заменивший свет во тму. И кто убо в семь роде другой Иеремиа, иже тогда о падении иудей слезы проливаше. Достойне рыдаем, гречьскаго падения, еже пострада диавольским наважениемъ и пособиемъ. Други Аулентиан, царь арьянин латынский, неистовы пастырь златом уловивъ златосникателя, а не святая. Кто от благочестивых без слез преидет такую горестъ, еже от Бога Отца оттерзает, на церковь Божию супостата наведъ, и на град царствующий, иже от многих лет от языкъ съхраняем. Паче же Измаила, агарянина сына, устремляющася и не могуща одолети, ныне же волею самождержецъ, на

водинение люто на ню роскоповаеть. От лютаго Измаила Богомь донине сохраняемаго, волею своею пореваеть пастися и от Бога удалитися. Фатриарха в место патриарха на апостольстемь престоле посадивь единомудрена латыном, подобна волку тому крыющуся, в Русских странахъ, втаи учащая небогоугодне. Понеже два ты (третии Метилинскы губитель) злии наставници, пособници латыном. Фатриарх есть по пророку: «Озоба дивии вепрь, из луга тай пришед». Тогда же Навоходоносор царь Иерусалиму благочестие поядая, ныне же сии трие и друзехъ поимше, наше благочестие поядают. От луга рекше скровне. Мы убо, любимици того фатриарха (и) царя обычно извергохом, Бога паче боятися, могущего душу с теломь в дебрь огнену вовреши — страшно бо впасти в руке Бога жива,— сии бо точною могут тело погубити. Нам же убо, любимици, латыня претять разорениемь и мукою, мы же, пособием Пресвятыя владычца нашея матери Христа Бога нашего, претим тем победою честнаго креста. Готови есмы к супротивлению темь, аще и мучения нанесут на ны. Тем же и молимь васъ, о христороубци, пособници крепчайши намъ будите, и тамо зыблющихся учениемь того рушителя, а не святителя, руку помощи подавайте. «Изведы бо от недостойнаго в достойно, яко уста моя еси»,— писание глаголет. Учениемь божественых словес напоите упившихся горестию того рушителя, и от супостата диавола, яко не свободитися им ложнымь от сънмища того. И намъ списаша оболгующе святых, глаголюще, яко отци въсточни и западнии соглашают. Западныхъ приводятъ Илария, Дамаса, Еронима, Амбросиа, Августина, Лея, Григория Двоеслова[21], въсточных — Кирила, Епифания, Василия Великаго,— яко соглашают. И латыну православных глаголют бо, проутвержающе свою пропасть. Мы же поругахомся лукавому и скверному техъ учению[22], паче же безумию[23], понеже святии прежде отпадения латын бяху еще с нами мудръствующи. Мняще себе премудрыхъ, нас же вменяюще грубыхъ и неизвыкших писаниа. Но всеблагый Бог не утаи от нас премудрость техъ безумну. Сведетелство вамъ при сем, братие, яко да познаете неистови суть в святую Троицу.

И некогда же, приемше Царьград, и 60 лет того съдержаше, и поучившеся тщетным, на Святую гору пришедше ты рушители веры христианския, по иеуангельскому речению — «от таковых бежати»,— егда ли нас постигнуть, душа наша положити, а непорочныя веры не отрешися, мнози бегству яшася, елици их постигоша — муце предаша. Монастырь глаголемый Зуграф, иноци в немъ живуще в един пирг[24] затворишася. Они же, не истови христиане, но мучители — оле слепоты техъ помрачения! Мняще ся христиане, а мучители будуще, исчадиа еллинска внуци мучители! Где убо Христово смирение в нихъ: «аще кто за ланиту ударить — обрати ему и другую?» Коего апостола Христос или прочих по нужи к себе приведет? Исперва человека самовластиемь почеть, своею волею,— аще хочеть к Богу възводится, ти же нужею привлекает. О семь, братиа, познайте, яко чюжи суть Христовы благодати Святаго Духа: егда бо кто Бога устранился — бесовскы в нем гневъ питается. Гневом упившася, древес много снискавше и пирг[25] окруживше, огнем зажгоша. И тако онии иноци, тугою скончавшеся, веру

съблюдше[26] — ныне же мощи тех во священие имамы. Монастыря же Ватопеда[27] игумен, убоявся, да некако от инок, ложных техъ христианъ мук не стерпевше, сведутся в тех прелестъ, рек ко инокомъ: «Идемъ во ины страны, идеже схранимъ благочестие наше. Нужа бо постизаетъ Гору сию грех ради моихъ». И елици иноци истинни бывше, въследоваша неставнику. Елици же неистови — осташа в монастыри. Добрый он наставник, много к тем глагола, не возмог их извлечь из монастыря, и не имы, что сътворити, проклятию техъ предасть. И так отшед от обители ослепленных техъ. Латыном же вшедшимъ, и неистовии иноци техъ учению приложившеся, и службу неистовую свершивше. Латыном же отшедшимъ, они же зол конецъ скончаша, и ныне в гробници черни яко углие и нерушими суть: таковое знамение клятва православных и истинных священник. По семь вемя, аще бы латына[28] православны — не бы Бог таково знамение показал. Кто от святых смея дерзнути в славу седмъ събор, рекших: кто приложит, или отложить — проклят да будетъ. Они же ни во что ж клятву вмениша, и печать двою тысящъ священник, кроме богоносных отецъ развергше печать. Песнь певаемъ безкровней[29] жертве: «Верую в единого Бога» и прочее. И приложивше: «И от Сына Дух исходитъ» — и кто от них бысть знаменосецъ якож богоноснии отци седмъ събор богосъставныхъ? Второй первому[30] въследова, тако събор събору последующе, да вси седмъ не смеюще первым отцемъ клятвы попрасть. Яко ж клятву презревше — пагубу себе изволивше. От таковых отецъ знаменосных яко первы предстатель римскы чюдный Силивестр, его же ради молитв Христос сниде облаком. Толико рода еврейска покрести самъ аще и не приидоша до нихъ писания посланници. Силивестр[31] от Рима, Александр — Константина града, Александр Александрскы имы с собою победнаго[32] Афонасия, Еустафие[33] Антиохиский, Макарие Иерусалимскы, великий Николае, чюдотворивый Спиридон — вси 300 и 18 знаменоснии мученици. На втором — Тимофей Александрскый, Мелетие Антиохийскый, Кирил Ерусалимскы, Нектарий Царяграда — вкупе вси две тысящи. Аще поищет ваше благочестие — всех обрящете знаменосных. Аще быхомъ еще вашему благочестию списали, вемя яко Бог даровал есть вам вящше писание. Но сего ради да увесте, яко и мы последуемъ отцемъ: яко да уверятся неци, аще обрящются унывающе — крепость да примутъ.

Вы же, любимици, иже веру непорочну съблюдаете,— ради того яко многа мзда вамъ на небеси,— ходяще проповедайте высокымъ проповеданиемъ в Троици единбожество — Отца в Сыне, и Сына в Отци, и Духа Святаго. Отецъ бо безначален — того бо слово плоть бысть, да нас к Отцю приведет. Плоть приат бысть Христос, распятъ и въкресе. Дух от Отца исходящъ и на Сыне почивающъ, а не от Сына исходящъ яко ж блядут латына, и две начале исповедають. Слово бо Отчее Христос, и Дух Отець, и Дух слово исходя. Слово бо от Отца, неисповеден бысть Христос, в начале от небытия в бытие вся приведе. Буди же слава Отцю безначалну, и Сыну безначалну, и Святому Духу ныне и присно, и в веки веком. Аминь.

Примечания

- [15] *В рукописи исправлено из: болеромъ.*
[16] *Исправлено по Соф. 1454, в рукописи ошибочно: въ писа и ти.*
[17] *В рукописи Т исправлено из Р.*
[18] *В рукописи последняя буква исправлена из Ъ.*
[19] *Исправлено, в рукописи: колики.*
[20] *Далее в рукописи выскоблено: ву.*
[21] *В рукописи: Двослова.*
[22] *Исправлено, в рукописи: мучению.*
[23] *Написано по вытертому: мучению.*
[24] *Исправлено, в рукописи: пигр.*
[25] *То же.*
[26] *В рукописи исправлено из съблудше.*
[27] *Исправлено по Соф. 1454, в рукописи ошибочно: того.*
[28] *Исправлено, в рукописи: латыны.*
[29] *Исправлено: бескровней.*
[30] *В рукописи П исправлено из В.*
[31] *Написано писцом по выскобленному, очевидно, первоначально читалось: Витение 1454.*
[32] *В рукописи исправлено из победнага.*
[33] *В рукописи исправлено из Еустафия.*

Послание Григория III Маммы, Патриарха Константинопольского, князю Александру (Олельку) Владимировичу

26 июня 1447 г.

Григорей, Божиею милостью архиепископ Костянтина града и вселенский патриарх, в богосозданнем граде Киеве живущим православным христианом, князю Александру Володимировичю, и его княгини кери Настасии, и его детем, о Светом Дусе возлюбленным чадом нашего смирения, иже во всей Русской земле православным христианом, возлюбленным сыном нашего смирения. Благодать и милость и мир и благословение душевным делом воздания и телесныя помощи высок дар, о еже есть от Бога на потребу, по Божьему закону бывши о всякой благодати спасительной молится наше смирение Вседержителю Богу.

Верный слуга Стецко князя Александра Володимировича приездил к нам, и усты своими говорил нам, и лист принесл до нас и упрашивал нас о одиночестве нашем с латиною, на котором деле состалась глаголемая, во

всей Руси многая разделения и несоглашения. И елико есмо ему поведали своими усты, подобно ему и вам поведати о пишимой нынешней благодати Божьи истиной правой, иже и того ради ходихом во Фряжскую землю, и много есмо о том обыскания чинили, абыхом знали которую веру имеет римская церковь, и како соглашает и последует о всех святынях, и справославствует с Костянтиноградскою церковью, и во глаголемую веру во единого Бога исполнено ли есть. И добре соглаголют нам и свершену чают нашу службу божественую и крещение святое истинное, помазание святого муря от нас помазаемо истинное знамение и оболчение богоначално во Исуса Христа есть и всяко нашо добрейше исповедали. И испрашахом латину, как писано «Верую во единого Бога» у них, и исповедали к нам, еже есмо истолковали, и обыскали, и ни приложили есмо ни уложили всяких дел священных, яже от святых отец в преданных и явленных писанием, всех которых мы проклинаям, и они проклинаят, а которых мы держим, и они держат. И испытали есмо и обыскали добре, и совокупихомся с ними и утвердихом одиночество, и мир святое церкви, и поминается у нас папино имя на святой службе, а они поминают нас, яко ж изначяла и из обычая церкви Божиих неподвижно. А еже глаголахом иначе, и не учинихом по благодати Божьи.

