Материалы научной конференции “Преподобный Сергий Радонежский: личность в контексте эпохи и история его почитания” Санкт-Петербург, 1-3 октября 2014 г.

εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
ΠΑΛΑΙΟΡΩΣΙΑ
ДРЕВНЯЯ РУСЬ
во времени, в личностях, в идеях

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιορωσια
ΕΝ ΧΡΟΝΩ, ΕΝ ΠΡΟΣΩΠΩ, ΕΝ ΕΙΔΕΙ

Альманах
Выпуск 2

Санкт-Петербург – Казань
2015

Отдел по связям с религиозными объединениями
Администрации Губернатора Санкт-Петербурга
Санкт-Петербургская православная духовная академия
Институт истории
Санкт-Петербургского государственного университета
Русская христианская гуманитарная академия

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιορωσια
ΕΝ ΧΡΟΝΩ, ΕΝ ΠΡΟΣΩΠΩ, ΕΝ ΕΙΔΕΙ

Материалы научной конференции
“Преподобный Сергий Радонежский:
личность в контексте эпохи
и история его почитания”
Санкт-Петербург, 1-3 октября 2014 г.

Санкт-Петербург – Казань
2014

УДК 94(470)
ББК 63.3(2)41-43
Д 73

Рецензенты: д.и.н. П. И. Гайденко
к.и.н. Т. Ю. Фомина

Договор о размещении в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ) №475-08/2014

Одобрено кафедрой церковно-исторических дисциплин Санкт-Петербургской православной духовной академии Протокол №4 (38) от 09.12.2014

Под редакцией к.и.н. свящ. К. Костромина

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах, вып. 2: Материалы научной конференции “Преподобный Сергий Радонежский: личность в контексте эпохи и история его почитания” Санкт-Петербург, 1-3 октября 2014 г. / Под ред. к.и.н. свящ. К. Костромина. – СПб.; Казань, 2014. – 216 с.

Альманах «Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει» посвящён проблемам изучения древнерусского прошлого: истории государственных и общественных институтов, христианства и Русской церкви, истории в лицах, истории идей и повседневности. Рассчитан на специалистов в области истории, права, богословия, филологии, студентов, а также всех интересующихся историей Отечества.

Во втором выпуске публикуются материалы конференции “Преподобный Сергий Радонежский: личность в контексте эпохи и история его почитания”, которая прошла в Санкт-Петербургской православной духовной академии, Институте истории Санкт-Петербургского государственного университета и Русской христианской гуманитарной академии по случаю юбилейных торжеств, посвященных 700-летию рождения преп. Сергия.

ISBN 978-5-9904579-1-1

© авторы докладов, 2014

Содержание

Преподобный Сергий и его эпоха

Петрушко В. И.
Преподобный Сергий Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV – начале XV вв. 9

свящ. К. Костромин
Преподобный Сергий Радонежский и рождение московской литературной традиции. 35

Наливайко Р. А.
Русско-ордынские отношения XIII – XV вв. в «Анналах Польши» Яна Длугоша. 46

Петров А. В.
Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря» 58

Шапошник В. В.
Митрополит Даниил в придворной борьбе 30-х годов XVI в. . . . 74

Память о преподобном Сергии в XIX-XX веках

Сухова Н. Ю.
Преподобный Сергий и его обитель в исследованиях преподавателей и студентов Московской духовной академии (1840-1910-е гг.) 87

Шкаровский М. В.
Храмы преподобного Сергия Радонежского в Санкт-Петербурге. .109

Кашеваров А. Н.
Судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в контексте «мощейной эпопеи» советской власти. 121

Кострюков А. А.
Влияние русского монашества на церковную жизнь Болгарии в 1920-1940-е гг. 141

свящ. А. Мазырин
«Подвиг св. Сергия Радонежского и дело митрополита Сергия»: к вопросу об оправданности сопоставления. 152

Петров И. В.
Сергий Радонежский и русские святые в восприятии оккупационной прессы в 1941-1944 гг. 161

Осмысление духовного пути «Троицкого игумена»

архим. Августин (Никитин)
Преподобный Сергий Радонежский и св. Франциск Ассизский в отечественной мысли XIX-XX веков. 165

Махлак К. А.
Духовный путь преподобного Сергия в контексте иосифлянства и нестяжательства. 183

Евдокимова Е. А.
Личность преподобного Сергия Радонежского в прозе Бориса Зайцева. 187

Моторин А. В.
Преподобный Сергий Радонежский и развитие духовных начал русской государственности. 191

Аннотации статей. 197

Сведения об авторах. 211

Принятые сокращения. 213

ОТ РЕДАКЦИИ

Уважаемые коллеги и читатели!

Вашему вниманию предлагается второй выпуск альманаха «Древняя Русь во времени, в личностях в идеях». Относительный успех первого выпуска – открытой площадки для исследователей русской истории – показал, что проект востребован и может быть продолжен.

Во втором выпуске публикуются материалы конференции, посвященной 700-летнему юбилею со дня рождения знаменитого русского святого – преподобного Сергия Радонежского. Конференция была проведена под эгидой Отдела по связям с религиозными объединениями администрации губернатора Санкт-Петербурга в течение трех дней на трех площадках – в Санкт-Петербургской православной духовной академии, в Институте истории Санкт-Петербургского государственного университета и в Русской христианской гуманитарной академии.

Легко заметить, что тематически конференция вышла за рамки средневековья. Однако личность преп. Сергия так или иначе заставляла апеллировать к древности. Затронутые проблемы, ставшие основой заседаний в трех ВУЗах Петербурга, легли и в основу данного сборника. Первая часть посвящена собственно средневековью, вторая отражает связь преп. Серия с новой и новейшей эпохой и третья содержит попытки философского (вне строгого исторического контекста) осмысления жизни и наследия «Троицкого игумена».

Слова благодарности тем, кто более всего потрудился над проведением конференции и подготовкой издания. Прежде всего низкий поклон участникам конференции и авторам докладов. Особенно же хотелось бы отметить заботу об успехе конференции А.В.Петрова, без которого данный сборник не состоялся бы. Кроме того, издание альманаха было бы невозможно без помощи Дмитрия Смирнова, которому от редакторов как всегда – низкий поклон.

Хотелось бы повторить заявленное в предисловии к первому выпуску, актуальное и впредь: альманах видится свободной от предвзятости и доступной для любых исследователей площадкой, ответственных за качество своего научного и мыслительного продукта. Мы также открыты к сотрудничеству, что демонстрирует предлагаемый читателю второй выпуск.

Заседание в Санкт-Петербургской православной духовной академии

Заседание в Институте истории
Санкт-Петербургского государственного университета

Заседание в Русской христианской гуманитарной академии

http://www.spbvedomosti.ru/article.htm?id=10310846@SV_Articles
http://spbda.ru/news/prepodobnyy-sergiy-radonejskiy-lichnost-v-kontekste-epohi-i-istoriya-ego-pochitaniya/
http://mitropolia.spb.ru/news/culture/?id=59091

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 9-34

Преподобный Сергий и его эпоха

Петрушко В. И.

Преподобный Сергий Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV – начале XV вв.

После Батыева нашествия русское монашество наряду со всем народом понесло тяжелейшие потери. Большинство монастырей Киевской Руси располагались в городах или неподалеку от них, что сделало их легкой добычей захватчиков и стало причиной их разгрома и разорения, сопровождавшегося истреблением насельников. Однако наиболее драматически на дальнейшем состоянии монашеской жизни сказалась не столько сама по себе гибель тысяч русских монахов, как то, что по этой причине оказалась прерванной внутренняя связь поколений, были нарушены сформировавшиеся в Киевской Руси традиции монашеской жизни.

Наверное, как ни в какой иной сфере духовной жизни, в монашестве важно преемство, необходима передача живого опыта подвижнической жизни от иноков, прошедших долгий путь монашеского делания, новоначальным. Разорение большинства древнерусских монастырей монголами и физическое истребление их насельников привело не только к тому, что на долгие годы (а иногда и навсегда) запустело множество известных в домонгольский период обителей, но и все русское монашество в целом оказалось на долгие годы в состоянии глубочайшего кризиса.

Почти на целое столетие оказались потерянными не только важнейшие навыки аскетической и молитвенной практики иноков, но и сами принципы, лежащие в основе монашества как особого феномена духовной жизни. После монгольского нашествия монашество в русском обществе зачастую стало рассматриваться не как особый путь христианской жизни, но как некое «второе крещение», освобождающее человека от ранее совершенных им грехов. По этой причине широкое распространение (особенно среди княжеско-

боярской элиты) получила практика предсмертного пострижения в монашество.

Помимо того, что оказалась утраченной традиция монашеского делания, сама эпоха, последовавшая за Батыевым нашествием, мало располагала к монашеской жизни. В любой момент можно было ожидать нового набега ордынцев, и как следствие, нового разорения обители, гибели или угона в ордынское рабство. Жизнь русских людей (и монахов в том числе) сводилась в эту эпоху, главным образом, к восстановлению разрушенного монголами и элементарному выживанию. Для отшельнического подвига и молитвенного созерцания где-нибудь в удаленных местах на окраинах Руси иноки этого смутного времени еще не созрели духовно.

Сведений о русских монастырях и монашествующих второй половины XIII – первой половины XIV в. сохранилось ничтожно мало. Тем не менее, можно утверждать, что в это время на Руси практически полностью исчезли общежительные монастыри, которые всегда являлись основой подлинно подвижнической жизни – школой, в которой новоначальный инок получал базовые понятия о монашестве и формировал основные навыки молитвенно-аскетической практики. В первое столетие после Батыева нашествия на Руси преобладали особножительные обители. Поскольку большинство этих монастырей были городскими или пригородными, и к тому же являлись ктиторскими по своему характеру (княжескими или боярскими), обстановка в них мало способствовала аскетическим подвигам. Такие монастыри в большей степени рассматривались как родовые некрополи и места, где богатые постриженики могли тихо и мирно провести старость, встретить кончину и в дальнейшем рассчитывать на постоянную заупокойную молитву. Для поступления во многие такие обители необходимо было внести немалый вклад – земельный, денежный или же дорогими вещами.

Помимо ктиторских монастырей в рассматриваемую эпоху также существовали небольшие особножительные обители, которые возникали вокруг приходских храмов, когда рядом с ними строили свои кельи отдельные иноки. При этом близ церкви могли селиться как монахи, так и монахини, как правило, из числа небогатых горожан и крестьян. Со временем такая стихийно возникшая община все более упорядочивала свою деятельность и начинала принимать черты монастыря, который нередко мог быть «оптиным» – т.е. общим для насельников-мужчин и монахинь-женщин. Судя по названию, именно к такому типу монастырей первоначально принадлежала Оптина пустынь близ Козельска. К такого же рода монастырям относился на заре своего существования и Покровский

Хотьков монастырь, в котором в 1330-е гг. незадолго до своей кончины приняли монашеский постриг и впоследствии были погребены родители преп. Сергия Радонежского – преподобные Кирилл и Мария. В этой же обители начинал свой монашеский путь и овдовевший старший брат Сергия – Стефан.

«Оптины» монастыри, вероятно, могли возникать и иным образом: когда братия разоренного мужского монастыря находила приют в женской обители или, наоборот, инокини перебирались в уцелевший мужской монастырь. В трудные годы ордынского ига приходилось мириться с таким явлением, которое прежде, в домонгольские времена, едва ли было возможно.

И все же со времен Киевской Руси монашество стало для Русской Церкви стержнем церковной жизни, а представление о том, что «иноки – свет миру», во многом формировало религиозное сознание жителей средневековой Руси. Показательно, что даже несмотря на ставший результатом монгольского разгрома Руси упадок монашества, понимание того, сколь велико значение монастырей и иноков в духовной, нравственной, общественной и культурной жизни народа, продолжало сохраняться. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что при составлении русской редакции Кормчей книги в 1280-е гг. среди статей, дополнявших традиционные тексты канонического содержания, были помещены Студийский устав и другие материалы, посвященные монашеству, в том числе общежительному.

Необходимо было значительное время для того, чтобы после катастрофы монгольского завоевания возродить утраченную традицию монашеской жизни во всей ее полноте и глубине. На это ушло почти столетие: лишь в середине – второй половине XIV в. начинается стремительное и масштабное возрождение русского монашества, которое стало возможным, прежде всего, благодаря активной и целенаправленной деятельности св. митрополита Алексия и исключительному по своей силе и глубине молитвенно-аскетическому подвигу преп. Сергия Радонежского.

Преп. Сергий в глазах современников выглядел поистине Божьим избранником – он не имел какого-либо непосредственного учителя в своей монашеской жизни, которую строил на основании собственного осмысления монашеского подвига и проникновения в суть православной молитвенно-аскетической традиции. Поражает, как этот не оставивший после себя ни единой написанной строки монах стал для всего русского народа неким духовным камертоном, с которым сверял свои помыслы и поступки и стар, и млад, от великого князя до простого крестьянина.

Возрастание преп. Сергия Радонежского в монашеском подвиге началось в период митрополичьего правления св. Феогноста. Начало его аскетического пути было весьма необычно для русской монашеской традиции. Он начинает с отшельничества, хотя всегда считалось, что отшельничество и затвор – удел опытных иноков, уже прошедших первоначальный искус в общежительных обителях. Для новоначальных такой путь полагали не просто трудным, но и опасным из-за высокой степени риска впасть в духовную прелесть. Однако в то время найти духовного наставника, чтобы под его началом пройти первые шаги на поприще монашеской жизни, Сергий просто не мог: ни опытных старцев, ни общежительных монастырей вокруг не было. Радонежскому подвижнику приходилось постигать науку монашеского делания самостоятельно, и в том, что он смог пройти этот путь, не оступившись, и совершить восхождение к вершинам святости в одиночку, без поводыря, следует видеть подлинное чудо.

Нельзя не отметить еще один поразительный факт. Вскоре после начала подвижнической жизни отрока Варфоломея в Радонежских лесах им вместе с братом Стефаном на горе Маковец была построена церковь, которая была освящена по благословению митрополита Феогноста во имя Пресвятой Троицы[1]. Житие преп. Сергия Радонежского[2], сообщает о том, что замысел освятить храм во имя Троицы был внушен Радонежским отшельникам свыше: «Не наше же се замышление, но Божие изволение, и прознаменание, и избрание, Богу тако изволшу»[3].

Освящение храма во имя Троицы Живоначальной было в то время весьма необычно для Руси. Несмотря на то, что Троический догмат был сформулирован Церковью еще на Первом и Втором Вселенских Соборах, а христиане с древнейших времен отмечали день Пятидесятницы как праздник Сошествия Святого Духа на апостолов, последний не отмечался как праздник Троицы. Как следствие – ни Византия, ни Русь до XIV в. почти не имели храмов, освя-

[1] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т.1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 308.

[2] Первоначальная редакция Жития преп. Сергия Радонежского была написана его учеником преп. Епифанием Премудрым около 1417-1418 гг. на основе ранее собранных им свидетельств о жизни Троицкого игумена. Текст Епифания был использован в середине XV в. прибывшим на Русь с Афона Пахомием Сербом (Пахомием Логофетом) для создания нового Сергиева жития, которое, в свою очередь, дошло до наших дней в четырех редакциях. Подробнее см.: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.

[3] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 307.

щенных во имя Пресвятой Троицы. На Руси едва ли не единственным Троицком храмом, построенным в домонгольскую эпоху, был собор, возведенный в Пскове*. Позднее христианами было более четко осознано, что в день Пятидесятницы, когда Дух Святой сошел на апостолов, человечеству в полноте было явлено откровение Бога-Троицы. На Руси утверждение такого понимания праздника Пятидесятницы-Троицы всецело связано с преп. Сергием Радонежским, который именно в учении о едином в Трех Лицах Боге, Который есть Любовь, основывал свою проповедь любви и единства, обращенную к русскому народу в ту судьбоносную эпоху, когда созидалась свободная и единая Святая Русь.

«Преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, “поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира”. Св. Сергий здесь вдохновлялся молитвой Христа и Его учеников “да будет едино яко же и мы”. Его идеалом было преображение вселенной по образу и подобию Св. Троицы, то есть внутреннее объединение всех существ в Боге», – писал выдающийся русский философ Евгений Трубецкой[4].

В сущности, ничего нового в богословии Сергий не предлагал – он просто акцентировал внимание именно на Троическом понимании Бога и предлагал своим ученикам, а вслед за ними и всему русскому народу, увидеть в учении о Троице не просто отвлеченный догмат, хотя и главнейший во всем христианском вероучении, но ту духовно-нравственную основу, на которой должна строиться вся жизнь православного человека, – единство, созидаемое любовью. Проповедуя Троицу Живоначальную и Нераздельную, Сергий тем самым благословлял соборность Руси и отвергал братоубийственную рознь и усобицы. Учение Радонежского игумена о Троице впоследствии нашло свое наиболее яркое зримое воплощение в иконе «Троица», написанной в память и похвалу преп. Сергию преподобным Андреем (Рублевым), для возведенного над мощами преп. Сергия Троицкого собора.

Перенеся множество искушений и трудностей и испытав себя, 23-летний Варфоломей решает принять монашеский постриг. Житие сообщает, что будущий преподобный был пострижен с име-

* Еще Троицкая надвратная церковь Киево-Печерского монастыря, построенная в начале XII века – *Прим. ред.*

[4] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках / Три очерка о русской иконе. Париж, 1965. С. 20.

нем Сергий[5] неким игуменом Митрофаном[6], о котором более ничего не известно (возможно, это был игумен Покровского Хотькова монастыря или же настоятель какого-то иного из окрестных монастырей или даже приходских храмов). Пострижение Варфоломея в монашество и рождение инока Сергия, событие, от которого, по сути, можно отсчитывать историю Троице-Сергиева монастыря, произошло в 1336 (или 1342) г.

После принятия монашества Сергий более двух лет продолжал подвизаться в полном одиночестве. Но постепенно к нему стали стекаться другие монахи, ищущие безмолвного созерцательного жития. Рядом с кельей Сергия появились жилища других иноков, которые в это время жили особножительно – каждый сам изыскивал себе пропитание и заботился о своем быте. Согласно житию, Сергий своими руками срубил кельи для некоторых пришедших к нему иноков: «Келиамь же зиждемым и тыном ограженым, не зело пространнейшим, но и вратаря сущих ту у врат пристави, от них же сам Сергий трие или четыре келии сам своима рукама създа»[7].

Однако если в своем быту иноки были равны и независимы друга от друга, то в духовной жизни они все же ориентировались на Сергия как на основоположника их формирующейся обители. «И създаша себе кыйждо свою келию и живяху о Бозе, смотряще житиа преподобнаго Сергиа и тому по силе равнообразующеся. Преподобный же Сергий, живый съ братиами, многы труды претръпеваше, и великы подвиги и поты посьтничьскаго житиа творяше»[8], – сообщает житие преп. Сергия.

Будущий преподобный в это время еще продолжал терпеть сильные искушения: «И поне же младу ему сущу и крепку плотию, – бяше бо силенъ бывь телом, могый за два человека, – диаволъ же похотными стрелами хотя уязвити его. Преподобный же, очютивь брань вражию, удръжа си тело и поработи е, обуздавь постом; и тако благодатию Божиею избавленъ бысть. Научи бо ся на бесовьскиа брани въоружатися: яко же бесове греховною стрелою устрелити хотяху, противу техъ преподобный чистотными стрелами стреляше, стреляющих на мраце правыа сердцемь»[9].

---

[5] В честь св. мученика Сергия, пострадавшего за Христа вместе со своим другом и соратником св. Вакхом около 300-305 г., при римском императоре Максимиане Геркулии.

[6] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 309-310.

[7] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 321.

[8] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 320.

[9] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 320.

Несмотря на огромный авторитет Сергия среди других монахов, его очевидное лидерство в новообразованной общине и первенство в избрании Маковца как места монашеского подвига, будущий преподобный долгое время не желал принимать игуменства над новым монастырем и сопряженного с настоятельской должностью священного сана. «Сам Сергий испръва не хотяше поставления презвитерьска или игуменьства приати многаго ради и конечнаго смирениа»[10] и «Ради смирениа Сергий не хотяше поставления поповьства или игуменьства възяти: глаголаше бо присно, яко зачало и корень есть санолюбиа еже хотети игуменьства»[11] – говорится в житии Радонежского чудотворца.

Возможно, что Сергий медлил с принятием игуменского посоха еще по одной причине. Судя по всему, уже на самом раннем этапе он стремился постепенно создать из стихийно собравшихся вокруг него на горе Маковец иноков общежительный монастырь и тем самым возродить эту иноческую традицию, угасшую в Русской Церкви после Батыева нашествия. В то же время Сергий понимал, что сделать это сразу будет очень сложно: на Руси уже успели основательно отвыкнуть от общежительного устава, и его возрождение могло обернуться конфликтами. Будущие события показали, что Сергий был прав, опасаясь скоропалительных шагов в направлении возобновления общего жития – даже с родным братом у него на этой почве произошел конфликт.

Тем не менее, Радонежский подвижник уже на заре существования Троицкой обители стал понемногу приучать иноков к общему житию, вводя в обиход его отдельные элементы. В частности, в монастыре изначально была обязательной общая молитва иноков, собираемых Сергием в Троицком храме. «Сице живый съ братиами, аще и не поставленъ бысть въ прозвитеры, но велми с ними пристоаше церькви Божии. И по вся дни пояше съ братиями въ церкви и полунощницу, и заутренюю, и часове, и третий, и шестый, и девятый, и вечерню, и нефимонъ...». Поскольку ни Сергий, ни кто-либо из других монахов не имели священного сана, «на обедню призываше некоего чюжаго, попа суща саном или игумена сътарца, и того приимаше и повелеваше ему творити святую литургию»[12].

Как элемент общежительного монастырского уклада можно рассматривать и хозяйственную деятельность монахов Троицкой обители, которую они осуществляли общими усилиями. Иноки со-

[10] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 320.
[11] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 321.
[12] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 320.

вместно трудились на монастырском огороде, рубили дрова, носили воду и т.д. Сергий при этом подавал прочим монахам пример удивительного смирения и трудолюбия: «Без лености братиамь яко купленый рабъ служаше: и дрова на всех, яко же речеся, сечаше; и тлъкущи жито, въ жръновех меляше, и хлебы печаше, и вариво варяше, и прочее брашно яже братиамь на потребу устрааше; обувь же и порты краяше и шиаше; и от источника, сущаго ту, воду въ двою водоносу почръпаа на своем си раме на гору възношаше и комуждо у келий поставляше»[13]. Такое поведение Сергия, очевидно, также должно было постепенно приучать монахов к общежительной традиции. Из приведенных слов жития можно заключить, что с этой же целью Сергий начал устраивать в обители совместные трапезы, для которых сам приготовлял угощение братии.

Когда монашеская жизнь на Маковце обрела более организованные и устоявшиеся формы, стало очевидно, что Троицкому монастырю необходим собственный игумен, способный руководить образовавшейся братией и регулярно совершать в монастырском храме богослужения. Братия упрашивали Сергия стать во главе иноческой общины, однако, сам он по-прежнему не хотел становиться настоятелем, считая себя недостойным игуменства. В 1354 г. он вместе с двумя другими монахами пришел пешком из своего монастыря в Переяславль-Залесский, где тогда находился Владимиро-Волынский епископ Афанасий, исполнявший обязанности местоблюстителя митрополичьего престола (к этому времени скончался св. митрополит Феогност, а св. Алексий отправился в Константинополь на поставление на Киевскую митрополию). Сергий просил Афанасия дать Троицкой обители игумена. Епископ же, наслышанный уже о подвигах Сергия настаивал на том, чтобы он сам принял священнический сан и игуменский посох. Житие Сергия сообщает, что он уступил настоянию архиерея только из послушания и смирения[14].

После того, как Сергий стал игуменом, в обители поначалу сохранялся прежний образ монашеской жизни, в котором присутствовали лишь отдельные элементы общежительного уклада. Однако теперь Сергий был облечен игуменской властью и мог более решительно заняться усилением общежительного начала в жизни Троицкой братии, численность которой на тот момент составляла 12 иноков: «беаше братиа числом два на десяте мних кроме самого игумена, третиаго на десяте»[15].

---

[13] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 321.
[14] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 324-326.
[15] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 328.

Сергиево житие сообщает, что в своей деятельности по дальнейшему развитию своего монастыря Радонежский подвижник «помышляше въ уме жития великых светилъ, иже въ плоти живущеи на земли аггельскы пожиша, реку Антониа Великаго, и Великаго Еуфимиа, Саву Освященнаго, Пахомиа аггеловиднаго, Феодосиа общежителя и прочихь»[16]. Как видно, особое внимание Сергия привлекали, в том числе, основоположники общежительной традиции в египетском монашестве IV в. – преп. Пахомий Великий и преп. Феодосий Великий. Устремление Сергия к введению в своей обители аналогичных принципов монашеской жизни видно и в том, что несмотря на поставление во игумена основатель Троицкого монастыря ни в малой степени не изменил своего прежнего смиренного образа жизни, продолжая оставаться для братии примером в труде и молитве: «Мала же некаа словесы глаголаше, наказаа братию, множайшаа же паче делесы сам образ бываше братии»[17].

После принятия священного сана преподобный Сергий ежедневно совершал Божественную литургию, приготовляя своими руками все необходимое для богослужения: «Отнеле же поставленъ бысть въ игуменьство, по вся дни святаа литоргиа бываше, просфиры же сам печаше: преже бо пшеницу тлъчаше и меляше, и муку сеаше, и тесто месяше и квасяше. Ти тако испекши просфиры, служаше Богу от своих праведных трудовъ, иному не дааше никому, аще и зело хотяху мнози от братиа пещи просфиры. Но преподобный тщащеся быти учитель и делатель: и кутию сам варяше, и свечи скаше, и каноны творяше»[18].

В отношении Сергия к новоначальным инокам также видна тенденция к следованию общежительной традиции. Игумен принимал в Троицкий монастырь всех желающих монашеской жизни: «Еже всякому приходящему к нему и хотящему быти мниху, и желающему острищися, не отреваше убо никого же, ни стара, ни уна, ни богата, ни убога; но всех приимаше съ усръдиемь и с радостию»[19]. Однако при этом всякого новичка в обители на Маковце ожидало длительное испытание, которое предшествовало пострижению и было призвано проверить серьезность намерения принять монашество. «Но не ту абие постризаше его, но преже повелеваше ему облещися въ свиту длъгу еже от сукна черна и в ней преходити съ братиами время доволно, дондеже извыкняше весь устрой мона-

[16] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 327.
[17] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 327.
[18] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 330.
[19] Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 330.

стырьскы. Таче по сих облачяшет и въ мнишескую одежю, акы въ всех службах искушена; и остриг облачит и в манатию и клобукъ. А егда будяше съвръшенъ чрънець, житиемъ чистымъ искусенъ сый, и таковаго сподобляет приати святую схиму»[20], – говорится в житии преп. Сергия.

Сергий решительно порывает с обычаями особножительных монастырей и в вопросе обеспечения монахов всем необходимым для жизни в обители. Радонежский игумен, несмотря на крайнюю скудость Троицкого монастыря на начальном этапе его существования категорически запрещал своим монахам выходить за пределы своей обители в поисках милостыни. Это правило должно было неукоснительно исполняться даже в случае самого бедственного положения братии, которая временами попросту голодала. «Преподобный же Сергий всяку нужю ону, и тесноту, и всяку скудость, и недостатки тръпяше съ благодарениемъ, ожидаа от Бога богатыа милости»[21], – отмечается в Житии. Со временем в окрестностях монастыря поселилось множество крестьян, которые «начаша посещати и учащати в монастырь, приносяще многообразнаа и многоразличнаа потребованиа»[22]. Только такие добровольные приношения Сергий разрешал принимать на нужды своей обители. Обращает на себя внимание, что категорический запрет нищенства и попрошайничества, предписанный Сергием Радонежским своим инокам-ученикам, резко контрастирует с принципами существования т.н. нищенствующих монашеских орденов в Католической Церкви – францисканцев, доминиканцев, кармелитов и августинцев, которые возникли на Западе немногим ранее, в XIII в. В этих монашеских сообществах, напротив, материальной основой их существования, закрепленной в орденском уставе, являлся сбор милостыни, осуществляемой монахами среди паствы в миру.

Время, когда в Троицком монастыре был введен общежительный устав, точно не известно. В житии прп. Сергия говорится: «Въ един же убо от днии придошя грькы от Константина града и поклонишяся святому, глаголюще: «патриарх Вселенскыи архиепископъ Коньстандина града кир Филофеи благословляет тя». Въкупе же и поминкы от патриарха давше ему – крестъ и парамандь и схыму, давше же ему и грамоту патриаршу»[23]. Получив благословение Константинопольского Патриарха Филофея Коккина, игумен Сергий

[20] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 330.
[21] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 333.
[22] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 333.
[23] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 362.

известил братию, что «патриарх Констянтина града и повелевает нам обще житие жити, тако же и митрополит Алексие»[24]. Игумен вопросил братию: «Вы же что съвещаете о том?». Монахи, подготовленные предшествующими годами постепенного привыкания к основам общего жития, ответили Сергию согласием на введение в Троицком монастыре общежительного устава.

Относительно датировки указанных событий, можно привести следующие соображения. Поскольку св. Алексий стал митрополитом Киевским и всея Руси в 1354 г. и к моменту поставления преп. Сергия на игуменство еще находился в Византии, благословение Патриарха Филофея, скорее всего, не могло быть получено в период первого патриаршества Филофея, в 1353–1354 гг. Следовательно, это должно было произойти уже после того, как Филофей вторично стал Патриархом, в 1364–1376 гг., хотя можно допустить, что Патриарх Филофей и митрополит Алексий могли обсуждать вопрос о реформе монашеской жизни в Троицкой обители еще при поставлении Алексия на митрополию. В пользу этой более ранней датировки может свидетельствовать и тот факт, что незадолго до того, как св. Алексий был поставлен Филофеем на митрополию в 1354 г., в Константинопольской Церкви в 1351 г. состоялся Собор, который подвел итог исихастским спорам 1340-х – 1350-х гг. и подтвердил истинность учения свт. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. По сути, это было торжество афонской монашеской традиции, и возрождение общежительного устава в Русской Церкви было тесно связано с этими событиями, происходившими в Византии.

И все же более вероятным представляется введение общежительного устава в Троицкой обители после 1364 г. Показательна хронологическая близость к этой дате еще одного события, важного для дальнейшего развития монашеской жизни на Руси: в 1365 г. св. Алексий основал в Московском Кремле Чудов монастырь, который также стал общежительным. Б.М. Клосс склонен считать данное событие началом монастырской реформы, направленной на возрождение общежительного устава в русских обителях, а ее инициативу всецелом связывает с митрополитом Алексием. В подтверждение своей точки зрения исследователь приводит, прежде всего, тот факт, что все монастыри, в которых ранее других было введено общее житие, находились на территории митрополичьей области, к которой при св. Алексии был присоединен Нижний Новгород. Помимо Троице-Сергиева и Чудова, это также Спасо-Андроников (основан учеником преп. Сергия преп. Андроником Московским в начале 1360-х гг.),

[24] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 363.

Симонов (основан в 1370-е гг. учеником и родным племянником преп. Сергия св. Феодором, впоследствии – архиепископом Ростовским) и Высоко-Петровский монастыри (получил общежительный устав при св. Алексии) в Москве, Владычный Введенский (основан в 1362 г.) и Высоцкий Зачатьевский (основан в 1374 г. преп. Сергием Радонежским и его учеником преп. Афанасием Высоцким) монастыри в Серпухове, Константино-Еленинский во Владимире, Никольский на Болоте в Переяславле-Залесском (упоминается как общежительный в 1377 г.), нижегородские монастыри: Зачатьевский (основан в 1367 г.), Благовещенский (основан в 1370 г., во время пребывания в Нижнем Новгороде св. митрополита Алексия), Вознесенский Печерский, а также Троицкий Стефанов Махрищский и Благовещенский Киржачский[25].

Движение, направленное на возобновление общежительного монашества, охватило и женские обители. Так, в 1367 (или 1377 г.) св. митрополит Алексий основал в честь своего небесного покровителя женский Алексеевский монастырь в Москве. Ставшая в нем игуменией сестра митрополита Иулиания (иначе Ульяна; ум. в 1393 г.) в летописи именуется: «общему житью женскому начальница»[26].

Огромным было влияние преп. Сергия и на тех, кто жил в миру – смиренный Радонежский подвижник стал непререкаемым авторитетом для своих современников и последующих поколений русских людей. «Преподобный Сергий своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших во тьме и сени смертной, он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Русские люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственное чувство народа, поднять его дух выше его привычного уровня – такое проявление духовного влияния всегда признавалось чудесным, творческим актом; таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник – вера»[27], – писал о силе духовно-нравственного воздействия преп.

[25] Монашество и монастыри в России. XI-XX века: Исторические очерки. М., 2002. С. 60.

[26] *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 442.

[27] *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1991. С. 106.

Сергия Радонежского на своих современников выдающийся русский историк В.О. Ключевский.

Благотворное влияние Сергия распространялось в том числе и на русских князей. Одним своим словом он мог остановить усобицу, примирить враждующих соперников, побудить их осознать свою неправоту. Сергий всегда поддерживал политический курс Московских князей, и это обстоятельство существенно повлияло на то, что по всей Русской земле на Москву стали смотреть как на безусловного лидера в деле объединения Руси и борьбы с ненавистным ордынским игом. Особо значимой была моральная поддержка, которую преп. Сергий Радонежский оказал св. великому князю Димитрию Ивановичу Донскому[28]. Наиболее ярко это проявилось в канун знаменитой Куликовской битвы, когда игумен Сергий благословил прибывшего к нему в Троицкий монастырь великого князя Димитрия на брань с Мамаевой Ордой[29].