А коли придет к вам преосвященный митрополит киевский и всея Руси и всечестный кардинал кир Исидор о Святем Дусе возлюбленный брат и сослужебник нашего смирения, научит и накажет вас о всем словом и делом, верующих всех во благодать Христову нерушимо блюдомую и соблюдаемую Божию благодатью в веки веком. А инии ж гаголаша вам лживо и неподобно, иже суть разорители церкви Божии, тии суть и отлучены от нас, а и вы их не приимайте, что убо тии глаголют вам, мзды для верны являючись, абы есте того деля читили и даровали их. Аще бы котории митрополити и владыки, или котории иноци, не приимайте их во православье.

А иже которий епископ оставя свою епископию и дерзнет на чюжуи епископии без повеления своего митрополита, преступник есть и извержен есть сану своего, и соблюдайтесь и вы от таковых людей. И яко имеете Бога хранителя и его благодать и помочь и его благословение и милость и молитва и благословение нашего смирения да есть с вашим православием.

Писано у Цариграде, месяца июня 26 день.

Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками (XV — начало XVI в.)

В работах историков и теологов прокатолического направления постоянно присутствует то молчаливо подразумеваемый, то открыто формулируемый тезис о традиционном тяготении украинского и

белорусского общества к духовным традициям католического мира. Именно такая ориентация, с их точки зрения, определила и интерес в этом обществе к идее унии Церквей в варианте, предложенном католической стороной на Флорентийском Соборе. Представляется поэтому важным попытаться выяснить на сохранившемся рукописном материале, какова действительно была среда духовных контактов между украинским и белорусским обществом и католическим миром в конце XIV–XV в., какие из созданных в этом мире произведений привлекали к себе внимание украинского и белорусского общества.

Переводы с латинского, польского и чешского языков, выполненные на восточнославянских землях Великого княжества Литовского и Польского королевства в XV — начале XVI в. (верхней границей служит середина 10-х гг. XVI в., когда Ф. Скорина приступил к переводу библейских книг), составляют заметный компонент кириллической книжной культуры этого региона. Корпус этих переводов явно уступает по объему другим компонентам местной книжной культуры, таким как: 1) корпус оригинальных и переводных сочинений, восходящих к книгописной традиции Киевской Руси, возрожденный в письменности XV в.[1]; 2) корпус переводов с греческого, выполненных болгарскими и сербскими книжниками на протяжении конца XIII — 1-й трети XV в., и оригинальных памятников этих литератур, попавших на Русь в результате «второго южнославянского влияния»[2]; 3) оригинальные сочинения (летописи, жития святых, поучения, послания), созданные в различных центрах Северо-Восточной Руси (прежде всего, в Москве), Новгороде и Пскове, ставшие достоянием западнорусской книжности к 1-й четверти XVI в.[3] Он вполне сопоставим, однако, с чрезвычайно небогатой собственной региональной литературной традицией этого времени[4] и с кругом переводов с древнееврейского и арабского языков, которые принято связывать с «ересью жидовствующих»[5]. При этом значение переводов с латинского и западнославянских языков выходит за рамки региональной (хотя и в широких границах) традиции, поскольку по крайней мере часть их (примеры см. ниже) получила известность (и при этом довольно рано) и в книжности Московской Руси.

Исследование и даже выявление этой группы переводных памятников сопряжено с целым рядом трудностей. Основная заключается в недостаточной изученности украинской и белорусской рукописной традиции XV–XVI вв., которая в свою очередь объясняется чрезвычайно малым числом опорных памятников, содержащих указание на время и место создания: до середины XV в. такие рукописи исчисляются единицами[6]. В условиях широчайшего распространения в восточнославянской письменности XV–XVI вв. среднеболгарской орфографии диалектные особенности, известные по памятникам предшествующих эпох, резко нивелируются, что создает для исследователей дополнительные трудности. Правда, рассматриваемые переводы отличаются, как правило, специфической лексикой (полонизмами и богемизмами, идущими от оригинала или от переводчика), но локализовать конкретные списки удастся лишь в

исключительных случаях. Насколько известно, ни один из этих переводов не содержит прямого указания на время и место его исполнения. Хронологическую привязку приходится осуществлять по косвенным признакам, нередко в пределах четверти столетия, и даже шире.

Предлагаемый здесь перечень не претендует на исчерпывающую полноту — будущие находки в древлехранилищах безусловно его пополнят. Однако маловероятно, чтобы они принципиально изменили характеристику корпуса.

1. Вероятно, самый ранний известный в настоящее время перевод с латинского из этого круга — «Послание Феофила Дедеркина великому князю Василию Васильевичу» (Темному), известное также под заглавием «Пророчество князя Миколая, иже пророчествовал о вере своей латинской⁷. Текст представляет собой переложение итальянского рассказа о землетрясении в Италии 4 декабря 1456 г., облеченный в форму пророчества о небесной каре «латинянам». Перевод, очевидно, был выполнен по горячим следам события, так как старший список (в сборнике известного кирилло-белозерского книгописца Евфросина.— РНБ. Кирилло-Белозерское собрание. 9/1086) датируется 1450–1460 гг.⁸ Список 1483 г. из собрания киевского Михайло-Златоверхого монастыря, ныне утраченный, был переписан служителем Радзивиллов. В языке устойчивые полонизмы: «место» — в значении город, «мурованный» — имеющий каменные стены, и т. п.

2. «Страсти Христовы» («О умучении пана нашего Исус Криста») — апокриф на основе «Никодимова Евангелия»[9], переведенный с латинского или с польского языков[10]. Известен в целом ряде списков не позднее рубежа XV–XVI вв.: РНБ. О.I.391 (2-я пол. XV в.)[11], ГИМ. Син. № 367 (около 1479 г.)[12] и 558 (последняя четверть или конец XV в.)[13], Национальная библиотека в Варшаве. BOZ 92 (конец XV — начало XVI в.)[14]. Перевод, вероятно, сделан не позднее 1460-х гг. Список ГИМ. Син. № 367, датируемый ок. 1479 г., великорусский по происхождению, но довольно последовательно сохраняет особенности лексики перевода. В списке РНБ дата написания выскоблена, за исключением номера индикта (1), числа и месяца (19 ноября). Этот остаток даты вкупе с показаниями водяных знаков[15] делает наиболее вероятной датировку рукописи 1482 (6991) г., менее вероятен 1467 (6976) г.

3. Апокрифическое сказание о поклонении волхвов («Слово о житии и хождении трех королев персидских»)[16]. Известно по тем же спискам, что и предыдущий текст (кроме варшавского). Перевод обоих текстов, по мнению Е. Ф. Карского, сделан католиком, при этом «Слова», вероятно, с латыни.

4. «Видение Тундала» — известный памятник средневековой европейской визионерской литературы, повествующий об ирландском рыцаре, узревшем рай и ад, и записанный около 1147–1148 гг. в

Регенсбурге[17]. Текст представлен двумя независимыми переводами. Первый, сделанный с латинского или с польского языка, дошел в уже упоминавшейся варшавской рукописи рубежа XV–XVI вв. Второй — с чешского — в исчезнувшей ныне рукописи из библиотеки графов Красинских в Варшаве[18]. Отрывки текста изданы А. Брюкнером и Е. Карским. Этот второй перевод включен в перечень с известной долей условности, поскольку рукопись по водяным знакам датировалась не ранее середины XVI в.[19]; не исключено, однако, что она отражает протограф конца XV в.[20]

5. Апокрифическое «Сказание о Сивилле пророчице» в той же рукописи Красинских; текст его целиком издан Е. Ф. Карским[21], отметившим в исследовании многочисленные полонизмы языка. Отнесение «Сказания...» к рассматриваемому корпусу переводов тоже довольно условно, поскольку текст упоминает правление Людовика XII (1498–1515), если не более поздние времена (Крестьянская война в Германии?)[22].

6. Астролого-медицинские советы, приписываемые Авиценне («Мистр Авиценна рече»), известны в списке великорусского (московского?) происхождения в составе лицевого календаря 2-й четверти XVI в. (РГБ. Собрание ОИДР. № 229)[23]. Язык с многочисленными полонизмами. Это прозаический перевод известного стихотворного текста, помещаемого в Часословах («*Ortulus anitnae*» или «*Raj duszny*»; первое издание на польском языке — Краков, 1513)[24]. Не исключено, что список ОИДР восходит к рукописи последней четверти XV в., по наблюдению Ю. А. Неволлина, сообщенному им автору в устной беседе, миниатюры кодекса копируют франко-бургундские иллюстрации позднего XV в.

7. «Разговор магистра Поликарпа со смертью» («Сказание о смерти некоего мистра великого, сиречь философа») — перевод польского стихотворного диалога XV в. Сохранился в списке 2-й четверти XVI в. (РГБ. Волоколамское собрание. № 573) и более поздних. Редактирование текста принято связывать с Иосифо-Волоколамским монастырем[25], но не исключено, что в основу положен текст перевода белорусского происхождения. Это не единственный пример связей монастыря с украинско-белорусской книжной культурой в XVI в.— отсюда происходят старшие великорусские списки (и особая редакция со славянизированной лексикой) акафистов Франциска Скорины[26].

8. «Луцидарий» особой редакции (в переводе с чешского?) в белорусском по происхождению сборнике конца XVI в. (БАН. собрание Доброхотова. 18)[27]. Учитывая дату рукописи, включение памятника в наш перечень весьма условно, не исключено, однако, что сборник целиком восходит к протографу 1481 г. (эта дата вычисляется по записи писца в конце

сокращенной новгородской летописи, входящей в рукопись)[28].

Даже на этом небогатом фоне апокрифических и полуапокрифических текстов — пророчеств, видений, прогностиков — весьма скромно выглядят переводы библейских книг, богослужебных текстов, памятников житийной и учительной литературы, перечисленные ниже.

9. «Песнь песней», переведенная с гуситской Библии и сопровождаемая пояснениями и рассуждениями о любви, в составе сборника конца XV в. ГИМ. Син. № 558 (см. 2 и 3)[29].