Со времени создания около 1507-1518 гг. епископом Коломенским Митрофаном «Сказания о Мамаевом побоище» в древнерусской литературе утвердилось предание о том, что преп. Сергий Радонежский не только благословил великого князя Димитрия на Куликовскую битву, но отправил с ним на брань двух иноков – Александра Пересвета и Андрея Ослябю. Они также упоминаются в знаменитой «Задонщине»[30]. Согласно церковным канонам, монахам, как и священнослужителям, не позволяется брать в руки оружие и принимать участие в боевых действиях. Однако древнее предание, зафиксированное в «Сказании о Мамаевом побоище», говорит, что Пересвет и Ослябя, в прошлом являвшиеся брянскими боярами и военачальниками (возможно, они были братьями или близкими родственниками), приняли непосредственное участие в Куликовской битве.

Можно предположить, что иноки Троицкого монастыря были направлены преп. Сергием в русские полки, идущие на Куликово поле, в качестве моральной поддержки, как зримое свидетельство благословения Радонежского игумена, посылаемого им князю Димитрию и всем русским воинам. Но обстоятельства, сложившиеся в канун сражения, вероятно, вынудили Пересвета, в прошлом

---

[28] *Кучкин В.А.* Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. М., 1990.

[29] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. С. 403-405.

[30] Различные редакции «Сказания о Мамаевом побоище» и «Задонщины» приводятся в издании: Памятники Куликовского цикла / Под ред. Б.А. Рыбакова и В.А. Кучкина. СПб, 1998.

опытного воина, нарушить каноны и традиции православного монашества и вопреки им взяться за оружие. Согласно преданию, отраженному в «Сказании о Мамаевом побоище», перед Куликовским сражением ордынский воин-богатырь Челубей (иначе Темир-Мирза или Таврул), отличавшийся огромной силой, вызывал по традиции на единоборство кого-либо из русских воинов: этот поединок должен был положить начало сражению на Куликовом поле. Возможно, вызов ордынского силача вызвал замешательство в рядах русских воинов, где ему не нашлось равного по силам противника. Понимая, что это грозит падением морального духа русского воинства и стремясь этого не допустить, Пересвет принял вызов ордынца и вступил в единоборство с ним, закончившееся гибелью обоих[31]. После Куликовской битвы тело героя Пересвета было доставлено в Москву и погребено рядом с храмом Рождества Богородицы в Старом Симонове[32].

Ослябя, в отличие от Пересвета, остался жив после Куликовской битвы, хотя и потерял в ней своего сына Якова. Ослябя упоминается в 1390-е гг. как один из митрополичьих бояр при св. Киприане. По мнению А.В. Кузьмина, ко времени Куликовской битвы Ослябя еще не был монахом (хотя, возможно, являлся послушником Троицкой обители), а постригся в монашество с именем Андрей уже в 1380-е гг. в Симоновом монастыре[33]. Эта обитель, как уже отмечалось, была близка к кругу преп. Сергия Радонежского: первым ее игуменом был родной племянник Радонежского игумена св. Феодор, будущий архиепископ Ростовский. Кроме того, Ослябя мог избрать Симонов монастырь местом своего пострига и по той причине, что здесь был погребен его друг Пересвет. Его сын Яков также, скорее всего, был похоронен в Симонове. Здесь же после кончины был похоронен и сам Ослябя.

После Куликовской битвы авторитет преп. Сергия Радонежского в глазах великого князя св. Димитрия Донского и других русских князей возрос еще более. Это, в частности, наглядно прояви-

---

[31] «Задонщина» иначе рисует участие Пересвета в Куликовской битве, отмечая, что он погиб не в поединке перед сражением, а позднее, уже во время самой битвы.

[32] На этом месте первоначально был основан Симонов монастырь, позднее перенесенный на новое, более удобное место неподалеку от прежнего.

[33] *Кузьмин А.В.* Андрей Ослябя, Александр Пересвет и их потомки в конце XIV – первой половине XVI века // Н.И. Троицкий и современные исследования историко-культурного наследия Центральной России. Сборник статей: в 2 тт. Т. 2. История, этнография, искусствоведение / Под ред. А.Н. Наумова. Тула, 2002. С. 5-29.

лось в событиях конца 1385 г., когда преп. Сергий по просьбе великого князя Димитрия прибыл в Рязань: благодаря его посреднической миссии был заключен мир и союз между Димитрием Донским и рязанским князем Олегом Ивановичем. В еще большей степени роль Радонежского игумена как ведущего духовного арбитра в политической жизни Руси проявилась, когда в 1389 г. великий князь Димитрий Иванович пригласил его выступить в качестве своего душеприказчика и скрепить своей подписью духовное завещание героя Куликовской битвы, впервые содержавшее указания на случай распада Золотой Орды и прекращения ее ига на Руси.

Скончался один из величайших преподобных Русской Церкви в глубокой старости 25 сентября (8 октября по н. ст.) 1392 г. Почитание преп. Сергия Радонежского началось вскоре после его кончины, хотя и не носило еще тогда официального характера. Тем не менее, уже в 1427 г. на родине Радонежского чудотворца, в с. Варницы близ Ростова Великого, был основан Троице-Сергиев Варницкий монастырь. Вероятно, какого-либо специального соборного акта о канонизации преп. Сергия не было предпринято (либо об этом не сохранилось документальных свидетельств). Возможно, это произошло по причине разрыва отношений с Константинополем после принятия греками Флорентийской унии: в Русской Церкви тогда возникло немало трудностей канонического порядка, вызванных переходом к автокефалии. Тем не менее, с середины XV в. уже можно говорить об устойчивой традиции общерусского почитания преп. Сергия Радонежского, санкционированного митрополитом Киевским и всея Руси св. Ионой.

В рамках начатой св. митрополитом Киевским и всея Руси Алексием реформы русского монашества введение игуменом Сергием общежительного устава в Троицком монастыре имело колоссальное значение для дальнейших судеб русского монашества. «Чувство нравственной бодрости, духовной крепости, которое преподобный Сергий вдохнул в русское общество, еще живее и полнее воспринималось русским монашеством. В жизни русских монастырей со времени Сергия начался замечательный перелом: заметно оживилось стремление к иночеству. В бедственный первый век ига это стремление было очень слабо: в сто лет 1240-1340 гг. возникло всего каких-нибудь десятка три новых монастырей. Зато в следующее столетие 1340-1440 гг., когда Русь начала отдыхать от внешних бедствий и приходить в себя, из куликовского поколения и его ближайших потомков вышли основатели до 150 новых монастырей. Таким образом, древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния своего мирского общества: стремление покидать мир уси-

ливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных. ...Преподобный Сергий со своею обителью и своими учениками был образцом и начинателем в этом оживлении монастырской жизни, "начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси", как называет его летописец. Колонии Сергиевской обители, монастыри, основанные учениками преподобного или учениками его учеников, считались десятками, составляли почти четвертую часть всего числа новых монастырей»[34], – писал о роли св. Сергия в русской духовной жизни В.О. Ключевский.

Благодаря огромному духовному авторитету, который приобрел Радонежский подвижник, по всей Руси не только было основано множество других общежительных монастырей, но и введен общежительный устав в ранее существовавших особножительных обителях (например, в московском Высоко-Петровском и многих других). В результате принятия этих мер во второй половине XIV в. полностью изменяется характер монастырской жизни на Руси. Общежительный устав для большинства монастырей Северо-Восточной Руси становится нормой. Правда, гораздо сложнее обстояли дела с его введением в Новгородской епархии: здесь еще в начале XVI в. преобладали особножительные монастыри, внедрение общежительного устава в которых начал в 1520-е гг. архиепископ Новгородский св. Макарий, будущий митрополит Московский и всея Руси. Фактическое отстранение Литовскими князьями св. митрополита Алексия от управления западнорусскими епархиями сделало почти невозможным распространение на них монастырской реформы.

Говоря о переменах, происшедших в монашеской жизни во второй половине XIV в., следует отметить, что на Руси не только появилось множество новых монастырей, в которых был принят общежительный устав, но в сравнении с домонгольской эпохой существенно изменились характер расположения обителей и их география. Если прежде преобладающими были городские монастыри, то со времени Сергия Радонежского в русской Церкви стали доминировать обители, расположенные в удалении (иногда весьма значительном) от городов. Многие монастыри вообще располагались в труднодоступной местности – в лесах, на озерных или речных островах или посреди болот. Это вполне естественно, так как

[34] *Ключевский В.О.* Исторические портреты. С. 103-104.

главными чертой монашеской жизни, переживавшей в это время подъем и ставшей гораздо более сознательной, стало усугубление молитвенного подвига в сочетании с аскетической практикой, для чего монахам необходимо было уединение вдали от мирской суеты и соблазнов. Еще одной важнейшей особенностью монастырей этого времени было то, что теперь их чаще всего основывали не ктиторы из числа представителей социальной элиты русского общества, а сами монахи-подвижники.

Сама монастырская жизни в это время принимает характер некоего цикла. Инок, начавший свой подвиг в общежительном монастыре, в дальнейшем, по мере духовного возрастания и приобретения опыта, переходил к отшельничеству и пребыванию в «пустынном» безмолвии. Затем к такому достигшему духовного совершенства старцу начинали собираться ученики, ищущие назидания и руководства, и вчерашний отшельник становился духовным наставником для собравшейся вокруг него новой братии и почти всегда – устроителем нового монастыря на месте своего первоначального отшельнического подвига.

В ряде случаев один и тот же подвижник мог многократно удаляться в «пустынь» из новосозданного монастыря, тем самым полагая начало новым обителям. Так, например, сам преп. Сергий Радонежский, покинувший Троицкий монастырь после конфликта с братом Стефаном, отошел на другое пустынное место и тем самым положил начало новой обители – Киржачскому Благовещенскому монастырю. Таким образом, можно утверждать, что преп. Сергий в равной степени дал импульс как созданию общежительных монастырей, так и молитвенно-созерцательной, преимущественно отшельнической традиции.

Явленный преп. Сергием пример вдохновил на подражание ему множество учеников и соратников-друзей (в агиографической литературе они получили наименование «собеседников») Радонежского игумена. В свою очередь, их примеру последовали десятки и сотни иных подвижников, ищущих духовного совершенства на монашеской стезе, которые разошлись по глухим и наименее обжитым уголкам Руси в поисках «священного безмолвия». При этом отшельнический порыв подвижников Сергиева круга находил себе соответствие в процессе освоения новых земель на Русском Севере, где под пашню вырубались лесные пространства, прокладывались новые дороги в доселе непроходимых местах, разрабатывались соляные промыслы. Близ монастырей, возникавших вокруг бывшего отшельника, становившегося наставником для братии из пришедших к нему многочисленных учеников, селились и крестьяне, обра-

зовывавшие новые поселения. Так монастырская и крестьянская колонизация способствовали освоению бескрайних просторов Русского Севера и укреплению здесь политического и культурного влияния Русского государства.

Помимо ранее уже упоминавшихся учеников преп. Сергия Радонежского, основавших новые обители в различных безлюдных в ту пору уголках Руси, следует также назвать имена наиболее известных подвижников, вышедших из-под начала Радонежского игумена. Практически все они, покинув своего великого учителя, какое-то время вели отшельнический образ жизни, а потом положили начало новым общежительным монастырям. Преп. Савва Сторожевский, один из наиболее близких учеников преп. Сергия, некоторое время управлял Троице-Сергиевым монастырем в качестве игумена, а затем в 1398 г. основал свой Богородице-Рождественский Саввино-Сторожевский монастырь близ Звенигорода. Преп. Мефодий Пешношский основал в 1361 г. Николо-Пешношский монастырь неподалеку от города Дмитрова (ныне – север Московской области). Преп. Авраамий Чухломский (или Галичский, Городецкий) основал 4 монастыря в местности между Галичским и Чухломским озерами в Костромском крае, из которых до наших дней сохранился Покровский Авраамиев Городецкий монастырь близ города Чухломы (ныне – Костромская область). Преп. Иаков Железноборский, основал Иоанно-Предтеческий Иаково-Железноборовский монастырь (Буйский район Костромской области). Преп. Павел Обнорский (или Комельский), бывший келейник преп. Сергия, основал в 1414 г. Троицкий Павло-Обнорский монастырь (Грязовецкий район Вологодской области). Преп. Сергий Нуромский, грек по происхождению, приехавший на Русь с Афона и ставший учеником аввы Сергия, основал в 1387 г. на реке Нурме Спасо-Нуромский монастырь (упразднен и обращен в приходской храм в 1764 г., Вологодская область). Преп. Сильвестр Обнорский основал Воскресенский монастырь на р. Обноре (упразднен и обращен в приходской храм в 1764 г., Любимский район Ярославской области). Преп. Феодосий и Афанасий Череповецкие основали Воскресенский монастырь в городе Череповце (упразднен и обращен в приходской храм в 1764 г., ныне – Вологодская область). Преп. Ксенофонт Тутанский основал на рубеже XIV-XV вв. Тутанский Вознесенский монастырь на р. Тьме (Тверская область; в XVIII в. был приписан к Санкт-Петербургской Александро-Невской Лавре и фактически упразднен). Один из учеников преп. Сергия Радонежского – преп. Ферапонт Боровенский, в отличие от других иноков, предпочел искать безмолвное место не на севере, а к юго-западу от

родного Троицкого монастыря: он основал свой Успенский Боровенский монастырь в 10 верстах от города Мосальска (упразднен и обращен в приходской храм в 1764 г.; ныне – Калужская область).

В то же время были среди основанных преп. Сергием и его учениками монастырей и такие, которые сочетали ктиторский характер своего основания с общежительным уставом, вводимым в них после их учреждения. Так, преп. Леонтий Стромынский явился устроителем Стромынского (или Дубенского) Успенского монастыря на р. Дубенке, основанного преп. Сергием по просьбе великого князя Димитрия Ивановича около 1378 г. в 50 верстах к северо-востоку от Москвы (упразднен в древности). Еще один Дубенский монастырь, также посвященный Успению Божией Матери, был основан преп. Сергием тоже по просьбе великого князя Димитрия Донского, но уже после Куликовской битвы – в знак благодарности Богу за дарованную победу над Мамаем. Обитель (также упразднена в древности) находилась на севере нынешней Московской области, на острове при месте слияния рек Дубенки и Дубны. Игуменом монастыря стал еще один ученик преп. Сергия – преп. Савва. Вероятно, сходный характер имели и Богоявленский монастырь в Костроме, основанный преп. Никитой Костромским, учеником и родственником преп. Сергия, и Старо-Голутвин монастырь в Коломне, первым игуменом которого был другой Сергиев ученик – преп. Григорий Голутвинский.

Движение в русском монашестве, направленное на введение общежительного устава в монастырях, быстро распространялось за пределы Московского княжества и земель великокняжеского домена. Этому немало способствовало то обстоятельство, что в различных местах подвизались иноки, которых, как уже отмечалось, условно называли на Руси «собеседниками» преп. Сергия Радонежского. Это были единомысленные Радонежскому игумену лица, смотревшие на будущее русского монашества сходным образом и также стремившиеся возобновить на Руси общежительство и укрепить традиции византийского исихазма.

В числе «собеседников» преп. Сергия был, в частности, архиепископ Суздальский Дионисий (впоследствии – митрополит Киевский и всея Руси; ум. в 1385 г.). По преданию, Дионисий (в миру Давид) был постриженикомъ Киево-Печерского монастыря и в подражание ему основал общежительный Вознесенский Печерский монастырь в Нижнем Новгороде. Сообщая о поставлении Печерского архимандрита Дионисия в 1374 г. на Суздальскую кафедру, летописец характеризует его как «...изящена в Божественых писаниих, учителна и книгам сказателя, монастырем строителя и

мнишьскому житию наставника... общему житию началника»[35]. Св. Дионисий также способствовал созданию на общежительных началах женской обители в Нижнем Новгороде: Зачатьевский монастырь здесь был основан Василисой (в постриге Феодорой), вдовой Нижегородского князя Андрея Константиновича. Ученик Дионисия, преп. Евфимий Суздальский основал общежительный Спасо-Евфимиев монастырь в Суздале. Другой ученик и келейник Дионисия, преп. Макарий Унженский основал два монастыря – Макарьев Желтоводский (на берегу Волги, в Нижегородской области) и Макарьев Унженский (на р. Унже, в Костромской области). Известно, что еще 11 насельников нижегородского Печерского монастыря были посланы св. Дионисием в «верховские города», чтобы основать там новые общежительные обители[36].

Друг и «собеседник» преп. Сергия, преп. Стефан Махрищский, выходец из Киева, перебравшийся в пределы Московского княжества, основал свой Троицкий Стефанов Махрищский монастырь неподалеку от Троице-Сергиевой обители, которая послужила для него образцом, в том числе и в ее посвящении Троице Живоначальной. Также Троице посвятили свой Авнежский монастырь в Вологодском крае ушедшие туда ученики преп. Стефана – преп. Григорий и Кассиан Авнежские, погибшие в конце XIV в. от рук разбойников, надеявшихся поживиться монастырским имуществом (показательно, что крестьяне из соседних с монастырем поселений, изловили и казнили святотатцев)[37]. Еще одну обитель в честь Пресвятой Троицы – Троице-Сыпанов Пахомиев монастырь – основал близ города Нерехты (ныне в Костромской области) другой «собеседник» преп. Сергия преп. Пахомий Нерехтский (обитель, упраздненная в числе многих других в 1764 г. по указу о секуляризации, изданному Екатериной II, была обращена в приходской храм, но вновь стала действующим монастырем уже в конце XX в.).

Во второй половине XIV – первой половине XV в. активно шел процесс образования новых монастырей в Вологодском крае, который в это же время подвергается интенсивной крестьянской колонизации, и где идет освоение новых земель. Одним из первых подвижников в этом крае стал преп. Димитрий Прилуцкий, также бывший «собеседником» преп. Сергия Радонежского. Первона-

[35] ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 105-106.

[36] *Флоря Б.Н., Печников М.В., Преображенский А.С.* Дионисий, архиеп. Суздальский // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 241-246.

[37] *Кузьмин А.В., Романенко Е.В., Виноградова Е.А.* Григорий и Кассиан Авнежские // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 721-724.

чальным местом его подвигов были окрестности Переяславля-Залесского, где св. Димитрий основал Никольский монастырь «На болоте». По образцу Троице-Сергиевой обители здесь также был введен общежительный устав. Позднее в поисках безмолвия Димитрий ушел на север. В 40 верстах к юго-востоку от Вологды он основал Воскресенский монастырь на берегу р. Великой. Однако преподобный был вынужден покинуть и это место по причине недовольства местных жителей. Подобного рода инциденты иногда имели место в истории русского монашества, однако, вопреки утверждениям историков советского периода, никогда не носили массового характера. Напротив, куда более частым явлением было мирное существование крестьянских поселений поблизости от монастырей. Позднее, с возникновением в общежительных монастырях землевладения, обычным явлением стало массовое переселение крестьян на монастырские земли, где они не подвергались такой интенсивной эксплуатации, как в вотчинах светских феодалов-землевладельцев. Новой обителью, основанной преп. Димитрием Прилуцким, стал Спасо-Прилуцкий Димитриев монастырь неподалеку от Вологды, где преподобный и скончался в 1392 г. В этом монастыре отношения иноков с крестьянами отличались особым взаимовыгодным сотрудничеством. Само место для новой обители предоставили преп. Димитрию местные жители, которые также помогли построить первый деревянный монастырский храм. Позднее, в XV в., Спасо-Прилуцкий монастырь приобретал пустоши, а также лесные и рыбные угодья, которые затем обживали и обрабатывали монастырские крестьяне[38].

Еще одним крупнейшим центром, откуда шел поток монастырской колонизации Русского севера, был Кириллов Белозерский Успенский монастырь, основанный преп. Кириллом Белозерским, также считающимся младшим другом и «собеседником» преп. Сергия[39]. Кирилл, происходивший из знаменитого московского боярского рода Вельяминовых, принял постриг в московском Симоновом монастыре, где он неоднократно встречался и беседовал с приходившим в Москву Радонежским игуменом и воспринял многое из

[38] *Семячко С.А., Анишина А.П.* Димитрий Прилуцкий // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 30-39; *Анишина А.П.* Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения Честных Древ Креста Господня мужской монастырь // ПЭ. Т. 14. М., 2006. С. 712-719.

[39] *Карбасова Т.Б., Романенко Е.В., Шибаев М.А., Зеленина Я.Э., Виноградов Е.А.* Кирилл Белозерский // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 318-338; *Шибаев М.А., Берташ А. свящ., Маханько М.А.* Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 634-673.

взглядов Сергия на монашескую жизнь. Вместе с другим постриженником Симоновой обители, преп. Ферапонтом, преп. Кирилл в поисках уединенного места для молитвенно-аскетических подвигов ушел на Север, в район Белого озера. Там в 1397 г. Кирилл основал свой Кирилло-Белозерский монастырь, а его друг Ферапонт, отделившийся от него в 1398 г., положил начало Ферапонтову Белозерскому монастырю в честь Рождества Богородицы. Позднее, в 1408 г., по приглашению удельного можайского князя Андрея Дмитриевича, сына св. Димитрия Донского, преподобный Ферапонт перебрался в Можайск, в окрестностях которого основал Можайский Ферапонтов Лужецкий монастырь.

Ученики и сподвижники преп. Кирилла и Ферапонта Белозерских активно включились в процесс монастырской колонизация Русского Севера. Среди основанных ими обителей следует отметить Никитский Белозерский монастырь на р. Шексне и Благовещенский Ворбозомский монастырь, основанный преп. Зосимой на Ворбозомском озере. Игумен Ферапонтова монастыря преп. Мартиниан положил начало Вожеозерскому монастырю, продвинув далеко на север ареал монастырской колонизации. Но еще большее значение для освоения Русского севера иноками имело основание Соловецкого Спасо-Преображенского монастыря на островах в Белом море. Обитель была основана после 1426 г. преподобными Савватием, Германом и Зосимой Соловецкими. Преп. Савватий, который дал первоначальный импульс монашеской жизни на Соловках, впоследствии подхваченный и развитый преп. Зосимой, происходил из Кириллова Белозерского монастыря и был учеником преп. Кирилла. Таким образом, опосредованно общежительная традиция Троице-Сергиева монастыря была донесена до русского Беломорья, населенного поморами. Соловецкий монастырь в дальнейшем играл ведущую роль как в церковной, так и в общественно-политической, экономической и культурной жизни Русского севера, способствуя активному освоению Беломорского края, Поморского, Корельского, Терского берегов Белого моря. Строгие монашеские традиции Соловецкая обитель сохраняла даже в XVI в., когда в большинстве других русских монастырей уже были заметны черты духовного упадка.

Среди других монастырей, возникших на севере Руси в XV в., следует отметить ряд обителей в бассейне Северной Двины: Михаило-Архангельский монастырь, поселение близ которого впоследствии дало начало городу Архангельску, а также Николо-Корель-ский монастырь в устье Северной Двины, близ которого позднее вырос город Северодвинск, и Никольский Чухченемский монастырь.

Еще одним крупным центром монастырской жизни, который оказал большое влияние на монастырскую колонизацию Русского севера, был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, в 45 верстах к северу от Вологды, известный с XV в., хотя предание относит его основание к XIII в. Постриженики Спасо-Каменного монастыря преподобные Дионисий Глушицкий и Александр Куштский основали несколько новых монастырей в лесах вокруг Кубенского озера: Святолуцкий, Глушицкий Покровский, Глушицкий Леонтиев, Глушицкий Дионисиев, Успенский Александров Куштский, Липатов Пельшемский и др. (большинство их было упразднено при секуляризации в 1764 г.) Известно, что преп. Дионисий Глушицкий был связан узами дружбы и духовной близости с преп. Кириллом Белозерским (сохранилась икона преп. Кирилла, написанная как его прижизненный портрет преп. Дионисием, который являлся талантливым иконописцем)[40]. От основателя Кирилло-Белозерского монастыря Дионисий Глушицкий, вероятно, и воспринял многое из того комплекса воззрений на монашескую жизнь, который был характерен для подвижников круга преп. Сергия Радонежского.

Многочисленные пустыни, первоначально основанные монахами-отшельниками в северных областях Руси в XIV-XV вв. и позднее во многих случаях давшие начало крупным монастырям, постриженики которых, в свою очередь, основали многие новые обители, дали основание образно назвать Русский север «Северной Фиваидой» – по аналогии с местностью в Египте, изобиловавшей подвижниками монашеской жизни на заре ее возникновения, в IV-V вв. «Огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV в. возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел стал северной Фиваидой православного Востока. Старинные памятники истории русской Церкви рассказывают, сколько силы духа проявлено было русским монашеством в этом мирном завоевании финского языческого Заволжья для христианской церкви и русской народности»[41], – отмечал В.О. Ключевский.

Трудно точно подсчитать, сколько новых монастырей возникло на Руси после того, как начался бурный процесс возрождения монашеской жизни, инициированный преп. Сергием Радонежским. Митрополит Макарий (Булгаков) полагал, что во второй половине XIII – первой половине XV в. всего было основано 286 но-

[40] *Семячко С.А., Печников М.В., Петрова Т.Г.* Дионисий Глушицкий, преп. // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 249-256.

[41] *Ключевский В.О.* Исторические портреты. С. 104.

вых монастырей[42]. При этом исследователь отмечал, что большинство этих обителей были невелики, имея в числе братии не более 10 монахов, и лишь в 10 монастырях количество иноков было от 20 до 50. В числе монастырей с количеством монахов свыше 50, Макарий называет 10 обителей. Однако лишь два из них относятся к основанным в XIV – начале XV вв. – Троице-Сергиев и Кирилло-Белозерский. Но численность братии в них ощутимо возросла лишь в XVI в.: в начале столетия – до 300 иноков, а в конце – до 700. Прочие же крупные монастыри принадлежат к числу основанных (или возобновленных, как основанный в XIII в. Антониев Дымский монастырь) только во второй половине XV – XVI вв. (т.е. ко времени, когда пик расцвета монашеской жизни уже был пройден): Пафнутьев Боровский (до 95 иноков), Иосифов Волоколамский (100-130), Переяславль-Залесский Троицкий Данилов (55–70), Троицкий Герасимов Болдинский (до 140), Александров Свирский (59-86), Корнилиев Комельский (до 90), Антониев Сийский (до 73), Антониев Дымский (до 55).

Несмотря на очевидную неполноту и известную степень случайности приведенных данных, они рисуют определенную общую тенденцию – во времена «золотого века» русского монашества – во второй половине XIV – XV вв. – древнерусские монастыри не имели многочисленной братии. Это совершенно закономерно: в условиях строгой и нелицемерной аскезы лишь немногие иноки были способны понести тяжесть монашеского подвига во всей его полноте, а с теми, кто был неспособен выдержать искус в полной мере, приходилось расставаться. Таким образом, вокруг великих подвижников «золотого века» собирались лишь самые достойные и преданные ученики, способные продолжить традицию своего аввы. Позднее, с конца XV в., когда в монастырской жизни стали наблюдаться первые черты расслабленности и упадка, снижение уровня требований к инокам, как следствие, стало приводить к тому, что в монастырях стало расти количество иноков. Однако их духовный уровень, к сожалению, был уже не столь высоким, как в предшествующую эпоху.

В связи с грандиозными по своему масштабу переменами, происшедшими в монашеской жизни благодаря трудам св. митрополита Алексия и преп. Сергия Радонежского, в Русской Церкви возникла необходимость регламентировать эти изменения и закрепить их в уставе. По этой причине в конце XIV – начале XV в. на Руси получает распространение монастырский Иерусалимский Сав-

[42] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 649-662; Кн. 4. Ч. 2. М., 1996. С. 339.

ваитский устав, который более, чем Студийский, существовавший с домонгольского времени, соответствовал специфике общежительных монастырей. Одновременно среди части русского монашества, тяготевшего к более уединенной и безмолвной жизни, получает известность и Скитский устав, предназначенный для жизни в скитах или небольших уединенных пустынях, рассчитанных на нескольких иноков. Переход русского монашества со Студийского на Иерусалимский устав находился в тесной связи с переменами, которые в это же самое время происходили в богослужебной жизни Русской Церкви и также были связаны с приоритетом, который в этой сфере стали отдавать Иерусалимской литургической традиции.

Источники и литература:

1. *Анишина А. П.* Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения Честных Древ Креста Господня мужской монастырь // ПЭ. Т. 14. М., 2006. С. 712-719.
2. *Карбасова Т. Б., Романенко Е. В., Шибаев М. А., Зеленина Я .Э., Виноградов Е. А.* Кирилл Белозерский // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 318-338.
3. *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.
4. *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Александрова. М.: Правда, 1991.
5. *Кузьмин А. В.* Андрей Ослябя, Александр Пересвет и их потомки в конце XIV – первой половине XVI века // Н. И. Троицкий и современные исследования историко-культурного наследия Центральной России. Сборник статей: в 2 тт. Т. 2. История, этнография, искусствоведение / Под ред. А. Н. Наумова. Тула, 2002.
6. *Кузьмин А. В., Романенко Е. В., Виноградова Е. А.* Григорий и Кассиан Авнежские // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 721-724.
7. *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. М., 1990.
8. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995.
9. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 2. М., 1996.
10. Монашество и монастыри в России. XI-XX века: Исторические очерки. М., 2002.
11. Памятники Куликовского цикла / Под ред. Б. А. Рыбакова и В. А. Кучкина. СПб, 1998.
12. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950.
13. ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1.

14. *Семячко С. А., Анишина А. П.* Димитрий Прилуцкий // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 30-39.
15. *Семячко С. А., Печников М. В., Петрова Т. Г.* Дионисий Глушицкий преп. // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 249-256.
16. *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках / Три очерка о русской иконе. Париж: YMCA Press, 1965.
17. *Флоря Б. Н., Печников М. В., Преображенский А. С.* Дионисий, архиеп. Суздальский // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 241-246.
18. *Шибаев М.А., Берташ А., свящ., Маханько М. А.* Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 634-673.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 35-45

Костромин К., свящ.

Преподобный Сергий Радонежский и рождение московской литературной традиции

Грамотность как умение читать и писать является одним из неотъемлемых элементов культуры. Культура письма и чтения лежит в основе государства как явления, без письменности немыслима христианская традиция, поскольку ее Бог – Слово. Слово как средство общения, устное или письменное, может быть элементом бытовой культуры, но первым, более высоким и сложным видом словесной культуры является искусство книжности. Грамотность реализуется через книжность, посредством нее обновляется и репродуцируется. Первоначальное обучение грамоте в Древней Руси происходило по Псалтыри, часовнику или другим богослужебным книгам, т. е. посредством высокой книжности. Тем более совершенствование приобретенных навыков невозможно без чтения произведений национальной литературы, причем актуально современных, поскольку без них немыслима преемственность национальной книжной традиции. Таким образом, развитие просвещения и обучения грамоте напрямую зависит от становления литературной традиции.

Периодизация этапов развития древнерусской литературы обыкновенно оперирует в качестве рубежных событиями, имевшими глубокие последствия на становление древнерусской государственности. Так, ключевыми вехами называют обыкновенно Крещение Руси, распад Киевского государства, татаро-монгольское нашествие и установление ига, Куликовскую битву, стояние на реке Угре и прочие подобные события. Разумеется, едва ли возможно отрицать значение Крещения Руси или стояния на Угре, однако едва ли сами эти события, хотя часто и служили поводом для всплеска литературного труда современников, отражали уже действовавшие причины коренных изменений традиции художественной культуры. Зато изменение стиля и характера литературной деятельности зависят от заказа со стороны конкретных лиц, которые своими сло-

вами или руками творят историю[1]. В эпоху Куликовской битвы таким человеком был преп. Сергий Радонежский, определивший пути развития русского самосознания на несколько столетий вперед.

Обыкновенно имя преп. Сергия Радонежского практически не связывают с путями развития древней отечественной литературы хотя бы потому, что сам преподобный ничего не написал[2]. Это утверждение, встречающееся довольно часто в литературе, в том числе научной, не вполне верно. Правильнее было бы сказать, что нет достоверных сведений о том, что перу святого не принадлежат известные нам произведения. Однако в ряде литературных памятников, посвященных Куликовской битве, приведена одна из версий передачи благословения преп. Сергием кн. Дмитрия Ивановича Донского, в которой фигурирует грамота, написанная игуменом: «тогда приспела грамота от преподобнаго игумена Сергия, от святого старца благословелная, в неи же написано благословение его таково, веля ему битися с татары: «Чтобы еси, господине, такы и пошел, а поможет ти Бог и Святая Троица» (Софийская первая летопись старшего извода[3]. Аналогичные свидетельства приведены в Новгородской четвертой летописи и Сказании о Мамаевом побоище)[4]. Причем эпизод с грамотой, хотя и считается иногда вымыслом летописца[5], более древний, чем рассказ о встрече игумена с князем, а потому он вполне может отражать реальный факт.