10. Библейская книга Товит («Товиф») в уже упоминавшемся сборнике из библиотеки Красинских (см. 4 и 5) «на замечательно чистом западнорусском наречии старого времени»[30], о которой, кажется, более ничего не известно[31].

11–12. Молитвы «Патер ностер» и «Аве Мария» на латинском языке кириллицей и в переводе по стихам в рукописи конца XV в. ГИМ. Син. № 558 связаны, вероятно, с предшествующей им кириллической транслитерацией славянской глаголической мессы (см. ниже, 16)[32].

13. Католический Символ веры («Credo») со следами влияния Православного (Никео-Цареградского) Символа — в той же рукописи[33].

14. Житие Алексия, человека Божия, — перевод с чешского, в редакции, близкой к «Золотой легенде» Якопо де Ворагино[34], дошло в списках последней четверти XV в. (РНБ. О. I. 391 и ГИМ. Син. № 558 — см. 2 и 3), несколько отличных друг от друга[35].

15. Условно (см. 4 и 5) сюда можно отнести к этому кругу памятников «Речь о трех ставех» (о трех состояниях человека — в браке, вдовстве и девстве) — перевод с польского (?) в утраченной рукописи Красинских[36].

16. Месса Богоматери в сборнике ГИМ. Син. № 558 формально не относится к этим памятникам (так как содержит не перевод, а кириллическую транслитерацию церковнославянского глаголического текста), но на деле теснейшим образом связана с ним. Текст мессы хорошо изучен и опубликован[37], связь его с краковским монастырем бенедиктинцев-глаголашей «на Клепарже» и обстоятельства возникновения кириллической редакции текста после работы Ф. В. Мареша не вызывают сомнений. Особенность этого текста, дошедшего (как и сопровождающие его молитвы и «Credo») в единственном (хотя и довольно раннем) списке, состоит в том, что он являет собой переписанную кириллицей публичную часть мессы («то<л>ко тые слова писаны, што каплан гласом говорит на мши, што в таиници говорит — того нет») и имеет целью объяснить

содержание мессы для католика из Великого княжества Литовского, не владевшего латынью (как устно, так и письменно). Это особо подчеркивают молитвы, приведенные в кириллической транслитерации на латыни и в переводе. Уникальность списка подчеркивает скорее всего то, что этот опыт не предназначался для сколь-либо широких кругов, а был выполнен для какого-то знатного неопита (Ф. В. Мареш полагал, что оригинал Синодального списка мог быть сделан для четвертой жены короля Владислава II Ягайло — княжны Софьи Гольшанской[38] (брак заключен в 1422 г.), хотя дошедший кодекс представляет вполне рядовую рукопись (некаллиграфическую по письму и без иллюминации), без каких-либо указаний на заказчика[39].

Если сопоставить корпус переводов, выполненных в XV — начале XVI в. на Украине и в Белоруссии с латинского и западнославянских языков, с переводами конца XV в., сделанными в Новгороде в окружении архиепископа Геннадия, то сразу бросается в глаза различие в наборе памятников. Отбор текстов для перевода новгородского кружка продуман и целенаправлен, определен насущными задачами, стоявшими перед Русской Церковью на рубеже XV–XVI вв.: создание полного корпуса библейских книг, борьба с новгородско-московской ересью, составление пасхалии на восьмое тысячелетие от сотворения мира[40]. Украинско-белорусские переводы ориентированы в первую очередь на неофициальную литературу католического мира (даже с учетом вполне вероятной возможности, что круг этих памятников сохранился не полностью): среди них почти нет библейских текстов («Песнь Песней» восходит к гуситской версии, происхождение оригинала книги «Товит» не выяснено, но она явно не принадлежит к числу главных библейских книг), отсутствуют сочинения западных отцов Церкви, жития католических святых. Богослужебные тексты ограничиваются комплексом Син. № 558, весьма показательно, что из Часослова («*Ortulus animae*») переведен лишь маргинальный сопутствующий текст (советы Авиценны). Основной корпус этих переводов относится к низовой литературе — своеобразной назидательной «беллетристике» (исключение — «Разговор магистра Поликарпа со смертью», который представляет собой образец «ученой» литературы), зачастую с ощутимым апокрифическим элементом (в том числе видения, пророчества, прогностики).

Некоторым (хотя далеко не полным) аналогом этому кругу переводов являются, как уже говорилось выше, переводы с восточных языков (арабского и еврейского), осуществленные в то же время также на территории Великого княжества Литовского. Среди них преобладают сочинения, пополнившие позднее индексы запрещенных книг (Аристотелевы врата, Логика, Рафли, Шестокрыл, и др.)[41], но имеются и библейские канонические книги (Виленский библейский сборник начала XVI в.). В целом, однако, здесь отбор текстов отличается большей целенаправленностью («внешняя мудрость») и явно связан с деятельностью определенного кружка, чего нельзя сказать о переводах с латинского и западнославянских языков. Нельзя не отметить и известного сходства с

частью переводов, выполненных в XVII в. в Московской Руси в основном вне стен Посольского приказа (второй перевод «Великого Зерцала», «Звезда Пресветлая», «Хождение Христофора Радзивилла-Сиротки», «Страсти Христовы», «Сказание об Иуде», приписываемое Иерониму, «Легенда о папе Григории» и др.); эти группы переводов роднит ориентация на тексты средневековой литературной традиции, обращавшиеся далеко не в высших слоях европейского общества.

В вопросах происхождения и датировки этих западнорусских переводов остается еще много неясного. Очевидно, что большинство из них было сделано не по инициативе католической Церкви или по крайней мере ее иерархии. На это указывает и наличие текстов, восходящих к гуситской Библии, и практически полное отсутствие памятников, связанных с катехизацией. Неоднозначно решается и вопрос о конкретной географической привязке этих переводов, поскольку лексический фонд будущих белорусского и украинского языков на письменном уровне был в то время единым, а орфография может отражать особенности списков, а не оригинала.

Многое в данной теме нуждается в дополнительном углубленном исследовании, однако уже сейчас достаточно ясно, что рассмотренный корпус переводов свидетельствует о скромном масштабе литературных контактов православного и католического обществ в этом регионе до 1-й четверти XVI в. и о том, что осуществлялись они не на высоком социальном уровне[42]. Католическая церковная иерархия несомненно не рекомендовала бы такой круг текстов для первоначального перевода. Это явное свидетельство апатии в деле пропаганды унии (а не подчинения «схизматиков») у представителей католического духовенства Польши и Великого княжества Литовского. По той же причине переведенные памятники не свидетельствуют и об интересе образованных кругов православных к католическому вероучению, так как в лучшем случае в них содержится минимум сведений, касающихся собственно католицизма. Если руководствоваться лишь принципом происхождения переводимых текстов, мы вправе были бы говорить о католической экспансии в Новгороде конца XV в. и в Московской Руси XVII в., при этом с большим формальным основанием, чем применительно к Западной Руси XV — начала XVI в.

Примечания

[1] Обобщающие исследования по проблеме отсутствуют. Сводки сведений, хотя бы частично затрагивающих эту тему (такие как: *Владимиров П. В.* Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1890. Кн. 4. Отд. 2. С. 101–139; *Карский Е. Ф.* Белоруссы. Пг., 1921. Т. 3: Очерк словесности белорусского племени. Ч. 2: Старая западнорусская письменность; *Ластоўски В. Л.* Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі.

Коўна, 1926; *Немировский Е. Л.* Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорусского просветителя. Минск, 1990. С. 112–113, 117–118), страдают вполне объяснимой неполнотой, а книга Ластовского к тому же отличается крайней тенденциозностью. Последний упрек в значительной мере можно адресовать и недавно вышедшей и во многих отношениях весьма информативной монографии Я. П. Запаско (Пам’ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. Львів, 1995) и несколько более ранней книге Н. В. Николаева (*Николаев М. В.* «Палата кнігапісная»: Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII стагоддзях. Мінск, 1993), а также большой установочной статье Н. А. Морозовой и С. Ю. Темчина «Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского (*Krakowsko-wileckie studia slawistyczne*. Kraków, 1997. Т. 2. С. 7–40). Вопрос достаточно хорошо освещен лишь на материале летописей (*Папуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 153–156) и Киево-Печерского патерика (*Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 67–78), но можно привести и другие примеры важной роли украинско-белорусской рукописной традиции в сохранении киевского книжного наследия. Так, только списками западнорусского происхождения представлен хронографический свод, т. н. Иудейский хронограф, составленный не позднее XIII в. (Архивский 2-й половины XV в. в одном сборнике с «Летописцем Переславля Суздальского» — РГАДА. Ф. 181. № 279/658; недавно открытый Варшавский рубежа XV и XVI вв. — Варшава. Народная б-ка. BOZ 83; Вильнюсский 2-й четв. XVI в. — ЦНБ АН Литвы. Ф. 19. № 109), включающий древнерусский перевод «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия. Галицко-волынским списком не позднее 1288 г. представлено Послание Георгия, инок Зарубского, к духовному сыну (РНБ. Погодин. 71 а. Л. 293 об. — 295). Только в украинско-белорусских списках XVI в. сохранилось «Слово» на принесение в Киев из Константинополя при Владимире Мономахе перста от десницы Иоанна Предтечи (о памятнике см.: *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о дарах Мономаха // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 185–189; о списках: Письменные памятники истории Древней Руси: (Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания): Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Щапова. СПб., 2003. С. 220–221). Перечень этот можно продолжить.

[2] Состав и особенности формирования и бытования этого корпуса текстов в книжности Западной Руси в отличие от Московской (см.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 4–23) не были предметом специального изучения, но, по всей видимости, в условиях существования до середины XV в. единой Киевской митрополии заметных различий здесь не было. Корпусу оригинальных южнославянских текстов в книжности Западной Руси специально посвящена 2-я глава книги А. Наумова (*Naumow A.* Wiara i historia. Kraków, 1996. S. 45–62). Данный круг

памятников рассматривается здесь как специфический элемент западнорусской книжной культуры, отличающий ее от великорусской; ситуация в последней автором не анализируется, тогда как круг болгарских и сербских сочинений XIII–XV вв. представлен в ней более репрезентативно (ср.: *Турилов А. А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV — 1-й половины XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // *Славянский альманах*, 2000. М., 2001. С. 247–285).

[3] См.: *Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие... С. 155–156, 170–172; *Рогов А. И.* Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // *Славяне в эпоху феодализма*. М., 1978. С. 327–328.

[4] Кроме старших белорусско-литовских летописей (см.: *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. Гл. 20, 23, 26; *Приселков М. А.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 295–301; *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Мінск, 1969) и Кассиановских редакций Киево-Печерского патерика (1460 и 1462 гг.) здесь можно указать окружные послания Витовта и западнорусских епископов и послание Григория Цамблака великому князю Тверскому Ивану Михайловичу, связанные с избранием Цамблака на Киевский митрополичий стол (см.: *Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. Кн. 3. С. 525–526. Примеч. 40), Слово к отцам Констанцского Собора Григория Цамблака, украинскую редакцию перевода Жития Андрея Юродивого (*Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 49–57, 634–646), составленную, очевидно, в 3-й четверти XV в. в окружении митрополита Григория Болгарина, западнорусскую редакцию Кормчей книги (см.: *Мошкова Л. В.* Западнорусская Кормчая особого состава // *Хризограф*. М., 2005. Вып. 2. С. 231–237), послание 1476 г. митрополита Мисаила папе Сиксту IV (*Макарий (Булгаков), митр.* История РЦ. 1996. Кн. 5. С. 40–50, 426–427; см. также исследование Б. Н. Флори «Попытки заключения церковной унии в Великом княжестве Литовском (конец XV в.) и Брестская уния (конец XVI в.)» в настоящем издании), послание Киевского митрополита Ионы (Глезны) 1493 г. и напрямую связанное с ним «Правило и наказание о душегубстве» (см.: *Турилов А. А.* «Правило и наказание о душегубстве» и Послание митрополита Ионы Глезны вяземскому попу Давиду // *От Древней Руси к России Нового времени: Сборник статей к 70-летию А. Л. Хорошкевич*. М., 2003. С. 101–107), два цикла архиерейских поучений (вероятно, митрополита Иосифа II Солтана) духовенству, сопровождающих западнорусскую редакцию Кормчей (см.: *Мошкова Л. В.* Западнорусская Кормчая... // *Хризограф*. Вып. 2. С. 237–238), наконец, датированное 1511 г. послание Василия Никольского об исхождении Св. Духа (см.: *Покровский Ф. И.* Послание Василия, пресвитера Никольского, из Дольней Руси, об исхождении Св. Духа // *ИОРЯС*. СПб., 1908. Т. 13. Кн. 3. С. 91–126; *Радоджич Ђ.* Сп. Руски и српски текст Василија Никольског из Доње Русије // *Историски записи*. Београд, 1953. Т. 9. С. 204–210; *Русина Е. В.*

Знакомый незнакомец: Василий Никольский *en familie* // Славяноведение. 2000. № 2. С. 69–74) и написанное, вероятно, во 2-м десятилетии XVI в. (возможно, на Афоне) краткое Житие новомученика прп. Антония Супрасльского (см.: Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 680). Кроме того, на территории Великого княжества Литовского неудачным претендентом на Киевский митрополичий стол Саввой-Спиридоном были написаны «Исповедание веры» и «Слово на Сошествие Св. Духа» (см.: Турилов А. А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7: (Межконфессиональные отношения в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе в Средние века и раннее Новое время. С. 121–137; ср.: Ульяновский В. И. Митрополит Київський Спиридон. Київ, 2004. С. 113–284).

[5] См.: Соболевский А. И. Переводная литература... С. 396–428; Перетц В. Н. К вопросу о еврейско-русском литературном общении // Slavia. 1926. Год. 5. С. 267–276. В последнее время появился и ряд работ, по крайней мере частично связанных с темой данного исследования. См., например: *Selicki F.* Polsko-białoruski kontakty kulturalne do końca XV wieku // Slavia Orientalis. 1996. N 4. S. 463–467; Райнхарт Й. Межславянские переводы в период позднего Средневековья и раннего Нового времени (до конца XVI в.) // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. С. 111–115, 119–123.

[6] До 60-х гг. XV в. известны лишь три рукописи украинского происхождения с указанием даты и места написания: Евангелие-апракос 1422 г. (Тула. Краеведческий музей. № 798), написанное в Онуфриевском монастыре на Сергиевой горе; Евангелия от Луки и от Иоанна с толкованиями Феофилакта Болгарского, написанные в 1434 г. в Киево-Печерском монастыре (РНБ. Ф. I.73); Пролог на март—август, написанный там же не позднее 1454 г. (РНБ. Погодин. 615; датируется на основании упоминания в записи писца князя Александра (Олелька) Владимировича). «Королёвское» (Нелабское) Евангелие 1401 г. (Ужгород. Закарпатский художественный музей. Арх. 1) можно отнести к украинским рукописям лишь условно, поскольку кодекс написан хотя и в Закарпатье, но несомненно южнославянским (болгарским) писцом — Станиславом Грамматиком. Записи на Евангелиях киевского Никольского монастыря 1411 и 1428 гг., упоминаемые иногда в литературе как писцовые, подложны (см.: Визирь Н. П. Собрание книг XV столетия в Отделе рукописей ЦНБ АН УССР // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 67–69). Подробнее об украинском книгописании XV в. см. в упомянутой книге Я. П. Запаско. Еще меньше сведений сохранилось о белорусском книгописании в XV в. Здесь кодексы с выходными данными до последней трети столетия просто отсутствуют, за исключением Друцкого Евангелия 1400–1401 гг. (Новосибирск. ГПНТБ СОАН. Тих. Р–1; описание см.: Тихомиров М. Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 9–11, № 1. Предложенная здесь датировка кодекса — 1-я половина XIV в.—

неприемлема). Упоминание в литературе западнорусского Пролога 1406 г. (Розов Н. Н. Книга в России в XV в. Л., 1975. С. 28, 127, 135; Нікалаеў. «Палата кнігапісная»... С. 93) основано на опечатке в каталоге Ф. Н. Добрянского (Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильно, 1882. С. 198–199, № 100): 1406 вместо 1496. Однако год от сотворения мира (7004) указан здесь правильно, а водяные знаки рукописи (несколько разновидностей «голова быка со змеей под крестом») типичны именно для рубежа XV–XVI вв. и не оставляют сомнений в истинности именно этой даты. К числу западнорусских рукописей (без уточнения происхождения) 1-й половины XV в. относится также пергаменный кодекс «Книга списана бысть на ересь латинскую» (РНБ. О. п. I.7).

Библиографию книгописания 2-й половины XV — 1-й четверти XVI в. см. в примеч. 1. Ряд ценных сведений, кроме того, собран в статьях Я. Н. Щапова «О судьбе библиотеки полоцкого Софийского собора» (Вопросы истории. 1974. С. 200–204), «Библиотека полоцкого Софийского собора и библиотека Академии Замойских» (Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976) и А. Наумова (*Naumow A. Najstarsze rękopisy cyryliczne w dzisiejszych bibliotekach polskich // Polskie Kontakty z pismienictwem cerkiewnoslowianskim do koca wieku XV. Gdansk, 1982. S. 183–189*).

[7] СККДР. Вып 2. Ч. 1. С. 185–186.

[8] Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Евфросина // ТОДРЛ. Т. 35. С. 106. Текст здесь переписан не Евфросином, а другим писцом.

[9] Карский Е. Ф. Западнорусский сборник XV в. Публичной библиотеки в С.-Петербурге. О.И. 391 // Он же. Труды по белорусскому и другим славянским языкам. М., 1962. С. 277–279.

[10] Там же. С. 279; Савельева Р. А. Пассийные повести в восточнославянских литературах // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 204–208. Текст сказания издан: «Страсти Христовы» в западнорусском списке XV в. СПб., 1901 (ПДП. Вып. 140).

[11] Подробное описание рукописи см.: Карский Е. Ф. Западнорусский сборник // Труды... С. 263–267.

[12] Описание списка см.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей... Т. 3. Отд. 2. Ч. 2. С. 628–641, № 203; Карский Е. Ф. Западнорусский сборник // Труды... С. 267.

[13] Описание списка см.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей... Т. 4. Отд. 2. Ч. 3. С. 761–771, № 331 (с ошибочной датировкой XVI и XVII вв.).

[14] Описание см.: Щапов Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги... Вып. 1. С. 40–43.

[15] Рукопись написана на бумаге с довольно редким знаком — «голова быка под цветком (звездой), увенчанным крестом» (Карский Е. Ф. Западнорусский сборник // Труды... С. 264), употребление которого относится в основном ко

- 2-й половине 70-х гг. XV в. (см.: *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Т. 3, № 1367, 3476, 3477; *Шварц Е. М.* Новгородские рукописи XV в. М.; Л., 1989. № 260, 261).
- [16] См.: *Карский Е. Ф.* Западнорусский сборник // Труды... С. 266, 267, 272–277, 285–288.
- [17] О памятнике и его славянских переводах см.: *Visio Tungdali* / Ed. O. Schade. Hallis Saxorum, 1869; *Daniciu P. Tondal* // *Starine*. Zagreb, 1872. Кн. 4. S. 110–118; репринт: Ситниј и списи Ђуре Даничића. Београд, 1975. [Кн.] 3, 23; *Brückner A.* Die Visio Tungdali in bismischer und russischer Uebersetzung // *Archiv für Slavische Philologie*. 1890. Vol. 23. Hft. 2; *Buchwald W., Hohhweg A., Princ O.* Tuskulum-Lexicon griechischer und Lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. München, 1963 (*Visio Tungdali*); *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские литературы. М., 1973. С. 206.
- [18] Подробное описание кодекса см.: *Карский Е. Ф.* О языке так называемых литовских летописей // *Он же.* Труды... С. 211–221. Существует копия части сборника (СПб. БАН. 34. 2. 6), сделанная в научных целях в начале XX в., однако она не включает переводные сочинения (см.: Описание Рукописного отделения БАН СССР. М.; Л., 1951. Т. 4. Вып. 1 (Повести, романы, сказания, сказки, рассказы / Сост. А. П. Конусов, В. Ф. Покровская). С. 515–516).
- [19] См.: *Карский Е. Ф.* О языке так называемых литовских летописей // Труды... С. 212.
- [20] Там же. С. 220.
- [21] *Карский Е. Ф.* Западнорусское сказание о Сивилле пророчице по рукописи XVI в. // *Он же.* Труды... С. 316–339.
- [22] Там же. С. 329–330.
- [23] *Строев П. М.* Библиотека имп. Общества истории и древностей российских. М., 1845. С. 111.
- [24] *Bernacki L.* Pierwsza księżka polska. Ossolineum, 1929; Франциск Скарына і яго час // Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1988. С. 377.
- [25] *Дмитриева Р. П.* Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью» // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 303–317.
- [26] *Турилов А. А.* Новые списки гимнографических сочинений Франциска Скорины // Франциск Скорина — белорусский гуманист, просветитель, первопечатник. Минск, 1989. С. 92; Франциск Скарына і яго час. С. 304–305.
- [27] Описание сборника см.: *Покровская В. Ф., Копанев А. И., Кукушкина М. В.* Описание рукописного отдела Библиотеки АН СССР. М.; Л., 1965. Т. 3. Вып. 2. С. 133–137.
- [28] *Клосс Б. М., Лурье Я. С.* Русские летописи XI–XV вв.: (Материалы для описания) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 92.
- [29] *Карский Е. Ф.* Западнорусский сборник // Труды... С. 268. Примеч. 2; СККДР. Вып. 1. С. 80; *Алексеев А. А.* Св. Писание как памятник древнерусской письменности // Русская литература. 1992. № 4. С. 208;

Verkholancev J. A Fifteenth Century Ruthenian Translation of the Song of Song from Czech // *Slavia*. 2003. N 2. P. 195–226.