Самым значимым и едва ли не единственным, по мнению многих исследователей, ключевым событием эпохи конца татарского ига была Куликовская битва, которой придается исключительное значение. В связи с этими событиями часто вспоминают не только «Задонщину», но и первый общерусский летописный свод митр. Киприана, Повесть о Митяе, Жития святителя Алексия, святителя Петра и самого преподобного Сергия, а также ряд других произведений. Откладывая в сторону вопрос о значении самой Куликовской битвы в становлении государственности – по нему и без нас в последние годы идут ожесточенные споры – должны заметить, что само по себе впечатление, произведенное сражением на древнерусское сознание, должно было быть соответствующим образом подготовлено. Однако, следов этой подготовки в княжеской среде не наблюдается. Напротив, первое произве-

---

[1] См.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947; *Гринин Л. Е.* Личность в истории: эволюция взглядов // История и современность. №2 (12) 2010; *Он же*. Личность в истории: современные подходы // История и современность. №1 (13) 2011.

[2] *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. II. Средние века. XIII-XV вв. / Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. М., 2004. С. 182.

[3] Памятники Куликовского цикла / Под ред. Б. А. Рыбакова и В. А. Кучкина. СПб., 1998. С. 34.

[4] Памятники Куликовского цикла. С. 71, 175.

[5] Памятники Куликовского цикла. С. 56.

дение о Куликовской битве (не считая составленной в Полоцке летописной статьи) – «Повесть о Мамаевом побоище» – формировалась именно в Троице-Сергиевом монастыре[6].

Литература времени до преп. Сергия находилась в глубоком кризисе[7]. Сказывалось и татаро-монгольское нашествие, и кризис государственности, который в XII веке привел к крушению Киевской Руси и, соответственно, монументальному стилю в словесности. На смену роскошным панегирикам (Слово о законе и благодати, Сказание мниха Иакова), масштабным летописным сводам (Повесть временных лет), полноценным биографическим житиям (Несторовы Житие Феодосия и Сказание о Борисе и Глебе), оригинальным посланиям пастве (Лука Жидята, Феодосий), переводным произведениям пришли либо жанры частного характера (поучения Кирилла Туровского и Серапиона Владимирского – последствия образованности XI века), либо эпические сочинения, долгое время существовавшие в устной традиции, как например «Слово о полку Игореве». Последние крупные по замыслу произведения – незаконченный Киево-Печерский патерик (по сути, отредактированный в конце XII века памятник начала XII века), Повесть о взятии Царьграда фрягами и Житие Александра Невского, эпическое, но «светское» и лаконичное. Жития теряют свою оригинальность по сравнению с XI веком. Объемы литературного наследия XIII века, уместившегося в один 5й том «Библиотеки литературы Древней Руси», часть из которых – выдержки из более поздних летописных сводов, говорят сами за себя[8]. К началу XIV века остались почти только

---

[6] *Азбелев С. Н.* Куликовская битва в народной памяти. Литературные памятники куликовского цикла и фольклорная традиция. СПб., 2011. С. 92-96, 123-134.

[7] Попытка взглянуть на эту проблему иначе, применяя весьма своеобразным образом идею теоретического поступательного общественного прогресса к проблеме становления грамотности (*Кириллин В. М.* Состояние образования на Руси в дошкольный период (XI-XVII вв.) // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2009. №2 (36). С. 22-33), представляется мне неубедительной. Свидетельства эпохи важнее теоретических построений. Все примеры, приведенные В. М. Кириллиным, относятся ко второй половине XIV века и последующему времени, чем скорее подтверждают выводы, сделанные в моей статье, чем его утверждение: «Размышляя о состоянии русской образованности и школьного дела в средние века, многие исследователи отмечают их сравнительно высокий уровень в эпоху киевской Руси и последующую постепенную деградацию. Однако такой вывод явным образом противоречит бесспорному факту поступательного развития в течение XIV-XVI в. государственности (в частности, системы городов и структуры власти), Церкви (в частности, ее статусного положения, епархиальной и монастырской системы), всего общества (в частности, его социальной дифференциации, идейных умонастроений и культурных потребностей)» (С. 29-30).

[8] БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 2005.

эпические произведения[9]. М. Д. Приселков выделяет ряд «памятников великокняжеского летописания» второй половины XIII – первой половины XIV века, однако подобное абстрагирование едва ли оправдано. Решительно нет никаких летописных сводов, которые напрямую указывали бы на место и время их составления в этот период. Сам Приселков говорит о предположении, поскольку основой его построений является исключительно критическое прочтение Лаврентьевской летописи[10].

Преп. Сергий родился в начале XIV в., когда литература испытывала кризис, неподалеку от Ростова, периферии, потерявшей былую мощь в середине XIII в.[11]. Родителям пришлось переехать ближе к Москве (1328) вскоре после прихода к власти Калиты, когда спор о первенстве между Тверью и Москвой еще был далек от завершения. Ростов только что отошел к Москве, хотя местная феодальная элита продолжала руководить всеми делами от имени московской княжеской власти. Москва была еще чахлым и даже почти нищим княжеством, которое лишь некоторое время спустя начнет демонстрировать мощь посредством каменного строительства. Ни о какой литературной деятельности речи не шло ни в Ростове (после середины XIII века)[12], ни в Москве. Литература Москвы появится позднее, в Ростове не появится и вовсе (едва ли можно считать памятником ростовской литературы авторские произведения XV века, такие как послание ростовского архиепископа Вассиана Рыло на реку Угру и ему подобные, поскольку они затрагивают общерусскую проблематику и составлялись, скорее всего, в Москве), поскольку после преп. Сергия основными книжными центрами станут великокняжеский стол (а великие князья XV века будут практически все жить в Москве), Великий Нов-

[9] БЛДР. Т. 6. XIV – середина XV веков. СПб., 2005.

[10] *Приселков М. Д.* История русского летописания. СПб., 1996. С. 147-168.

[11] Ростов стал одним из крупнейших центров Руси в княжение Константина Всеволодовича, сына Всеволода Большое Гнездо. Последствия этого возвышения имели место еще долго – татары принимали здесь православие и в Ростове едва не состоялся новый книжный центр со своим летописанием, который все же просуществовал только до 1276 года (*Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. СПб., 2001. С. 505-506; *Муравьева Л. Л.* Летописание северо-восточной Руси конца XIII – начала XV века. М., 1983. С. 207). Однако войны с братом Юрием Всеволодовичем, татарское нашествие (Ростов при нападении монголов не пострадал), неудачные наследники князя Константина, начавшие в XIV веке междоусобную борьбу, возвышение Твери, не вполне удачное географическое расположение, подавленное восстание против татар в 1262 году и сожжение татарско-московским войском Ростова в 1317 году (т.е. когда преп. Сергию было не больше трех лет) постепенно привели к глубокому кризису и попаданию Ростова в зависимость от возвышавшейся Москвы.

[12] *Феннел Д.* Кризис средневековой Руси. 1200-1304. М., 1989. С. 265-270.

город и монастыри. Нет никаких свидетельств о полноценном распространении грамотности в этот период где бы то ни было на Руси, кроме Новгорода, Пскова и ряда других городов, где найдены берестяные грамоты[13].

Показательно, что сюжет с обучением грамоте отнесен к ростовским годам жизни отрока Варфоломея. Читая между строк, и помня о символизме, пронизывающем Житие, написанном Епифанием Премудрым, можно трактовать этот сюжет не как биографическую подробность неспособности к книжной премудрости (биографические детали не являются предметом интереса агиографа XV-XVI вв.[14]), но символическое указание на то, как трудно, только чудесно!, можно было преодолеть объективную трудность научения грамоте – нет было ни учителей, ни книг, ни материалов для письма[15]. Подобный пример вообще был нехарактерен для древнерусской агиографии предшествовавшего периода, став своеобразным «ноу хау». Так, в Житиях преп. Феодосия Печерского и преп. Авраамия Смоленского (редкий случай, когда о детстве подвижника вообще зашла речь, а тем более был поставлен вопрос о его обучении в детстве) говорилось, что они успешно постигали книжную премудрость[16]. По-видимому, шаблоном для Жития преп. Сергия служили различные источники, но не русского происхождения. Если для сюжета со старцем параллель отчасти может быть найдена в библейских текстах о призвании пророка на служение словом – прор. Исаии (Ис.6:6-10) и Иезекииля (Иез.2:1-3-14), то иногда для этой цели использовались и жития. Так, невкушением материнского молока по постным дням отличался, согласно Метафрастову житию, святитель Николай Чудотворец. Житие появилось на русской почве, по-видимому, еще в XI веке, но приобрело особую популярность в XV, т.е. в эпоху создания Жития преп. Сергия[17].

---

[13] Тверь попыталась занять лидирующее положение, составив в первой половине XIV века нескольких летописных сводов Однако агрессивная политика московского князя Юрия Даниловича, уничтожившего своего конкурента тверского князя Михаила Ярославича, свела на «нет» эту инициативу. Единственным ярким результатом его правления стало составление «Повести о Михаиле Ярославиче Тверском».

[14] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 78-79, 112.

[15] Г.П.Федотов трактовал данный символизм несколько иначе. См.: *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. II. С. 181-182.

[16] БЛДР. Т. 1. XI-XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 352-432; Т. 5. С. 32-35. – Даже св. Стефан Пермский, «собеседник» преп. Сергия, учил грамоту хоть и прилежно, но неизменно успешно (Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 1995. С. 56).

[17] Жития Византийских святых / Пер. С. Поляковой. СПб., 1995. С. 292-293; СККДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 168-172.

Полноценная реконструкция механизма самообразования древнерусского инока первой половины XIV века в условиях фактического отсутствия традиции образования в Московской Руси эпохи борьбы с Тверью едва ли возможна. Можно лишь констатировать:

а. в Московской Руси просвещение не было организовано (незначительные по интенсивности связи Москвы и Новгорода, также не давали стимула к повышению грамотности. Как следствие – после присоединения Новгорода к Москве грамотность в нем резко упала);

б. преп. Сергий первоначальную грамотность получил до приезда в московские пределы;

в. он и способствовал трансляции той образованности, которую он сам смог получить в детстве, в Московское княжество, в том числе и путем налаживания русско-югославянских связей;

г. он же был и поборником распространения грамотности среди иночества, поощряя книжные занятия среди братии, в результате чего монахи московского княжества впервые именно из его монастыря оказались читателями и списателями монастырских библиотек Сербии и Афона.

Наладившиеся связи с Афоном и через гору Афон с Сербией дали «второе югославянское влияние». Митрополиты Киприан и Григорий Цамблак, монахи Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет и другие (среди братии был иной преп. Сергий, возможно бывший греком) оказались трансляторами нового опыта балкано-византийской книжности на Руси. Ученик преп. Сергия Афанасий, прибывший по просьбе серпуховского князя Владимира Андреевича в основанный Сергием Серпуховский Высоцкий монастырь, был «в божественных писаниих зело разумен». Преп. Сергий был инициатором его книжных занятий – «добросписания многа руки его, и до ныне свидетельствуют и сего ради любим зело старцу»[18]. В 1382 году Афанасий оставил игуменство и ушел в Константинополь заниматься книжным делом[19]. Появление этих связей после перерыва – казалось бы, объективное следствие сложившейся ситуации. Подъем Второго Болгарского царства и Великосербской державы, попытки выхода Руси на международную арену, возвышение Москвы и перемещение туда митрополичьей кафедры, казалось бы, были теми предпосылками, которые помогли вызреть этому процессу. Однако не столь уж весомы эти объективные обстоятельства. Поднявшиеся балканские славянские государства не нуждались в Руси, и потому сам по себе факт этнического родства ничего не решает. Возвышение Москвы и вовсе являлось незначительным

[18] Великие Минеи Четьи, составленные митрополитом Московским и всея России Макарием. Сентябрь, 25-30 / Памятники славяно-русской письменности. СПб., 1883. Стб. 1440.

[19] *Клосс Б. М.* Афанасий Высоцкий // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 59-60.

фактором, имевшим не международное, а локальное значение. Попытки же Руси заявить о себе вне своих пределов – это дело будущего, эпохи Ивана III. Перемещение в Москву митрополичьей кафедры также ничего не изменило, кроме политической перегруппировки сил в самой Руси. Поэтому думается, что личностный фактор в таких случаях является принципиальным.

Во-первых, речь идет о возрождении (благодаря южному влиянию) агиографического жанра, но на совершенно новой основе – на основе шаблона (появление этих вообще-то новых шаблонов также будет связано с преп. Сергием), методом «плетения словес», монументально эстетическим стилем, в то время как в предшествующую эпоху возникла своеобразная «стилистическая пауза»[20]. Это влияние, совпадающее по времени с расцветом исихазма в Византии, сначала на Афоне, а затем и в столице в лице патриархов-исихастов, проводилось на Руси как раз преп. Сергием, что позволило не только назвать его христианским мистиком, но и говорить о рецепции на Руси византийской политико-аскетической церковной волны второй половины XIV века, названной «политическим исихазмом»[21].

Проводниками этого влияния через посредство Афона были именно монастыри, поэтому оно проявилось и в активизации строительства монастырских комплексов, живописном их убранстве, монашеской исихастской традиции молитвы и послушания, житийной литературе. Из монастырей монгольской эпохи Троице-Сергиев монастырь стал уникальным центром: образованный стихийно, но связанный с княжеским двором Москвы, социально и культурно активный, породивший богатую монашескую традицию, давший толчок к литературной деятельности, связанной с исихазмом. Часть монастырей его круга также приобретет значение крупных книжных центров, хотя до XV в. крупных книжных собраний в монастырях не было[22]. К монастырям, основанным учениками преп. Сергия, впоследствии ставшим крупными книжными центрами, и уже к концу XV века обладавшим значительными книжными собраниями, относились Ферапонтов, Кирилло-Белозерский и Спасо-Каменный монастыри. Связь друг с другом и прежде всего с Троице-Сергиевым монастырем, сохранение харак-

---

[20] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 87-91.

[21] *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. СПб., 2000. С. 25-28; *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris, 1990. С. 161-168.

[22] *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI-XIII вв. Л., 1978. С. 17-19. – Именно монастыри Сергиева круга сохранили и более раннее книжное наследие (Там же. С. 23-25). Хотя сам Сапунов априори считал монастыри Киевского периода книжными хранилищами, его выводы противоречат приведенным им же данным.

терных черт было свойственно им на протяжении XV и части XVI века[23]. Чуть позднее к этому кругу присоединился также Иосифо-Волоколамский монастырь[24]. Примечательно, что из монастырей, появившихся в эту эпоху, и не принадлежавших традиции преп. Сергия, значительное собрание книг было только разве что в Соловецком монастыре. Да и то, библиотека этого монастыря значительно пополнилась в игуменство свят. Филиппа (Колычева), принадлежавшего школе преп. Александра Свирского[25].

Именно благодаря деятельности преп. Сергия оказалось возможным именно в Москве в начале XV века создать первый общерусский летописный свод, причем еще тогда, когда идея объединения русских земель вокруг Москвы еще не стала ни центром политики Москвы, ни, тем более, идеей, витавшей в русском обществе в широком смысле слова[26]. Особенно важны сведения из Жития Сергия о том, какое отношение к книжности было заведено в его монастыре после организации общежития. Чтение книги было поставлено в качестве аналога труду или молитве, поощряемое игуменом[27]. Именно потому Н. Ф. Федоров видел в умозрении преп. Сергием Троицы основу для «общего дела» умиротворения, единства, социального служения и просвещения, из которого он выводил храмы, школы и музеи[28].

Без личного вклада преп. Сергия будущее московской книжности и грамотности не очевидно. Педагогический талант преп. Сергия заключался не только в том, что его деятельность послужила толчком к созданию московской литературной школы, но и в том, что он оставил большую группу учеников. Желание подражать учителю возникает только в случае, если учитель смог заразить их своей идеей. Преп. Сергий обладал этим редким для Древней Руси талантом в высочайшей степени. Его дело сильно продвинули святитель Стефан Пермский (ставший создателем литературного языка для коми (зырян) – не это ли в высшей степени подтверждение влияния преп. Сергия?)[29], его племянник – сын старшего брата Стефана Федор, впоследствии архи-

---

[23] *Каган М. Д.* История библиотеки Ферапонтова монастыря // КЦДР. XI-XVI вв. Разные аспекты исследования. Л., 1991. С. 99-100. См.: КЦДР. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008.

[24] *Дмитриева Р. П.* Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // КЦДР. Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991. С. 3-15.

[25] См.: КЦДР. Соловецкий монастырь. СПб., 2001; КЦДР. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004; КЦДР. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010.

[26] *Приселков М. Д.* История русского летописания. С. 187.

[27] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Сергиев Посад, 1892. С. 25.

[28] *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 182-183.

[29] См.: *Попов Е. А.* Святитель Стефан Великопермский. Пермь, 1885.

епископ Ростовский[30], собеседник преп. Кирилл Белозерский[31], ученик преп. Афанасий, один из основателей Серпуховского Высоцкого монастыря, Епифаний Премудрый, преп. Исаакий (преп. Сергий хотел сделать его настоятелем Киржачского монастыря; в Троицком монастыре было несколько переписанных им книг; умер Исаакий около 1387 года[32]), собеседник преп. Сергия архимандрит Дионисий, ставший архиепископом Суздальским, кандидатом в русские митрополиты, поддержанным преп. Сергием[33], и другие.

Е. Е. Голубинский отмечал, что в послемонгольскую эпоху до середины XV века на Руси было создано всего около семи или восьми житий. Из перечисленных им памятников больше половины создано в рамках традиции, заложенной преп. Сергием – речь идет о житиях, как минимум, свят. Стефана Пермского и самого преп. Сергия, написанных Епифанием Премудрым, митр. Петра, написанного митр. Киприаном, митр. Алексия, написанного Пахомием Сербом (Логофетом) в начале 1440-х годов[34]. Двое из книжников, связанных с афонско-сербским влиянием, были насельниками Троице-Сергиева моанстыря – Епифаний и Пахомий. Последний написал около одиннадцати житий, четыре из которых посвящены жизнеописанию преп. Сергия и его «собеседникам», несколько похвальных слов, четырнадцать служб и двадцать один канон – свыше трети также посвящены «троицким птенцам»[35].

Деятельность преподобного троицкого игумена всколыхнула русскую письменность. Конечно, его личных усилий без поддержки единомышленников было бы совершенно недостаточно. Более того, если бы общественные отношения не вызрели бы к этому времени, то усилия даже нескольких десятков людей могли бы пройти бесследно. Идея собирания Руси, нашедшая такое яркое выражение в Куликовском сражении, что называется, «витала в воздухе». Нужен был человек, который смог бы авторитетно озвучить эту мысль, причем теми словами, которые были на устах русских людей, который бы наполнил эту идею разнообразным смыслом, организовал бы всех на ее вопло-

---

[30] СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в). Часть 2. Л-Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1989. С. 448-450.

[31] См.: *Прохоров Г. М.* Энциклопедия русского игумена. СПб., 2003.

[32] БЛДР. Т. 6. С. 360-363; *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. С. 68-69. См.: *Воронин Н. Н., Косточкин В. В.* Троице-Сергиева Лавра. М., 1968.

[33] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. С. 62-63; *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. С. 126-140; СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в). Часть 1. А-К / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 187-191.

[34] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Период второй, московский. Т. 2. Вторая половина тома. М., 1911. С. 174-176.

[35] СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в). Часть 2. С. 168.

щение и оставил бы после себя соратников, готовых доводить дело до конца. Все это смог вместить преподобный Сергий Радонежский. И этим значением его личности полностью оправдан размах, с которым отпраздновали в уходящем году его 700-летний юбилей.

Источники и литература:

1. *Азбелев С. Н.* Куликовская битва в народной памяти. Литературные памятники куликовского цикла и фольклорная традиция. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.
2. БЛДР. Т. 1. XI-XII века. СПб.: Наука, 1997.
3. БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 2005.
4. БЛДР. Т. 6. XIV – середина XV веков. СПб.: Наука, 2005.
5. Великие Минеи Четьи, составленные митрополитом Московским и всея России Макарием. Сентябрь, 25-30 / Памятники славяно-русской письменности. СПб., 1883.
6. *Воронин Н. Н., Косточкин В. В.* Троице-Сергиева Лавра. М., 1968.
7. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Период второй, московский. Т. 2. Вторая половина тома. М., 1911.
8. *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Сергиев Посад, 1892.
9. *Гринин Л. Е.* Личность в истории: современные подходы // История и современность. №1 (13) 2011.
10. *Гринин Л. Е.* Личность в истории: эволюция взглядов // История и современность. №2 (12) 2010.
11. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. СПб.: Кристалл, 2001. С. 505-506.
12. Жития Византийских святых / Пер. С. Поляковой. СПб.: Corpus Terra Fantastica РоссКо, 1995.
13. *Кириллин В. М.* Состояние образования на Руси в дошкольный период (XI-XVII вв.) // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2009. №2 (36). С. 22-33.
14. *Клосс Б. М.* Афанасий Высоцкий // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 59-60.
15. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1989.
16. КЦДР. Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991.
17. КЦДР. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008.
18. КЦДР. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004.
19. КЦДР. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010.
20. КЦДР. Соловецкий монастырь. СПб., 2001.
21. КЦДР. XI-XVI вв. Разные аспекты исследования. Л., 1991.
22. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.
23. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л.: АН СССР, 1947.

24. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMKA-PRESS, 1990.
25. *Муравьева Л. Л.* Летописание северо-восточной Руси конца XIII – начала XV века. М.: Наука, 1983.
26. Памятники Куликовского цикла / Под ред. Б. А. Рыбакова и В. А. Кучкина. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр Блиц, 1998.
27. *Попов Е. А.* Святитель Стефан Великопермский. Пермь, 1885.
28. *Приселков М. Д.* История русского летописания. СПб., 1996.
29. *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. СПб.: Алетейя, 2000.
30. *Прохоров Г. М.* Энциклопедия русского игумена. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
31. *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI-XIII вв. Л.: Наука, 1978.
32. Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г. М. Прохорова. СПб.: Глаголъ, 1995.
33. СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в). Часть 2. Л-Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1989.
34. СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в). Часть 1. А-К / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988.
35. СККДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987.
36. *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. (Серия: Философское наследие. Т. 85).
37. *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. II. Средние века. XIII-XV вв. / Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. М.: Мартис, SAM&SAM, 2004.
38. *Феннел Д.* Кризис средневековой Руси. 1200-1304. М.: Прогресс, 1989.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 46-57

Наливайко Р. А.

Русско-ордынские отношения XIII-XV вв. в «Анналах Польши» Яна Длугоша

В 1455-1480 гг. польский хронист и политический деятель Ян Длугош создал историческое произведение, которое в историографии XVIII-XX вв. фигурировало как «Historia Polonica» (История Польши), под таким названием оно издавался в XVII-XIX вв. Сам Я. Длугош называл свою работу «annales» или «chronica». Автограф «Анналов» не имеет титула, на переплете XVIII в. вписано «Annales Poloniae Ioa. Dlugosch ad annum 1406. Autographum». Именно такое название «Annales Poloniae» («Анналы Польши») было использовано в последнем польском издании латинского текста 1964-2005 гг.

Анналы состоят из 12 книг, в которых можно найти более 600 известий, посвященных истории Древнерусского государства, южнорусских княжеств XII-XIII вв. и Великого княжества Литовского XIII-XV вв. Эти известия активно вводятся в научный оборот. На русский язык в настоящее время переведены известия о Руси до 1238 г.[1], а также часть известий о Литве 1386-1411 гг.[2], однако остались непереведенными такие известия, как рассказ о смерти киевского князя Скиргайла в 1394 г., о столкновении Витовта с татарами под 1397 и 1399 гг., рассказ о завоевании Смоленска под 1403 г., известие о подчинении Владиславом-Ягайло Подольской земли под 1404 г. и о войне Витовта с Москвой 1406 и 1408 гг. Корпус известий 1411-1480 гг. остается полностью непереведенным на русский язык, хотя исследователи иногда обращаются к этому материалу.

Я. Длугош был не только хронистом, но и политическим деятелем, воспитателем детей короля Казимира IV, в конце жизни был поставлен архиепископом Львова, хотя грамоты о своем утверждении так и не дождался. Казимира IV Я. Длугош считал правителем всех русских земель. Новгород и Псков анналистом a priori считались зави-

[1] *Щавелева Н. И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I-VI): Текст, перевод, комментарий. М., 2004. С. 250.

[2] *Длугош Я.* Грюнвальдская битва. М., 1962. С. 7-157.

симыми от Польши и Литвы еще со времен Витовта. Что касается Северо-Восточной Руси во главе с Москвой, то в Анналах мы практически не найдем о ней информации, за исключением эпизодических упоминаний Суздаля, Владимира, Рязани в заимствованиях из летописей до времени монгольского нашествия. История этих земель со второй половины XIII в. Я. Длугошу была неизвестна. Причина этому – сам характер источника Анналов, в котором эта информация отсутствовала. Москвой Я. Длугош интересовался, но пока она не представляла для него особого интереса, хотя сам он во вступлении к Анналам указал, что для «прояснения истины» необходим рассказ об истории тех государств, с которыми Польша заключала договоры, имела общие границы, сходство языка[3]. Но, как видим, Я. Длугош не посчитал необходимым найти летопись, которая рассказывала бы об истории Северо-Восточной Руси.

Я. Длугош писал свое историческое произведение в очень сложный для Восточной Европы период – во второй половине XV в. Это было время объединения Северо-Восточной Руси под властью Москвы, первых столкновений между Москвой и Великим княжеством Литовским. До первой московско-литовской войны Я. Длугош не дожил, но фактически предрек ее исход, как и исход всех последующих войн, считая, что православные в ходе этих войн будут сочувствовать Москве[4].

Вторая половина XV в. была также временем окончательного распада Золотой Орды. Я. Длугош был современником этих событий. Информация, которая содержится в его Анналах, относящаяся к взаимоотношениям Золотой Орды и ее наследников с Польшей, Великим княжеством Литовским и Москвой, во многом уникальна и заслуживает самого пристального изучения. В настоящей статье мы попытаемся обозначить наиболее значимые известия, относящиеся к русско-татарским и литовско-татарским отношениям. На первом месте по хронологии – рассказ Анналов о монголо-татарском нашествии на русские земли.

Под 1228 и 1229 гг. Я. Длугош сообщает о разорении татарами Руси[5]. Известие 1228 г. посвящено татарскому нападению на Северо-Восточную Русь. В известии 1229 г. кратко упомянуто о разорении Смоленской и Черниговской земли. Таким образом, в Анналах крайне неполно отразился первый поход Батыя на русские земли в

[3] Ioannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. (далее – IDA). Lib. I-II. Varsoviae, 1964. P. 62-63.

[4] Ibid.

[5] *Щавелева Н. И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша. С. 363.

1237-1238 гг., когда были разорены Рязанская, Владимиро-Суздальская земли. Про Новгород источник Анналов, очевидно, не сообщал. На обратном пути из этого похода были разорены северные области Черниговской земли, был взят Козельск, про который Я. Длугош также не пишет, однако упоминает Смоленск. Сведений о походе монголов на южную Русь нет, зато есть упоминание под 1211 г. о комете, предвещавшей русским беды от татар[6] и под 1212 г. краткое описание битвы на Калке[7]. Датировка в Анналах отличается от летописной на 10 лет. При этом следует отметить, что рассказ о нашествии монголо-татар на Польшу и Венгрию в 1241-1242 гг. Я. Длугош датирует правильно и при этом никак не связывает его с Батыевым нашествием на Русь.

На рассказе о разорении Северо-Восточной Руси татарами заканчивается летописный источник, который в историографии было предложено называть «Длугошева летопись»[8] и высказано предположение, что рассказ доводился в ней до 1238 г.[9]. В рассказе о событиях начиная со второй половины XIII в. в распоряжении Я. Длугоша были польские, немецкие хроники, а также русско-литовские летописи. О русских в Анналах говорилось, что они помогали татарам в разорении Польши в 1259[10] и 1287 г.[11]. В рассказе о нападении на Польшу в 1344[12], 1352[13] и 1370 г.[14] в таком же вероломстве и союзе с татарами против Польши Я. Длугош обвинял и литовских князей.

В дальнейшем в центре внимания Анналов находились взаимоотношения татар с Великим княжеством Литовским в правление князя Витовта, который вел достаточно активную «восточную политику», распространяя свою власть и на русские, и на татарские земли.

В 1395 г. хан Золотой Орды Тохтамыш, разгромленный Тамерланом, нашел убежище у Витовта. С этого времени начались тесные контакты Литвы с Ордой, а именно с той ветвью Чингизидов, к которой принадлежал Тохтамыш и ханы Крыма. Правители

---

[6] Там же. С. 358.

[7] Там же. С. 359-360.

[8] *Perfeckij E.* Historia Polonica Jana Długosze a Ruské letopisetství. Praha, 1932. P. 21.

[9] *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 21.

[10] IDA. Lib. VII-VIII. Varsaviae, 1975. P. 124-126.

[11] Ibid. P. 245-246.

[12] IDA. Lib. IX (1300-1369). Varsoviae, 1978. P. 233-234.

[13] Ibid. P. 266-267.

[14] Ibid. P. 352.

Большой Орды были их противниками, ведя свое происхождение от Темир-Кутлуга.

Под 1397 г. Я. Длугош пишет о походе Витовта на татар, повествуя, что войска перешли Дон, разорили территорию в районе Волги и напали на «Thartarorum stacionem, que Orda appellatur»[15], то есть «татарское становище, которое называется Орда», откуда увели множество пленников. Этот поход не связан с именем Тохтамыша и находит соответствия с рассказом Густынской летописи под тем же 1397 г.[16]. В Кронике Литовской и Жмойтской (далее КЛЖ) это сообщение датировано 1407 г.[17]. Это событие встречается и у польских хронистов, таких как М. Кромер, но его рассказ – краткий[18], а у М. Стрыйковского – подробный. Рассказ последнего в соотношении с показаниями КЛЖ наводит на интересные наблюдения.

КЛЖ и М. Стрыйковский сообщают, что во главе войска стоял воевода князя Витовта, которого М. Стрыйковский называет Ольгердом[19], а КЛЖ – Долгердом[20]. И этот Ольгерд или Долгерд разгромил неких трех царей: «крымского, черкасского и манткопского». Перед нами измененный рассказ о завоевании Подолья Ольгердом и битве у Синих вод. В КЛЖ и в хронике М. Стрыйковского «столкнулись» две версии рассказа о походе на Подолье. Согласно одной эту территорию завоевал Ольгерд, согласно другой, как в летописи Рачинского, – Витовт. В итоге Ольгерд превратился в гетмана Витовта, причем и у М. Стрыйковского, и в КЛЖ есть описание и Ольгердова похода. В описании похода 1397 г. в упомянутых хрониках среди рек, которые «были заполнены кровью», фигурирует Синяя вода[21]. Именно у Синих вод и разгромил Ольгерд вышеупомянутых татарских князей. Что касается похода, который описан у Я. Длугоша под 1397 г., то здесь, возможно, речь идет о том же самом военном предприятии Ольгерда, но рассказ Анналов более краткий.

Возможно, перед нами «утроение» одного и того же события – покорения Ольгердом Подолья, которое датируют 1362 г. И в КЛЖ, и у М. Стрыйковского, как уже отмечалось, это известие есть. Затем

---

[15] IDA. Lib. X (1370-1405). Varsoviae, 1985. P. 221.

[16] Густынская летопись / ПСРЛ. Т. XL. СПб., 2003. С. 131.

[17] Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца / ПСРЛ. Т. XXXII. М., 1975. С. 75.

[18] *Kromer M.* Kronika Polska. Sanok, 1857. P. 750.

[19] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, zmodska i Wszystkiej Rusi. Cracoviae, 1582. P. 505.

[20] Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца / ПСРЛ. Т. XXXII. С. 73.

[21] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, zmodska i Wszystkiej Rusi. P. 506; Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца / ПСРЛ. Т. XXXII. С. 75.

Ольгерд «превратился» в воеводу или гетмана Витовта и, наконец, «в третий раз» в поход отправился уже сам Витовт, как в летописи Рачинского. Именно этот, третий вариант и отразился в «Анналах».

Я. Длугош отстаивал особую концепцию принадлежности Подолья. Подолье было спорной территорией между Польшей и Литвой. Во время этих споров со стороны Литвы и Польши были созданы две различные версии принадлежности этой земли, каждая из которых отстаивала исконность своего владения. Литовский вариант представлен в русско-литовских летописях: в Супрасльской[22], Слуцкой[23], летописи Археологического общества (первые несколько фраз)[24], летописи Красинского[25], Рачинского[26], Ольшевской[27], Румянцевской[28], Евреиновской[29], хронике Быховца[30] и КЛЖ[31]. Большинство летописей содержит практически идентичный рассказ, который провозглашает исконность владения Подолья литовскими князьями. Согласно летописям, Подолье подчинил себе князь Ольгерд, изгнав оттуда татарских князей Хочебия, Кутлубугу и Дмитрия (с различными вариантами написания имен), разбив их в битве у Синих вод. Только летопись Рачинского упоминает вместо Ольгерда Витовта[32].

Я. Длугош утверждал, что Польша первой утвердилась на этих землях. Согласно его версии Подолье было завоевано вместе с Галицкой землей Казимиром III[33]. Ольгерд же в союзе с татарами разорял ее[34].

В рассказе о походе Витовта на татар в 1397 г. Я. Длугош пользовался неким русско-литовским источником. В КЛЖ и у М. Стрыйковского, которые можно было бы назвать вторичными по отношению к «Анналам» приводят детали, которых у Я. Длугоша нет. Так, указано, что плененные татары были посажены на реке Вака[35].