[30] *Карский Е. Ф.* О языке так называемых литовских летописей // *Труды...* С. 218.

[31] Образец текста приведен там же.

[32] *Карский Е. Ф.* Западнорусский сборник // *Труды...* С. 268. Примеч. 2.

[33] *Mareљ F. V.* Moskevskа Marianska Mљe // *Slovo*. Zagreb, 1976. N 25–26. S. 328–331.

[34] *Владимиров П. В.* Житие св. Алексия — человека Божия в западнорусском переводе XV в. // *ЖМНП*. 1887. Октябрь. С. 250–267;
Карский Е. Ф. Западнорусский сборник // *Труды...* С. 288–289.

[35] Там же. С. 267, 288–289.

[36] Там же. О языке. С. 219.

[37] *Mareљ F. V.* Moskevskа Marianska Mљe // *Slovo*. N 25–26. С. 295–362.

[38] *Ibid.* S. 347.

[39] Как кажется, в пользу того, что сборник в части, датируемой XV в. (л. 9–165), писался не на заказ, говорит и помета писца на нижнем поле л. 34: «А то писал я, Федоров сын, а хто прочтет, тому на здро<в>е».

[40] СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 145–146 (здесь же библиография).

[41] См. примеч. 5.

[42] *Карский Е. Ф.* Западнорусский сборник // *Труды...* С. 276, 289.

Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-й половине XVII в.

В октябре 1596 г. на Соборе в Бресте-Литовском епископы Киевской митрополии провозгласили разрыв традиционных связей между Киевской митрополией и Константинопольским патриархом и ее переход под юрисдикцию Римского престола. Акт этот означал не только смену юрисдикции, но и смену конфессии: из части православного мира, каковой она была со времен Крещения Руси, Киевская митрополия становилась теперь частью мира латинского, католического. Что побудило епископов принять такое решение?[1]

2-я половина XVI в. стала для Западнорусской Церкви временем глубокого кризиса: его характерными чертами были ослабление связей между отдельными частями церковной организации, упадок дисциплины и нравственности в среде духовенства, его неспособность к воспитательной деятельности среди паствы. Эти недостатки стали особенно очевидными, когда западнорусское православное общество столкнулось с идейными влияниями протестантизма, а затем контрреформации. В этих условиях разные слои общества охватило недовольство сложившимся положением. И

епископат, и светские патроны церковных учреждений, и организации мещан — братства выступали с инициативами, планами реформ, которые позволили бы преодолеть этот кризис. Однако представления разных общественных сил о характере реформ существенно расходились между собой. Если епископат видел выход прежде всего в укреплении своей власти и престижа в обществе, то братства и светская знать, существенная часть приходского духовенства, чем дальше, тем больше считали главным препятствием проведения реформ деятельность иерархов, которые, требуя от других несколько поступиться своими интересами, сами не собирались ни менять привычный полусветский образ жизни, ни жертвовать свои доходы на нужды просвещения подчиненного духовенства и паствы. В этой ситуации для епископов особенно опасным стало сближение их противников — братств и представителей светской знати — с верховным пастырем Западнорусской Церкви — Константинопольским патриархом; реальными стали предложения об организации суда над теми иерархами, кто были замечены в недостойном поведении и их устранении с епископских кафедр.

Принятое в этой ситуации епископами решение прервать связи с Константинопольской Патриархией и подчиниться власти Рима было свидетельством неспособности епископата подчинить себе оппозицию собственными силами и провести реформу в Церкви в соответствии со своими интересами. Епископы надеялись, что им удастся добиться решения этой задачи при поддержке Рима и королевской власти, заинтересованной в заключении унии. В такой ситуации вполне понятно, что решение по поводу унии было принято в узком кругу заинтересованных иерархов, без широкого участия духовенства и мирян, и должно было привести к обострению внутреннего конфликта в западнорусском православном обществе.

Инициатива епископов встретила поддержку королевской власти, которая стремилась упрочить политическое единство такого многоэтничного государства, как Речь Посполитая, единством религиозным и разорвать связи между Киевской митрополией и православными Церквями Москвы и Константинополя. Поэтому король Сигизмунд III, опираясь на помощь магнатов-католиков, взял епископов под свою защиту. Благодаря опеке и поддержке со стороны королевской власти епископы получили возможность провести в Бресте в октябре 1596 г. церковный Собор, провозгласивший переход Киевской митрополии под власть Римского престола.

Власти Речи Посполитой не ограничились содействием созыву Собора. После принятия решения об унии король признал униатских епископов единственной законной иерархией в православном обществе и потребовал от православного духовенства подчиниться им. Королевская власть солидаризировалась с одной из конфликтующих сторон, и религиозное столкновение между разными частями западнорусского православного общества стало приобретать характер политический: неповиновение власти епископов расценивалось как выступление против государственной власти. Не подчинявшиеся унии священники и поддерживавшие их братства в

королевских городах стали подвергаться административным преследованиям, принимавшим со временем все более широкий размах.

Однако подавить оппозицию не удалось. В условиях государственного строя Речи Посполитой власть не имела возможности проводить аналогичные меры во владениях враждебной унии православной шляхты. Кроме того, если на территории Белоруссии при поддержке властей удалось утвердить унию в основных городских центрах, находившихся под королевской юрисдикцией, то иначе сложилась ситуация на Украине, где во 2-м десятилетии XVII в. к противникам унии из рядов мещанства и православной шляхты присоединилось казачество. Тем самым в конфликт оказались вовлеченными новые широкие круги населения.

Доказательством того, что попытки распространения унии со временем стали встречать все более усиливавшееся сопротивление, явились события 1620 г. В этом году Иерусалимский патриарх Феофан поставил для православных новых епископов. Само это событие стало возможным благодаря совместным действиям враждебного унии духовенства, православной шляхты, братств и Запорожского Войска, взявшего новых епископов под свою защиту. Назначение на епископские кафедры было в Речи Посполитой делом короля, поэтому создание новой православной иерархии явилось открытым вызовом ему и свидетельством намерений православной оппозиции решительно выступать против его политики поддержки унии.

Углубление религиозного конфликта, в который втягивались все более широкие слои населения, отражало лишь одну из тенденций в религиозной жизни Речи Посполитой. С определенного момента стала все более явно обозначаться тенденция к поискам соглашения между Церквями. Переломным событием явилось здесь восстановление православной иерархии, о котором говорилось выше. Это событие, несомненно, показало и руководителям униатской Церкви и правительству, что попытки подавления православной оппозиции ведут к обратным результатам. Оно также послужило толчком для архиереев униатской Церкви к пересмотру политики, которую они проводили со времени заключения Брестской унии. К началу 20-х гг. стало очевидно, что ряд целей, выдвинутых при заключении унии, не был достигнут. Не удалось подавить оппозицию в православном обществе. Напротив, восстановление православной иерархии показало, что эта оппозиция готова продолжать борьбу и способна это делать. Не удалось добиться уравнивания в правах униатского и католического духовенства. Епископы, например, не вошли в состав сената, не только католические епископы, но и их викарии настаивали на своем первенстве перед униатскими епископами[2]. Наконец, униатская Церковь не получала действенной поддержки со стороны польского католического епископата. В ответах на запросы курии ряд епископов отзывались об унии отрицательно, оценивали ее успехи как незначительные и рекомендовали обращать православное население в католичество[3].

Не менее существенным было и то, что после победы контрреформации распространение католицизма в Речи Посполитой происходило за счет позиций не только православной, но и униатской Церкви. Представители православной знати, оставляя веру отцов, отдавали предпочтение, как правило, не унии, а католицизму латинского обряда[4].

Причины сложившейся неблагоприятной ситуации деятели униатской Церкви видели в расколе не только Западнорусской митрополии, но и «Руси» в целом, когда все силы обеих Церквей уходят на борьбу между собой, что ведет к их взаимному ослаблению[5].

Уже в начале 20-х гг. в униатской Церкви стали искать выход из сложившихся обстоятельств в соглашении с православными, в соединении двух Церквей, что позволило бы укрепить положение духовенства Киевской митрополии и в глазах православных верующих, и перед лицом католической части общества. В 1621 г. глава униатской Церкви митрополит Иосиф Рутский выдвинул предложение о созыве совместного Собора православных и униатов для обсуждения спорных вопросов[6]. Тема необходимости созыва такого Собора заняла заметное место в памятниках униатской публицистики начала 20-х гг. Лишь едва намеченная в таком произведении, как «Sowita wiņa», она получила развитие в таких сочинениях, как «Examen Obrony» и «Antelenchus»[7].

Правительство Речи Посполитой также оказалось перед перспективой углубления конфликта, который мог поставить под угрозу стабильность в многонациональном государстве с различными вероисповеданиями.

Выход из положения и глава униатской Церкви Иосиф Рутский, и король Сигизмунд III видели в заключении «новой унии» между православной и униатской Церквами. Переход от рассуждений на эту тему к практическим действиям наметился в 1623 г., когда созданная сеймом комиссия поставила перед православными вопрос о созыве Собора для обсуждения с униатами спорных вопросов в отношениях между Церквами[8]. Тогда же синод униатских епископов в Новоградке составил инструкции для переговоров с православными иерархами в Киеве. В них содержались важные предложения: «Абы был фундованый в наших краях, яко и в Московских, Патриарха... и по благословение нигде не посылал»[9]. Таким образом, униатская иерархия во главе с митрополитом Рутским видела одно из возможных решений конфликта в объединении двух Церквей в рамках особого патриархата, который не находился бы в непосредственной иерархической зависимости от Рима или Константинополя.

Эти шаги стали началом диалога иерархов обеих Церквей. Сохранилось крайне мало материалов, непосредственно отражавших позицию православных иерархов, их взгляды в основном известны из высказываний представителей униатской Церкви, но, изучая эти материалы, можно сделать определенные выводы. Исследовав сочинения, написанные в конце 20-х гг. XVII в. Полоцким архиепископом Мелетием (Смотрицким), перешедшим затем в унию, С. Т. Голубев сделал вывод, что такие влиятельные лица, как Киевский митрополит Иов (Борецкий) и его ближайший соратник Петр

(Могила), архимандрит Киево-Печерского монастыря, «без сомнения... не чужды были мысли о соглашении с латиноуниатами»[10]. Новые материалы из ватиканского архива, введенные в оборот Е. Ф. Шмурло[11], не только подтвердили этот вывод, но и прибавили к имевшимся ряд свидетельств о том, что переговоры продолжались и после вступления Петра (Могила) в 1633 г. на митрополичью кафедру и признания властями Речи Посполитой православной иерархии. В ходе этих контактов дело дошло до обмена посланиями между Петром (Могилой) и Римской курией и встреч преемника Петра (Могила) Сильвестра (Коссова) с папскими представителями в Польше. Диалог иерархов то прерывался, то возобновлялся и был длительным, что показывает заинтересованность в нем обеих сторон.

Ряд свидетельств позволяет судить о том, какова была позиция православных иерархов на этих переговорах. Так, посланец униатского митрополита И. Дубович, встречавшийся с православными иерархами в Киеве, сообщал своему патрону, что православные епископы готовы на ряд уступок по спорным догматическим вопросам (о чистилище, «filioque» и др.), но решительно выступали против признания примата папы[12]. Сходным оказался и результат доверительных бесед королевского посла Адама Киселя с Петром (Могилой) и Иовом (Борецким) в 1629 г. Подчеркивая, что они не хулят вероучение и обряды католиков и готовы признать папу «первопрестольным» и «старшим», собеседники Киселя заявили, что они категорически не желают подчиняться его власти[13].

Как представляется, этот пункт заявлений православных иерархов не находился в противоречии с планами униатского духовенства, заинтересованного в укреплении и расширении автономии своей Церкви. Неудивительно, что в середине 30-х гг. XVII в. проект создания особого Патриархата на базе объединения православной и католической Церквей снова стал предметом обсуждения. Хотя инициатива поднятия этого вопроса исходила от короля Владислава IV и вельмож из его окружения, о поддержке, оказанной униатской Церковью этому проекту, говорят обращения униатских митрополитов Иосифа Рутского, а затем Рафаила Корсака в папскую курию[14]. Некоторые указания источников позволили С. Т. Голубеву высказать обоснованное предположение, что патриархом — главой такой объединенной Церкви должен был стать Петр (Могила)[15]. Назначение после смерти Петра (Могила) новым митрополитом Сильвестром (Коссовым) на 15 июля 1648 г. съезда православных в Вильно для обсуждения вопроса о возможных условиях унии[16] говорит о том, что и для православной иерархии в 30–40-х гг. XVII в. вопрос о соединении двух Церквей имел важное значение.

Есть основания полагать, что в 20-х гг. XVII в. произошли важные перемены и в позиции православной шляхты. Выступления ее послов на сейме против унии отражали лишь одну сторону их деятельности. О другой узнаем из письма Мелетия (Смотрицкого) от 28 сентября 1628 г. одному из лидеров православной шляхты, волынскому чашнику Лаврентию

Древинскому[17]. Из него выясняется, что на протяжении ряда лет «бывала... межю собою православным послом на многих сеймах приватная мова» о поисках путей соглашения с униатами, а на сейме 1627 г. была даже достигнута договоренность (очевидно, между послами православной и униатской шляхты) о процедуре ведения таких переговоров. Идея выработки соглашения между двумя Церквами на совместном Соборе к концу 20-х гг. получила признание в этой среде. В соответствии с представлениями шляхты о том, как должны решаться важные вопросы общественной жизни Речи Посполитой, ее лидеры полагали, что решение о созыве такого Собора должен принять сейм и сейм должен утвердить решения, принятые на этом Соборе. Именно в таком плане был составлен проект сеймовой конституции 1629 г.[18], который, однако, не был принят королем.

Эти факты, несомненно, показывают, что шляхта с 20-х гг. стала искать урегулирования религиозного конфликта на путях, традиционных для решения спорных вопросов в Речи Посполитой. Такие тенденции должны были усилиться после заключения в начале 30-х гг. XVII в. соглашения об официальном признании существования особой, не подчиненной Риму православной Церкви в Речи Посполитой. Значение этих соглашений для шляхты состояло, в частности, в том, что за шляхтой признавалось то традиционное право влияния на дела православной Церкви, которое было ущемлено с заключением Брестской унии без ее согласия и участия[19]. Для шляхты было принципиально важно, что соглашения о признании права православных иметь свою церковную иерархию, о прекращении преследований и разграничении зон влияния униатской и католической Церквей[20] были приняты при активном участии и под патронатом сейма. Заключение этих соглашений для шляхетских политиков, несомненно, было важным доказательством того, что острые религиозные конфликты в общественной жизни Речи Посполитой могут быть урегулированы тем способом, который они предлагали уже в конце 20-х гг., — полюбовным соглашением сторонников обеих Церквей под патронатом и при участии сейма.

Наметившиеся новые тенденции в настроениях православной шляхты нашли наиболее точное выражение в действиях и высказываниях ее признанного лидера тех лет Адама Киселя. Еще С. Т. Голубев, публикуя фундуш Киселя от 15 сентября 1643 г. основанному им Покровскому монастырю в Низкиничках, отметил содержавшееся в нем высказывание, что земная Церковь, подобно небесной, должна иметь только одну главу[21]. В 1645 г. посланец Владислава IV Валериан Магни передал в папскую курию сочинение «*Sententia cuisdam nobilis Poloniae graecae religionis*» (Суждение некоего благородного поляка о греческой религии), в котором излагались предложения автора — а в нем есть все основания усматривать Адама Киселя — относительно возможных условий унии и способов ее проведения[22]. Способ осуществления унии в представлении Киселя был традиционным (автор лишь подчеркивал необходимость участия в подготовке православной шляхты): обсуждение обеими сторонами (православными и униатами)

спорных вопросов на сеймиках и выбор заинтересованных в деле соединения послов, затем на сейме следовало принять решение о созыве совместного Собора униатов и православных, постановления Собора утвердил бы сейм. Заключение унии должно было сопровождаться сохранением всех традиционных обрядов и обычаев «Русской» Церкви и предоставлением ей как можно более широкой автономии. Это сопровождалось бы провозглашением единства веры с Римской Церковью и признанием папского примата[23].

Однако, хотя к идее «новой унии» проявляли серьезный интерес влиятельные общественные силы и в православном, и в униатском обществе и соответствующие переговоры (с разной степенью интенсивности и перерывами) велись на протяжении двух десятилетий, до созыва совместного Собора для обсуждения вопроса о «новой унии» дело так и не дошло. Несомненно, одной из причин безрезультатности переговоров была позиция Римской курии, для которой предложенный способ решения спорных вопросов, характерный для политической практики шляхетского общества Речи Посполитой, был неприемлем. Не случайно она соглашалась на созыв общего Собора православных и униатов лишь для оформления присоединения православных к унии. Не могла устроить курию и предлагавшаяся столь широкая автономия «Русской» Церкви, при которой само признание папского примата оказывалось в значительной мере фиктивным[24].

Следует иметь в виду, однако, что соглашения начала 30-х гг. XVII в. о признании православной иерархии и передаче православным от униатов части церковных имуществ были приняты сеймом и проведены в жизнь, несмотря на недовольство и сопротивление курии. Можно поэтому полагать, что в случае возникновения реальных условий для объединения двух Церквей сопротивление курии не стало бы непреодолимым препятствием. Однако реальных условий для заключения такого соглашения так и не возникло, так как проуниатские тенденции в политике некоторых представителей православной иерархии столкнулись с враждебным отношением к самой идее унии со стороны широких кругов «простых» людей.

Это острое расхождение между их интересами и интересами иерархии прослеживается в описании событий, происходивших на Киевском Соборе 1629 г., составленном Адамом Киселем, который участвовал в его работе как представитель короля. Согласно намерениям правительства, на этом Соборе должна была быть подготовлена почва для созыва в дальнейшем общего Собора униатов и православных. Из донесения Киселя видно, что митрополит Иов (Борецкий) и Петр (Могила) готовы были созвать такой Собор и обсудить на нем вопрос о соединении Церквей, но их намерения сразу натолкнулись на сопротивление. Опасаясь «подозрений», митрополит еще до Собора вынужден был встречаться с Киселем тайно[25]. По словам Киселя, жители Киева прямо заявили Борецкому: «Будешь созывать синод, тебя здесь не будет» (Cie tu miec nie bkdziemy, bkdziesz synodowal)[26]. А

затем дело дошло и до прямых угроз физической расправой[27]. Петр (Могила) и Иов (Борецкий) плакали, и митрополит заявил королевскому посланцу, что не может провести Собор, т. к. «казаки и угрожают, и стоят над шеей» (*kozacy groz№ y nad szyi№ stoi№*[28]). Несомненно, именно опасениями враждебной реакции паствы, как справедливо отметил С. Н. Плохий, объяснялась та обстановка секретности, которой были окружены длительные переговоры Петра (Могила) с Римской курией[29]. Хотя идея унии явно привлекала православных иерархов, вынести этот вопрос на широкое обсуждение они так и не решились, а соответственно и не было принято никаких постановлений. Таким образом, именно позиция «простого» населения (прежде всего казачества) стала главным препятствием на пути к соглашению между иерархами обеих Церквей. Позднее победа казацкого восстания во главе с Богданом Хмельницким привела к прекращению деятельности униатской Церкви на значительной части территории Украины.