---

[22] Летописи белорусско-литовские / ПСРЛ. Т. XXXV. М., 1980. С. 66.
[23] Там же. С. 74.
[24] Там же. С. 102.
[25] Там же. С. 138.
[26] Там же. С. 160.
[27] Там же. С. 186.
[28] Там же. С. 207.
[29] Там же. С. 228.
[30] Там же. С. 139.
[31] Там же. С. 43.
[32] Там же. С. 160.
[33] IDA. Lib. XII (1445-1461). Varsoviae, 2003. P. 62-63.
[34] IDA. Lib. IX. P. 266.
[35] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, zmodska i Wszystkiej Rusi. P. 507.; Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца / ПСРЛ. Т. XXXII. С. 75.

В Супрасльской и Никифоровской летописях, также как в КЛЖ и у М. Стрыйковского, указано, что Витовт во время первого завоевания Смоленска собирался воевать с Темир-Кутлугом, а далее, где КЛЖ и М. Стрыйковский описывают поход на татар Витовта, речь идет о пленении татарской земли Василием Московским[36]. Вполне возможно, что действия Василия Дмитриевича были приписаны Витовту. Но сделал это, конечно же, не Я. Длугош, а некий русско-литовский летописец.

Следующим масштабным военным предприятием Витовта стал поход 1399 г. вглубь татарской территории, завершившийся битвой на реке Ворскла[37]. О походе в Степь и битве на Ворскле рассказывают разные источники: русско-литовские летописи, польские рочники, немецкие хроники. Битва на Ворскле в Анналах датирована 14 августа 1399 г.[38]. Все русско-литовские летописи относят ее ко вторнику 12 августа 6906 г. 6906 г. при переводе на летоисчисление от РХ следовало бы считать 1398 г., однако, 12 августа было вторником в 1399 г. В Густынской летописи приведен 6907 (1399) г.[39]. М. Меховский повторяет сообщение Я. Длугоша, и потому у него битва датирована 14 августа 1399 г.[40]. М. Стрыйковский указывает 6906 г., но переводит эту дату как 1399 г.[41], очевидно, идя за Я. Длугошем. Точную дату сражения он не называет, не указывает точную дату и М. Кромер[42]. М. Бельский датирует битву 14 августа 1398 г.[43]. Летописи указывают, что битва произошла во вторник. Я. Длугош, написав дату 14 августа, затем на полях уточнил, что битва произошла во вторник после дня св. Лаврентия[44]. День Святого Лаврентия – 10 августа, в 1399 г. это было воскресенье, следовательно, вторником после этого праздника было 12 августа. Вполне возможно, что Я. Длугош ошибся при переводе букв в цифры и прочитал **ІВ** (12) как **ІД** (14).

В описании сражения отметим отсутствие в Анналах упоминания Темир-Кутлуга, а предводителем татарского войска назван Едигей, «заместитель» Тамерлана[45]. Рассказ основан на польских и

---

[36] Летописи белорусско-литовские / ПСРЛ. Т. XXXV. С. 31, 51-52.
[37] IDA. Lib. X (1370-1405). P. 225-229.
[38] Ibid. P. 227.
[39] Густынская летопись / ПСРЛ. Т. XL. С.132.
[40] *Mechovita M. de* Chronica Polonorum. Cracoviae, 1521. P. 274.
[41] *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, zmodska i Wszystkiej Rusi. P. 507.
[42] *Kromer M.* Kronika Polska. P. 750-752.
[43] *Bielsky M.* Kronika Polska. Krakow, 1564. P. 497.
[44] IDA. Lib. X (1370-1405). P. 227.
[45] Ibid.

немецких источниках, и в центре внимания Я. Длугоша находятся поляки и их отношение к этой акции Витовта.

Русско-литовский источник Я. Длугоша относительно событий 1397-1399 гг. был явно неполным. Так, согласно летописям (и эти сведения также содержатся в ряде польских хроник), после битвы на Ворскле татары разорили Волынь и взяли откуп с Киева. В Анналах этого нет, однако такую информацию Я. Длугош не пропустил бы, поскольку затем, в известиях XV в., он достаточно часто описывает разорения Киева татарами.

В дальнейшем Витовт также активно вмешивался в ордынские дела. Под 1418 г. в Анналах повествуется о междоусобной борьбе между татарскими ханами[46]. В этом известии отразился эпизод борьбы за власть в Орде в период ослабления Едигея. В 1412 г. с помощью Витовта власть в Орде получил Джелал ад-Дин (Зеледин-салтан в передаче Я. Длугоша). Сыновья Тохтамыша были противниками Едигея, и, таким образом, Литва вступила с ним в конфронтацию. Джелал-ад-Дина сверг его брат Керим-Берды (Керемберден), но этот хан, как пишет Я. Длугош, стал неудобным Витовту, и против него был выставлен его брат Кебек-хан (Бетсбулан). Кебек-хан захватил Сарай в 1413 г., но его правление было недолгим – в 1414 г. сарайский престол захватил некий Чакри, ставленник Едигея. В 1416 г. власть перешла в руки Джаббар-Берды (Еремфердена), противника Едигея, затем выступил другой сын Тохтамыша, Кадыр-Берды, в битве с которым в 1419 г. Едигей погиб. В рассказе Я. Длугоша есть ошибки – он называет Керим-берды сыном Джелал ад-Дина[47], а не братом, а вся борьба представлена как столкновение сыновей Тохтамыша при активном участии Витовта, при этом не учитывается роль Едигея.

Эта серия известий завершается сообщением о заключении договора между Едигеем и Витовтом в 1419 г.[48]. При этом детали, которые приводит Я. Длугош – верблюды в качестве дани, двадцать семь коней, не находят аналогий ни в КЛЖ, ни у М. Стрыйковского.

Серия известий Анналов 1416-1419 гг., посвященная татарским делам, скорее всего была взята из русских источников. При этом, Я. Длугош разбил рассказ на несколько известий, которые в КЛЖ объединены под 1429 г. (год явно ошибочный и условный). Цель

[46] IDA. Lib. XI (1413-1430). P. 90.

[47] *Лэн-Пуль Ст.* Мусульманские династии: Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями / Пер. с англ. с примеч. и доп. В.В. Бартольда. М., 2004.

[48] IDA. Lib. XI (1413-1430). Varsaviae, 2000. P. 109.

данного рассказа в КЛЖ – прославить деяния князя Витовта, представив ряд эпизодов его участия во внутритатарских делах, показав его роль в возведении ханов на престол и их свержении. Аналогии этому можно увидеть и в других памятниках литовско-русского летописания, как, например, в Супрасльской летописи[49]. Из подобного же источника мог черпать свои сведения и Я. Длугош, который не раз приводил комплименты Витовту, причем даже в ущерб его двоюродному брату, польскому королю Владиславу-Ягайло.

Великому княжеству Литовскому, в составе которого находились южнорусские земли, приходилось постоянно иметь дело с татарской угрозой. В правление Витовта, как явствует из летописей, ситуация была у него под контролем. Свидригайло активно использовал татар в борьбе с поляками и литовцами. В двенадцатой книге Анналов содержится несколько сообщений о нападении татар на русские земли. Из этих известий отметим некоторые.

Под 1452 г. рассказывается о вторжении в русские земли Садахмета (Сейид-Ахмада), который был разгромлен другим правителем татар, которого Я. Длугош называет Эчигери[50], то есть Хаджи-Гирей хан Крыма. Разгромленный Садахмет бежал в Литву, где по приказу Казимира сначала был заключен в оковы, а затем отвезен в Ковно, где и закончил свою жизнь[51]. Под 1455 г. помещено повторение этих событий, но уже с большими подробностями[52]. Второе сообщение содержит подробный рассказ о том, как Сейид-Ахмед был пленен. Я. Длугош не пишет о том, когда именно Сейид-Ахмад умер. Комментаторы Анналов приводят дату 1462 г.[53]. А.Ю.Якубовский (правда, без ссылки на источники) указывает, что в 1465 г. Сейид-Ахмад совершил нападение на Северо-Восточную Русь[54]. Возможно, причиной тому – неправильно понятое известие Типографской летописи 6973 (1465) г.: «Того же лета поиде безбожный царь Махмут на Русскую землю со всею Ордою и бысть на Дону; Божиею же милостью и пречистые Матери прииде на него царь Азиригей и би его и Орду взя и начаша воеватися промеж себе. И тако Бог избави Рускоую землю от поганых»[55]. Здесь под Махмутом имеется в виду хан Большой Орды[56]. Р. Ю. Почекаев приводит

[49] Летописи белорусско-литовские / ПСРЛ. Т. XXXV. С. 59.
[50] IDA. Lib. XII (1445-1461). Varsoviae, 2003. P. 139-140.
[51] Ibid. P. 140.
[52] Ibid. P. 245-246.
[53] IDA. Lib. XII (1445-1461). P. 459.
[54] *Греков Б. Д.* Золотая Орда и ее падение. М., 1998. С. 307.
[55] Типографская летопись / ПСРЛ. Т. XXIV. М., 2000. С. 184.
[56] *Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2001. С. 154-155.

другое объяснение – упоминание в летописях «татар седихаматовых», нападавших на русские земли[57].

Другое интересное сообщение Длугоша встречаем под 1469 г. Здесь описывается нападение на русские земли татарского войска, которое вел некий «Manyak»[58], в котором комментаторы видят хана Большой Орды Махмуда[59]. Я. Длугош указывает, что его войско состояло из казаков – «Kozakos», и отмечает, что эти казаки состояли из беглецов, грабителей и изгнанников (ex fugitivis, praedonibus et exulibus)[60].

В отношениях с татарами для Литвы и Польши имело большое значение взаимоотношение самих наследников Золотой Орды. Практически все проблемы исходили от Большой Орды. Это государство претендовало на статус главного наследника Золотой Орды и стремилось заставить соседей признать этот факт. Здесь Великое княжество Литовское в противостоянии этим претензиям нашло союзника в лице Крымского ханства. На этих же противоречиях играла и Москва. В Крыму утвердилась династия, враждебная Большой Орде. Крымские Гиреи происходили от Кок-Ордынской династии Тукай-Тимура, к которой принадлежал Тохтамыш, некогда союзник Витовта. Сыновья Тохтамыша пользовались расположением Вильно и многие из них были возведены на Ордынский престол именно литовскими властителями. Династия Большой Орды происходила от Темир-Кутлуга, соперника Тохтамыша в конце XIV в. Эти династические противоречия также имели большое значение.

До тех пор, пока существовала Большая орда, Крымское ханство было союзником Великого княжества литовского. В 1452 г. основатель Крымского ханства Хаджи-Гирей впервые упомянут у Я. Длугоша – он оказал помощь в разгроме Сейид-Ахмада[61]. Под 1466 г. Я. Длугош сообщает о смерти Хаджи-Гирея и при этом дает хану достаточно лестную характеристику, указывая, что он к христианам был более милостив, чем христиане друг к другу, хвалит его за мирные отношения с Польшей и Литвой[62]. Под следующим 1467 г. Я. Длугош пишет, что к Казимиру прибыло посольство от преемника Хаджи-Гирея, его сына Нур-Девлета, которого Я. Длу-

---

[57] *Почекаев Р. Ю.* Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2012. С. 251.

[58] IDA. Lib. XII (1462-1480). Varsaviae, 2005. P. 243-244.

[59] Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1445-1480. T. II. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965. P. 258.

[60] IDA. Lib. XII (1462-1480). P. 243.

[61] IDA. Lib. XII (1445-1461). P. 245-246.

[62] IDA. Lib. XII (1462-1480). P. 174.

гош именует Нурдулабом[63]. Нур-Девлет правил недолго, и в начале 1469 г. пришли послы уже от нового крымского хана Менгли-Гирея, который пообещал предоставлять помощь против любого врага[64]. О том, что Менгли-Гирей превратился в вассала османского султана, Я. Длугош не узнал, иначе он отметил бы это. Длугош знал только, что Менгли-Гирей был причастен к падению Кафы в 1475 г., но посчитал, что тот находился там случайно[65]. На самом деле это была не случайность – турецкие войска вел именно он, став вассалом Османской империи.

Серьезные проблемы уже с крымскими набегами Я. Длугош не застал, хотя уже в его время были видны первые предвестники будущих проблем. Под 1473 г. Я. Длугош пишет о нападении татар на местечко Мученица около Киева, хотя и не уточняет какие именно татары это сделали[66], а в 1474 г. пришло уже крымское войско, которым командовал Айдар, брат Менгли-Гирея. Я. Длугош объяснил себе, что это было совершено без ведома самого хана[67]. Никакого слаженного сопротивления татары не встретили, и поэтому им удалось уйти без особых проблем. В этом нападении, как пишет Я. Длугош, возможно были замешаны «литовские и русские бароны», как князь Глинский[68]. Сведения, представленные Я. Длугошем, показывают, что в XV в. Польша и Литва крайне неудовлетворительно охраняли русские земли, будучи заняты своими западными делами.

В последних известиях Я. Длугош обращается и к описанию деятельности московского князя Ивана III. В «Анналах» мы встретим рассказы и о подчинении Новгорода, и о первых столкновениях с Литвой, и подробности унижения московских князей – когда приходили татарские послы, их, конных, пешим встречал сам московский князь, сам вел их коней, давал им бокал с конским молоком, если капли стекали по гривам лошадей, «слизывал их» под ноги татарину, который читал ханские грамоты, кидал драгоценные шубы. Московский князь был также вынужден воевать против католиков по воле хана[69]. Истоки этой легенды установить трудно. Аналогичный рассказ можно встретить в КЛЖ[70], у польских хронистов XVI в., но они явно вторичны по отношению к Я. Длугошу.

---

[63] Ibid. P. 183.
[64] Ibid. P. 229-230.
[65] Ibid. P. 360-361.
[66] Ibid. P. 314.
[67] Ibid. P. 335-336.
[68] Ibid. P. 336.
[69] Ibid. P. 442-443.
[70] Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца. (ПСРЛ. Т. XXXII). С. 92.

Далее Длугош утверждает, что Иван сверг татарское иго, которым Москва была скована со времен Витовта, то есть с конца XIV – начала XV вв.[71]. Здесь, очевидно, имеется в виду поход Едигея на Москву в конце 1408 г., после которого согласно общепризнанной историографической традиции, Москва была вынуждена возобновить выплату дани[72], хотя есть и альтернативная точка зрения[73]. Более интересно указание Я. Длугоша, что к началу 1480 г. татарское иго было уже сброшено. Длугош умер в мае 1480 г. и до стояния на реке Угре в конце 1480 г. не дожил. Опираясь на данный факт, А. А. Горский предположил, что татарское иго было сброшено уже в 1472 г., после неудачного похода хана Ахмата на Алексин[74]. Показания Я. Длугоша, на которого ссылается А. А. Горский, являются достаточно веским аргументом в пользу данной версии.

Таким образом, привлечение «Анналов Польши» Я. Длугоша к изучению русско-татарских и литовско-татарских отношений в XIII – XV вв. представляется достаточно перспективным – Анналы содержат немало оригинальной информации. Они также служат ценным материалом для изучения русско-литовского летописания. Со времени А. Семковича и К. Н. Бестужева-Рюмина утвердилось мнение, что Я. Длугош использовал русско-литовские летописи только для рассказа о событиях XIV в. Верхняя грань использования Я. Длугошем русско-литовских летописей исследователями определена как 1380-1390-е гг. Данную историографическую традицию попытался подвергнуть сомнению Ю. А. Лимонов, который предположил, что письменный источник Анналов прослеживается и при изложений событий XV в.[75] Однако свою точку зрения он не подкрепил надежными примерами, что позволило исследователю белорусско-литовского летописания Н. Н. Улащику посчитать гипотезу Ю. А. Лимонова неубедительной.[76]

Известия о взаимоотношениях с Золотой Ордой и ее наследниками, как видим, может дать немало аргументов в пользу предположения Ю. А. Лимонова.

---

[71] Ibid. P. 442.

[72] *Насонов А. Н.* Монголы и Русь (история татарской политики на Руси). СПб., 2002. С. 330-331.

[73] *Горский А. А.* Москва и Орда. С. 133-134.

[74] Там же.

[75] *Лимонов Ю. А.* Культурные связи России с Европейскими странами в XV-XVI веках. Л., 1978. С. 92-93.

[76] *Улащик Н. Н.* Введение в изучение Белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 82.