Богатый материал для изучения того, как религиозные противоречия эпохи отражались в массовом сознании народных низов, содержат документы, отложившиеся в делах русского военного ведомства XVII в.— Разрядного приказа. Они представляют собой донесения воевод пограничных с Речью Посполитой городов, в которых (или в пересказе в составе донесения, или в приложенных к ним «распросных речах») мы находим сообщения о событиях в Речи Посполитой. Значительной частью этих сообщений являются записи, сделанные со слов жителей этого государства, прибывших на русскую территорию в поисках лучшей жизни. Это были в основном крестьяне и казаки, реже мещане, шляхтичи, их рассказы не только содержали информацию о событиях, но и отражали отношение к ним самих рассказчиков; в целом же они давали представление о настроениях в той среде, из которой рассказчики вышли. В этих документах сохранились и записи сообщений лазутчиков — чаще всего это были крестьяне пограничных сел, которые добывали сведения, общаясь со знакомыми и родственниками по другую сторону границы, рассказы купцов, посещавших города Восточной Украины и общавшихся с людьми своего социального положения.

Систематически рассказы такого рода встречаются в документах Разрядного приказа с начала 20-х гг. XVII в., впоследствии ежегодно в это ведомство поступали десятки подобных записей вплоть до начала освободительной войны. Наличие такого материала позволяет не только говорить об отношении «простых» украинцев к тем или иным конкретным событиям борьбы между сторонниками и противниками унии, но и проследить эволюцию их восприятия и оценок на протяжении длительного периода. Повторяемость оценок и реакций даст возможность реконструировать лежавшие в основе этих утверждений стереотипы восприятия.

Большое количество известных в настоящее время отзывов и оценок не оставляет сомнений в том, что враждебность по отношению к унии и ее сторонникам была постоянно характерна для настроений населения

Восточной Украины на протяжении 20–40-х гг. XVII в. Прежде чем выяснить причины этой враждебности, следует сделать одно предварительное замечание. Как известно, украинские и белорусские епископы — организаторы Брестской унии прилагали большие усилия, чтобы под эгидой Рима сохранить особую «Русскую» Церковь со своими обрядами и обычаями. После заключения унии они также всячески подчеркивали особое место «своей» Церкви в латинском мире. Однако обращение к материалам, отражающим массовое сознание, показывает, что для него подобное различие вовсе не было характерно. Сторонники унии рассматривались как представители католического духовенства, а их попытки распространения унии как попытки внедрения «римской» (или «латинской») веры. Так, например, действия Иосафата Кунцевича в 1619 г., направленные на то, чтобы побудить жителей городов Восточной Белоруссии принять унию, характеризовались как шаги, предпринятые по велению папы и «бискупов» (термин, обозначавший в православном обществе латинских епископов): «Приговорили римские арцыбискупы веру хрестьянскую у белорусцев привести в римскую веру»[30]. В другом рассказе, где описывались действия Кунцевича в Витебске, говорилось, что тот местных «попов посадил в тюрьму за то, что они в костел не ходят»[31] («костелом» у православных называлась латинская церковь в отличие от православного храма). Сам термин «уния» в материалах Разрядного приказа появляется лишь в начале 30-х гг. Так, согласно одному из записанных в то время рассказов, послам Запорожского Войска, прибывшим на сейм в 1631 г., предлагали, чтобы они «веры своей отступились, а поступили в их ляховскую веру под юнею»[32]. Этот же термин встречается и в рассказе о действиях посланца Смоленского униатского епископа Льва Кревзы, пытавшегося летом 1631 г. заставить принять унию жителей Стародуба. По словам рассказчика, посланец был намерен в Стародубе «учинить унею — римскую веру и бога молить за папу римского»[33]. В свете этих высказываний ясно, что следует говорить о враждебном отношении «простого» населения Восточной Украины не столько к унии, сколько к католической религии в целом.

В большом количестве сохранившихся рассказов не видно какого-либо интереса к вопросу о различиях между католической и православной верой (единственный конкретный признак католичества, который в них упоминается, это — поминание на службе папы Римского), нет в них и выпадов против отдельных моментов католического вероучения. Очевидно, что враждебное отношение вызывали не те или иные конкретные особенности вероучения, богослужения или образа жизни католического духовенства, а нечто другое.

Определенный ключ к решению этого вопроса дает анализ терминологии, которую использовали рассказчики, говоря о православной и католической религии. В ходу было название «православная» вера, многие рассказчики говорят просто о «христианской вере», как бы давая понять, что именно ее они считают единственно правильным учением, иногда употребляется официальный термин — «православная вера греческого

закона», но гораздо чаще речь идет о «русской» или «белорусской» вере. Точно так же и католическое вероисповедание неоднократно именуется «латинской» (или «римской»), но гораздо чаще «ляшской» — польской верой[34].

Эти особенности терминологии позволяют предположить, что в основе отношения «простых людей» к религиозным конфликтам лежало четко не сформулированное, стихийное, но очень устойчивое представление, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых есть своя вера. Такое положение вещей представлялось естественным. Поэтому и католическая вера как вера другого, «польского», народа не вызывала осуждения или враждебного отношения. Иное дело — попытки изменить такое положение вещей, заставить «белорусцев» сменить свою веру на «ляшскую», не только с помощью убеждения, но и административными мерами — путем закрытия («запечатывания») церквей и насилия над православным духовенством. Все это воспринималось как насилие одного народа над другим, как желание подчинить представителей иной веры своей власти и своим интересам. Так, в одном из самых ранних свидетельств о положении на Украине, сохранившемся в русских архивах, в документе 1615 г., говорится о том, что запорожцы не захотели принять участия в походе против татар в знак протеста против того, что «их хотят ляхи в свою ляцкую веру привести»[35]. В рассказе, записанном весной 1619 г., сообщается, что «говорят, де, поляки, что им з белорусцы веру одну учинить польскую»[36], «хотят у них поляки русскую веру ломать, а римскую чинить»[37], — отмечалось в записи, сделанной накануне первого казацкого восстания на Украине в 1625 г. «Поляки хотят, де, у белорусцов веру нарушать и церкви запечатать, а поставить костелы и учинить ляцкую веру», — предупреждал рассказчик того же времени[38]. Особенно выразительны в этом плане отдельные детали рассказа о попытках введения унии в Стародубе летом 1631 г., когда посланец Льва Кревзы «запечатал» церкви в городе потому, что люди «его не слушают, ляцкие воли не творят»[39].

Общая черта этих свидетельств состоит в том, что как противостоящие стороны в этом религиозном конфликте выступают не представители духовенства разных конфессий, а представители двух разных народов. Главный противник православных «белорусцев» не католическое духовенство (во всяком случае не оно прежде всего), а «поляки», которым принадлежит государственная власть в Речи Посполитой и которые используют ее, чтобы заставить «белорусцев» сменить веру. Таким образом, население воспринимает религиозный конфликт, вызванный к жизни Брестской унией, прежде всего как конфликт межнациональный, спровоцированный желанием «польского» народа подчинить себе «русский» народ в Речи Посполитой.

Обращение к сохранившимся свидетельствам показывает, что еще в начале 20-х гг. XVII в. были распространены представления о возможности мирного решения благодаря переговорам с королем, выступлениям на сейме и т. д. Так, например, в 1619 г. распространились слухи, что после

выступления православных на сейме было принято решение «полякам на белорусцов, а белорусцом на поляков не стоять и быть им в вере попрежнему»[40]. Рассказывали о согласии короля в обмен на помощь в войне со шведами «распечатать» закрытые православные церкви на Пасху 1623 г.[41] В том же году распространился слух о принятом королем решении созвать съезд «из Литвы и из Руси попам и лутчим людем в Киеве, где с Литвою Русь о вере помирится»[42].

Хотя в 20-х гг. XVII в. на сеймах в пользу православных активно выступали православные шляхетские послы, в сохранившихся рассказах нельзя обнаружить никаких упоминаний об их деятельности. Напротив, все принятые в пользу православных (действительные или мнимые) решения приписывались действиям запорожских казаков — «черкасы». Так, благоприятное для православных постановление сейма 1619 г. связывалось с тем, что на заседаниях «Саадачного, де, черкасы о крестьянской вере стояли накрепко»[43]. Решения об открытии церквей также добились запорожцы, обещав за это королю служить против шведов без жалованья[44]. На созыве съезда в Киеве также настаивали, по мнению рассказчика, «казаки». Таким образом, в сознании простых людей уже в начале 20-х гг. XVII в. запорожское казачество выступало как главная сила, которая только и могла защитить ущемленные поляками права «русского» народа.

Впрочем, надежды на то, что конфликт удастся уладить мирным путем, были характерны прежде всего для населения Восточной Белоруссии, взгляды которого и характеризует группа приведенных выше свидетельств. На Украине распространялось убеждение о необходимости вооруженной защиты веры, потому что правительство нарушало свои обязательства и не выполняло обещаний[45]. Так, в одном из рассказов, относящихся к этой территории, говорилось о том, что, когда в 1622 г. король прислал в Киев «ксендзов» для распространения «ляцкой веры», казацкие послы заявили Сигизмунду III, что, если это будет продолжаться, «и им, де, с королем битца до смерти»[46]. Тогда же прямо говорилось о том, что казаки «хотят, де, битись с королем за веру», не желая терпеть того, что «у них в белорусских городех церкви запечатаны»[47]. В некоторых сообщениях начала 20-х гг. круг лиц, готовых к вооруженной защите своей веры, довольно широк. Так, в одном из рассказов можно прочесть, что к «черкасам» в Киев «приехал князь Огинский и иные князи из многих мест съезжаютца, а хотят, де, за веру битца с поляками»[48], но впоследствии подобные сообщения не встречаются, и «черкасы» выступают во всех рассказах как единственная сила, готовая и способная с оружием в руках защищать православных от религиозных преследований. В то время распространялись слухи, что если религиозные преследования не прекратятся, то казаки станут «иншого пана искати» и им «будут и татарове братья не токмо что Москва»[49]. При таких представлениях о характере конфликта и о роли в нем «черкасы» стали по-новому восприниматься и назревший в 1-й половине 20-х гг. конфликт между Речью Посполитой и Запорожским Войском, и настойчивые требования правительства об «уменьшении» его размеров. Эти требования привели к

появлению убеждения, что за ним стоит желание ослабить казаков, единственных защитников православной веры, чтобы затем, уже не сталкиваясь с сопротивлением, принудить «русский народ» принять ляхскую веру: «Только, де, король и поляки убавят черкас, и у нас, де, веру до конца поломают»[50].

Восприятие ослабления казачества и насаждения «латинской» веры как двух частей одной политики стало распространяться среди населения с началом польско-казацкой войны 1625 г. Уже в то время в народной среде бытовало представление, что ради достижения этих целей польское правительство не остановится перед истреблением казаков и заменой их иностранными колонистами, «которые, де, немцы прошли с етманом (командующий коронной армией гетман С. Конецпольский.— Б. Ф.), и немцы пришли з женами и з детьми, и как, де, польские люди побьют казаков и крестьянскую веру нарушат, а римскою учинят, и тех, де, немец король указал посадить на казачьих местах»[51].

То обстоятельство, что в народной среде сложилось именно такое представление о характере политики правящих групп в Речи Посполитой, позволяет объяснить, почему после прекращения преследований и легализации православной иерархии в настроениях населения Восточной Украины не произошло заметных перемен. Поскольку в этой среде именно казачество воспринималось как главный защитник прав «русского народа» и «русской веры», а правительство продолжало принимать меры, направленные на «уменьшение» его численности, то население Восточной Украины не видело изменений в политике правительства и считало, что меры по внедрению «латинской» веры лишь отложены на время[52]. В 1635 г., когда правительство после разрушения Кодака ввело на территорию Украины войска, здесь сразу же распространился слух, что поляки «хотят православную крестьянскую веру разорить и церкви поломать, а козаков всех и жон их и детей побить, а достальных казаков и мещан привести в свою в лятцкую веру»[53]. С началом восстания 1637–1638 гг. снова заговорили, что поляки намерены «казаков до одного побить» и «в черкасских городех учинить унею — римскую веру»[54].

Утверждение в массовом сознании представления о том, что казачество является главным защитником «русской» веры и единственным серьезным препятствием на пути к утверждению на территории Украины «латинской» веры, оказывало сильное воздействие на отношение простого населения к разным слоям украинского общества. Если казачество борется с «ляхами» за православие, то те социальные группы, которые не поддерживают казаков, есть основание рассматривать как приверженцев «латинской» веры.

Именно таким ходом рассуждений можно объяснить появление в рассказах начала 30-х гг. по адресу реестровых казаков («кто переписались к ляхом попрержнему в казачий список») обвинений, что те «обляшились», «в лятцкую веру передались»[55]. Эти обвинения усилились, когда реестровая старшина не поддержала казацкое восстание 1637–1638 гг. Беглецы, искавшие после поражения восстания спасения на русской территории,

обвиняли реестровых казаков в том, что те «учели быть с поляки в папешской латынской вере заодно», «с ляхами стали ляцкую веру веровать под юнею»[56]. Таким образом, выступление реестровых казаков с правительством против своих товарищей оценивалось как акт предательства своей веры и своего народа.

Аналогичную эволюцию и по тем же причинам пережило и отношение к высшему православному духовенству и его главе — Киевскому митрополиту Петру (Могиле). Отношения казачества с митрополитом, и ранее бывшие прохладными (недовольство казаков его участием в переговорах с униатами в конце 20-х гг. XVII в., преподаванием латинского языка в Киево-Могилянской академии), обострились с началом казацкого восстания в 1637 г. Как рассказывал есаул Черкасского полка Ф. Щербина, казацкая рада обратилась к митрополиту, «чтоб он был с ними в православной крестьянской вере и в соединенье», однако он «к черкасом не поехал и никою к ним не прислал». Такое поведение митрополита в момент, когда казаки намеревались воевать «за веру» против ляхов, привело их к убеждению, что Киевский митрополит «православные крестьянские веры отступил и принял папешскую веру»[57]. Эти подозрения распространились в 1637–1638 гг. столь широко, что захватили, как известно, даже часть православного монашества.

Все это позволяет сделать вывод, что утверждение представления о казачестве как главном защитнике «русской веры» от посягательств «ляхов» сопровождалось на протяжении 20–30-х гг. XVII в. дискредитацией в массовом народном сознании тех социальных групп украинского общества, которые не хотели поддерживать борьбу казачества против властей Речи Посполитой. Есть основания думать, что накануне восстания для широких слоев населения Восточной Украины истинными борцами «за веру» были лишь отряды «неписменных» казаков, нашедших приют в Запорожье.

О настроениях в этой среде сохранилось свидетельство «полоняника» Ефима Михайлова, встречавшегося на Запорожье весной 1646 г. с одним из таких отрядов. По его словам, казаки собирались идти «войною вскоре в Польшу на ляхов... за то, что, де, ляхи их, литовских людей, неволят, не велять им быть в крестьянской вере, а чтоб, де, они были с ними, ляхами, в люторской вере»[58]. Это свидетельство дает представление об отношении простых людей к религиозным конфликтам своей эпохи: они не всегда понимали, какой именно веры держались «ляхи», но решительно отвергали ее: это была вера «инога» народа, которую навязывали им силой.

Примечания

[1] Обоснование предложенных здесь причин заключения Брестской унии дано в исследовании, выполненном М. В. Дмитриевым, Б. Н. Флорей и С. Г. Яковенко, «Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — первой половине XVII в. Ч. 1: Брестская уния

1596 г.: Исторические причины» (М., 1996).

[2] *Плохий С. Н.* Папство и Украина. Политика Римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989. С. 155–156.

[3] Там же. С. 103–104; *Chodynicki K.* Коњсиyi prawosiawny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny, 1370–1632. Warszawa, 1934. С. 450–452.

[4] См., например, признания Ф. Скуминовича, что Русь оставили «панята и шляхетские семьи, так что теперь едва можно найти Русь в Руси» (*paniNota u schlacheckie familie, ie teraz Rusi w Rusi zaledwo znaydzie.*— Цит. по: *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898. Т. 2. Прил. С. 278).

[5] Любопытно, что подобный довод привел впоследствии король Владислав IV, добиваясь соглашения между православными и униатами (Там же. С. 123–124).

[6] *Szegda M.* Dziaialnoњж prawno-organizacyjna metropolity Jyzefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967. С. 178–179.

[7] Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 7. С. 506; Т. 8. Ч. 1. Вып. 1. С. 584–590, 727–730.

[8] *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией: (С 1609). СПб., 1908. Вып. 4: (1623–1625). С. 55–57.

[9] Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 4. № 224.

[10] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила. Киев, 1883. Т. 1. С. 226.

[11] *Шмурло Е. Ф.* Римская курия на православном Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928.

[12] Там же. С. 53–57, 305–306.

[13] *Жукович П. Н.* Материалы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г. // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб., 1911. Т. 8. № 15. С. 14.

[14] *Плохий С. Н.* Папство и Украина. С. 140–145.

[15] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 147–148.

[16] *Плохий С. Н.* Папство и Украина. С. 171–173.

[17] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. Прил. № 56.

[18] *Жукович П. Н.* Материалы для истории // Записки имп. Академии наук по историко-филологическому отделению. Т. 8. № 15. С. 19.

[19] Сохранившиеся грамоты короля Владислава IV Перемышльским епископам Ивану Попелю, а затем Семену Гулевичу (см.: *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. Прил. № 3, 20) ясно показывают, что король назначал епископов из числа кандидатов, предложенных ему местным духовенством и шляхтой.

[20] Подробнее об этих соглашениях, обстановке, в которой они заключались, о роли политических группировок в выработке их окончательного текста см.: *Dzikgelewski J.* O tolerancjk dla zdominowanych: Polityka wyznaniowa Rzeczy Pospolitej w latach panowania Wiadysiawa IV. Warszawa, 1986. С. 18–22, 22–23, 27, 28, 31–32, 40–41, 52–57, 60–61, 63–64,

67–82, 86, 90.

[21] Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 236, 238.

[22] Шмурло Е. Ф. Римская курия и православный Восток. С. 158–160.

[23] Подробный анализ проекта см.: Sysyn F. Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge (Massachusetts), 1985. С. 122–124.

[24] О позиции Римской курии подробнее см.: Плохий С. Н. Папство и Украина. С. 131–132, 143–145.

[25] Жукович П. Н. Материалы для истории // Записки имп. Академии наук по историко-филологическому отделению. Т. 8. № 15. С. 8.

[26] Там же. № 15. С. 9.

[27] «Budiet unia Archymandarczykowi [т. е. Петру (Могиле), архимандриту Киево-Печерского монастыря.— Б. Ф.] da i Borieckomu takaia, iak wojtowii pierszej». Казаки, говорившие это, имели в виду убитого ими за пропаганду унии киевского войта Ходыку (Там же. С. 11).

[28] Там же. С. 12.

[29] Плохий С. Н. Папство и Украина. С. 140–141, 152.

[30] РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Кн. 38. Л. 12 об., 28, 163.

[31] Там же. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 10. Л. 229.

[32] Там же. Стб. 40. Л. 81.

[33] Там же. Л. 438.

[34] Пример такого рода терминологии см. в рассказе о действиях Иосафата Кунцевича в Витебске: «Нарушил белорусскую веру полоцкой владыка и церкви запечатаны... а которые в их ляцкую веру почали веровать, и тем, деи, церкви розпечатаны» (РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 10. Л. 38).

[35] РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Кн. 30. Л. 669–670.

[36] Там же. Кн. 38. Л. 206.

[37] Там же. Ф. 210 (Разрядный приказ). Новгородский стол. Стб. 8. С. 161.

[38] Там же. Приказной стол. Стб. 10. Л. 250.

[39] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. М., 1954. Т. 1: 1620–1647 гг. № 67.

[40] РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Кн. 38. Л. 27 об., 28.

[41] Там же. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 3. Л. 319.

[42] Там же. Стб. 10. Л. 206.

[43] Там же. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Кн. 38. Л. 170.

[44] Там же. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 3. Л. 319.

[45] «Хотят, де, за веру битца с поляки, потому, что, деи, третей год манят, хотят церкви отпечатать да лгут» (Там же. Стб. 10. Л. 117).

[46] Там же. Стб. 3. Л. 133.

[47] Там же. Л. 2, 8.

[48] Там же. Стб. 10. Л. 117.

[49] Там же. Л. 200, 206.

[50] Там же. Л. 198.

[51] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. Т. 1. № 27.

С. 57; упоминалось также о плане выселения казаков «в Лифлянские города и уезды» (РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 12. Л. 79).

[52] Как говорилось в одном из сообщений, «веры, де, крестьянские поляки в Киеве и по иным городам... еще не отымают и церквей крестьянских не ломают» (Там же. Белгородский стол. Стб. 64. Л. 139).

[53] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. Т. 1. № 92. С. 159.

[54] РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Белгородский стол. Стб. 82. Л. 45.

[55] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. Т. 1. № 65. С. 114; РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Стб. 40. Л. 40.

[56] Там же. Белгородский стол. Стб. 82. Л. 77, 195.

[57] Там же. Стб. 82. Л. 77–79.

[58] Там же. Приказной стол. Стб. 562. Л. 9–11.