Источники и литература:

1. *Bielsky M.* Kronika Polska. Krakow, 1564.
2. IDA. Lib. X (1370-1405). Varsoviae, 1985.
3. IDA. Lib. IX (1300-1369). Varsoviae, 1978.
4. IDA. Lib. I-II. Varsoviae, 1964.
5. IDA. Lib. VII-VIII. Varsaviae, 1975.
6. IDA. Lib. XII (1445-1461). Varsoviae, 2003.
7. IDA. Lib. XII (1445-1461). Varsoviae, 2003.
8. IDA. Lib. XII (1462-1480). Varsaviae, 2005.
9. IDA. Lib. XI (1413-1430). Varsaviae, 2000.
10. *Kromer M.* Kronika Polska. Sanok, 1857.
11. *Mechovita M. de.* Chronica Polonorum. Cracoviae, 1521.
12. *Perfeckij E.* Historia Polonica Jana Długosze a Ruské letopisetství. Praha, 1932.
13. Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1445-1480. T. II. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965.
14. *Stryjkowski M.* Kronika Polska, Litewska, zmodska i Wszystkiej Rusi. Cracoviae, 1582.
15. *Горский А. А.* Москва и Орда. М.: Наука, 2001.
16. *Греков Б. Д.* Золотая Орда и ее падение. М.: Богородский печатник, 1998.
17. Густынская летопись / ПСРЛ. Т. XL. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
18. *Длугош Я.* Грюнвальдская битва. М.: Изд-во АН СССР, 1962.
19. Летописи белорусско-литовские / ПСРЛ. Т. XXXV. М.: Наука, 1980.
20. *Лимонов Ю. А.* Культурные связи России с Европейскими странами в XV – XVI веках. Л.: Наука, 1978.
21. *Лэн-Пуль Ст.* Мусульманские династии: Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями / Пер. с англ. с примеч. и доп. В.В. Бартольда. М.: Восточная литература; Муравей, 2004.
22. *Насонов А. Н.* Монголы и Русь (история татарской политики на Руси). СПб.: Наука, 2002.
23. *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1950.
24. *Почекаев Р. Ю.* Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Евразия, 2012.
25. Типографская летопись / ПСРЛ. Т. XXIV. М.: Языки русской культуры, 2000.
26. *Улащик Н. Н.* Введение в изучение Белорусско-литовского летописания. М.: Наука, 1985.
27. Хроники: Литовская и жмойтская, и Быховца / ПСРЛ. Т. XXXII. М.: Наука, 1975.
28. *Щавелева Н. И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I-VI): Текст, перевод, комментарий. М.: Памятники исторической мысли, 2004.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 58-73

Петров А. В.

Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря»

Как видно из заголовка, данная статья в хронологическом ее аспекте будет прежде всего ориентирована на эпоху Сергия Радонежского. Эта эпоха есть самая классическая пора нашего средневековья. Кроме всего прочего, она очень показательна для понимания сути русской средневековой религиозности вообще и исторического соотношения Христианства с дохристианскими религиозными представлениями в частности.

Как Сергия Радонежского можно считать символом и образцом русской святости, так символическую «распрю» его современников – новгородских юродивых Федора и Николая Кочанова (Николай почил в один год с Сергием – 1392) – можно считать примером, демонстрирующим характер взаимодействия христианства и язычества в лоне отечественной традиции, примером, подводящим к важным обобщениям.

I.

Древнейший социум делился на две половины. Дуальная организация была первой формой социальной организации. Её и то, что с нею было связано и так или иначе опосредовано ею, как «первую любовь», людские сообщества не забывали долго.

Дуальная структура архаичного общества взаимосвязана с дуалистической мифологией. Считалось, что вообще весь мир делится на две половины. Традиции, генетически восходящие к этому древнейшему пласту социальности, проявлялись в разных, подчас неожиданных, гранях исторической жизни племён и народов. По словам академика Вяч. Вс. Иванова, «оказалось, что это более или менее общий принцип, который открыт исследователями в разных частях того, что до недавнего времени называли третий мир, а сейчас называют “развивающиеся страны” или, что то же самое, умирающие языки и умирающие народы. Пока все-таки это большая

часть народов и языков, которые известны, – все они устроены таким образом»[1].

В современной историографии не всегда присутствует готовность констатировать и осознать *важнейшее открытие обществоведения XX в.: открытие системообразующего значения в социальной истории древнейшего принципа дуальности*, о котором, на мой взгляд, – в контексте исторического развития от первоначальной архаики до наших дней – глубже всех судит сейчас Вяч. Вс. Иванов.

К данному открытию учёные пришли в первой половине XX в., и русской науке здесь принадлежит ведущая роль. Именно в России приведённые суждения получили наиболее развёрнутую аргументацию, и был наиболее глубоко и всесторонне осмыслен феномен дуальной организации общества первобытных и древних народов. Наш замечательный соотечественник – Александр Михайлович Золотарёв (1907–1943) – по праву может считаться, наряду с такими корифеями, как Л. Г. Морган, Эд. Тейлор и Дж. Фрэзер, «отцом-основателем» этнографии. Даже после ярких выступлений Вяч. Вс. Иванова говорить об этом приходится с ударением.

Золотарёву не везло при жизни, не везёт и сейчас: на фундаментальный труд выдающегося учёного почти не ссылаются, а имя его умудряются не упоминать и в работах, прямо посвящённых тем проблемам, в изучение которых он внёс свой неоценимый вклад.

«Его архивами пользовались, – отмечает новейший исследователь научного творчества Золотарёва, – его идеи заимствовали, но на него почти не ссылались и не отдавали ему должного в печати. В то же время в «устной традиции», бытовавшей среди отечественных этнологов и археологов, его образ высоко чтился»[2].

Примечательно, что процитированный новейший биограф Золотарёва, справедливо относящийся к Александру Михайловичу с громадным уважением и признательностью, тем не менее, на мой взгляд, недооценивает значение той части творческого наследия учёного, которую называет его «глобальными теоретическими построениями». Между тем, концептуальное осмысление А. М. Золотарёвым первобытной дуальной организации – именно таковое

---

[1] *Иванов В. В.* Дуальные структуры в обществах (лекция Вячеслава Вс. Иванова, прочитанная 1 сентября 2005 г.) // «Публичные лекции “Полит.ру”». – http://www.polit.ru/lectures/2005/09/06/ivanov.html

[2] *Артёмова О. Ю.* А. М. Золотарев: трагедия советского учёного. – http://www.ihst.ru/projects/sohist/books/ethnography/2/193-226.pdf .

«глобальное теоретическое построение», и оно в принципиальном плане верно.

«Подлинные заслуги Золотарева перед наукой велики, и в полном объеме они, пожалуй, все еще скрыты от внимания коллег», – констатирует научный биограф великого этнографа. Я бы уточнил: научные достижения А. М. Золотарёва настолько масштабны, высказанные им идеи настолько оригинальны и смелы, что могут быть всё ещё не вполне понятыми и оценёнными по достоинству даже в комплиментарном по отношению к нему науковедении.

Некогда один из рецензентов А. А. Шахматова написал, что новаторские идеи последнего «находятся за чертою научного приобретения», т.е. надобно время, чтобы в полной мере вовлечь их в научную дискуссию. Что-то подобное, в иных, конечно, тонах и с иными пропорциями, по-видимому, можно сказать и о взглядах Золотарёва, хотя объективное накопление научных данных подтверждает их принципиальную правоту.

II.

А. М. Золотарёв внес существенный вклад и в понимание ярчайшего феномена русского средневековья – древнего Новгорода. Золотарёв не был специалистом по истории средневековой Руси, но, обладая широчайшими познаниями и удивительной научной интуицией, он поставил красноречивые факты древненовгородской истории в контекст своей концепции и сформулировал гипотезу, имеющую, на мой взгляд, важное значение для исторического новгородоведения. Затронув тему междоусобных столкновений жителей Софийской и Торговой сторон Новгорода, А. М. Золотарёв высказал убеждение в том, что «эти побоища носили когда-то ритуальный обрядовый характер и проистекали, вероятно, из соперничества двух фратрий, селившихся по разным берегам реки». И «как бы не менялось в дальнейшем социальное содержание» новгородских половин, «и какими бы причинами не вызывались побоища между ними», вполне вероятно, что первоначально данные половины «были просто двумя фратриями словенского племени»[3].

Высказанная мысль опирается на аргументированное положение о связи традиционной социально-территориальной структуры древних городов с архаической дуальной организацией со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Разумеется, нельзя отрицать *территориально*-общинного характера новгородских концов XII–XIII вв. Но с другой стороны,

[3] *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 283.

необходимо проследить генетические корни этих организаций в родоплеменной эпохе. При этом надлежит подчеркнуть, что историки обычно анализировали кончанское деление, обходя вопрос о его соотношении с делением Новгорода на стороны, что вряд ли оправдано. Концы, по крайней мере некоторые из них, появились на глазах у истории. Позднее сторон включились они и во внутригородские отношения. До 80-х годов XII в. в периоды междоусобий Новгород раскалывался на стороны, а не на концы. И в материалах, относящихся к XIV–XV вв., будут четко фиксироваться контуры самостоятельного значения сторон. По моему мнению, *деление средневекового Новгорода на две автономные части* ***стадиально старше*** *кончанского деления*[4].

Говоря о корнях социальной структуры Новгорода, отразившихся в его территориальном делении на стороны и концы, мы обязаны признать, что на нынешнем этапе исследований, при всём изобилии доступных археологических материалов, невозможно с однозначной и бесспорной определённостью охарактеризовать позднеплеменные и общинные структуры славянского Приильменья IX–X вв. и процессы, в них происходившие. В то же время, изучая феномен кончанского деления Новгорода и других городов, где это деление зафиксировано, невозможно и абстрагироваться от сравнительно-исторических материалов. Данные же материалы, на мой взгляд, подтверждают мысль А. М. Золотарёва о том, что у истоков древнейшего членения поселений находилась дуальная организация со всеми её идеологическими институтами.

Положение о дуальной организации как источнике формирования сторон Новгорода и, в конечном счёте, его кончанской системы и как источнике традиционных взаимоотношений древних городских частей не является изолированной гипотезой, аргументация которой исключительно сосредоточена в специфической области исследования новгородской топографии и проблемы происхождения города. Тема наследия дуальной организации, отношений вражды и соперничества между жителями традиционных членений Новгорода, красной нитью проходит через историю многочисленных конкретных событий социальной борьбы XII–XV вв., сказываясь в её обстоятельствах и нюансах, менее заметных, возможно, при изолированном анализе данных событий, но красноречивых, на мой взгляд, при рассмотрении явления в целом.

---

[4] См.: *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003.

Современные археологические исследования (прежде всего труды Евгения Николаевича Носова, предложившего новое решение проблемы происхождения Новгорода[5]) устанавливают сравнительно позднее возникновение столицы на Волхове. Согласно этим исследованиям, она росла постепенно и топографически не из двух древнейших ядер, что могло бы указывать на бинарность её изначальной социальной структуры. Тем не менее, на мой взгляд, преждевременно на этом основании закрывать тему дуального наследия Новгорода. Как социальное отношение дуальность археологически может быть неуловима. Позднее возникновение города едва ли сопровождалось для его жителей полным разрывом с традициями предыдущей поры. Положение о том, что Новгород в своём топографическом двуединстве возник разово, не является обязательным условием для суждений о дуальном характере социально-территориальной структуры Новгорода. Поскольку город возник поздно и рос постепенно, логично допустить, что он постепенно раскрывал и бинарную природу социальной организации своего населения, под воздействием которой оказалось его территориальное оформление.

Новгород стал образцовым в Древней Руси хранителем дуальных традиций, в особенности традиционных отношений вражды и соперничества между жителями древних частей города, может быть, как раз потому, что возник поздно. В нём эти архаические по происхождению традиции регенерировались и зажили новой жизнью, о чём свидетельствует немалое количество фактов и обстоятельств новгородской действительности XII – XV вв.

Важно подчеркнуть, что стороны Новгорода, своей формой напоминая дуальные половины первобытного целого, и оформляясь под влиянием древней традиции, были уже новыми образованиями, по содержанию не тождественными архаическим фратриям. А более поздние корпорации – концы, ставшие заметными игроками на арене социально-политической борьбы с конца XI в., соответствовали территориально-общинному устройству и по содержанию, и по форме. Отношения вражды и соперничества между древними членениями города далеко ушли от исходного архаического ритуала и получили позднейшее оформление в виде борьбы представителей сто-

[5] *Носов Е. Н.* 1) Новгород и новгородская округа IX-X вв. в свете новейших археологических данных (к вопросу о возникновении Новгорода) // Новгородский исторический сборник. 2 (12). Л., 1984; 2) Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990; *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские берестяные грамоты из раскопок 1998 г. // Вестник РАН. 1999. Т. 69. № 7. С. 600.

рон и концов за общегородскую власть. Способность институтов древнейшей дуальной организации возрождаться в новых условиях теми или иными своими элементами позволила А. М. Золотарёву сравнить её с «душою буддиста, продолжавшей жизнь в перевоплощениях»[6]. Вообще говоря, история показывает, что восстановленные (вторичные) формы культуры зачастую бывают даже более красноречивыми в плане демонстрации некоторых характерных особенностей этой культуры, нежели её первичные формы. К примеру, у всех у нас на слуху знаменитое высказывание: феодализм принял свою наиболее классическую форму не где-нибудь во Франции во времена бурной децентрализации империи Каролингов, а позднее, в королевстве, созданном крестоносцами в Палестине.

III.

Уходящая корнями в глубокую старину городская структура способствовала длительному сохранению порожденного дуальной организацией института традиционной вражды и соперничества между жителями городских членений. Летописцы недвусмысленно связывали столкновения сторон с языческими представлениями и обычаями. Традиционное соперничество унаследовали и концы. Оно прошло долгий исторический путь и со временем сказалось на столкновениях территориальных корпораций Новгорода вокруг государственных должностей. Это явилось позднейшим оформлением архаического по происхождению социального института. Возникшее в конце XI в. выборное на вече посадничество сыграло роль «яблока раздора» между частями города[7].

Во взаимоотношениях новгородских сторон определенно угадываются контуры ритуального противостояния дуальных половин первобытного целого. Древнерусские летописцы столкновения жителей сторон на мосту через Волхов напрямую связывали с языческими верованиями и обычаями. В рассказах о Крещении Новгорода Новгородской IV[8], Псковской I[9] и некоторых других летописей[10] воспроизводится весьма красноречивая на сей счет древняя легенда, согласно которой свергнутый в Волхов Перун, «поплове сквозе Велии мостъ, верже палицю свою на мостъ, еюже ныне без-

[6] *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. С. 291.

[7] См.: *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы.

[8] ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915. С. 90-91.

[9] Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. I. С. 9.

[10] См.: *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. М., 1984. Вып.7. С. 40-56.

оумнии оубивающеся, оутеху творять бесомъ». Безусловно, бои подобного рода гораздо древнее Крещения (равно как самого моста через Волхов). «Предание это показывает, – подчеркивал еще Н. И. Костомаров[11], – что в памяти новгородцев их раздоры были очень древними. Народ этим как бы хотел сказать, что, по его понятию, то же и при дедах делалось, что после». Однако в отмеченных летописных известиях наиболее важна связь традиционных драк с религией.

Вряд ли в данном случае речь идёт только о конкретном языческом обычае тризны – поминок (в прямом смысле слова). Трудно представить себе поминальное действо в виде масштабного, далеко идущего по своим последствиям и значению перманентного соперничества сторон города или его концов. Скорее мы имеем тут дело со своеобразной *«мутацией»* древнего ритуала, ставшего в исторический период порвавшим с условностью самостоятельным началом культуры. Необходимо углублённое обсуждение вопроса о феномене подобной *«мутации»*, о котором, каждый на своём материале, много и аргументировано писали последователи Золотарёва С. П. Толстов и О. А. Сухарева[12].

Попавшее в летопись в первой половине XV в.[13], но несомненно древнее предание о «Перуновой палице», от удара которой разгорелись новгородские усобицы, было хорошо известным и долго бытующим на берегах Волхова. Традиционные отношения между сторонами и концами, имевшие в разные периоды разное наполнение, но не исчезавшие, пока сохранялось древнее городское членение, поддерживали это предание.

Есть сведения, что в Новгороде вплоть до середины XVII в. даже показывали какие-то «Перуновы палицы». Языческую реликвию, о которой идет речь, уничтожил не кто иной, как будущий патриарх Никон. Из приписки на полях принадлежавшей ему Степенной книги, подаренной в 1660–1661 гг. Ново-Иерусалимскому монастырю, узнаём, что «Перуновы палицы» находились в Борисоглебской церкви Новгородского кремля и в 1652 г. «...последния палицы у святого Бориса и Глеба взем митрополит новгородцкии

---

[11] *Костомаров Н. И.* Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада: В 2 т. СПб., 1863. Т. II. С. 105.

[12] См.: *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948; *Сухарева О. А.* 1) Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане (конец XIX – начало XX в.) // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1958. XXX; 2) Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976.

[13] *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев. С. 46.

пред собою сожже, и тако преста бесовское то тризнище со оловеными наконечниками тяжкими»[14].

Едва ли будущему «неистовому» патриарху удалось «затоптать» самую память о древних раздорах и питавшей их вражде, связанной с языческими представлениями. Эта традиция была весьма укоренённой; желания опережали действительность.

На славяно-русской почве трансформации ритуальной вражды и соперничества способствовали древнейшие особенности местного социально-политического уклада, которые не скрылись от взгляда внимательных наблюдателей. Есть данные, что на вечевых собраниях древних славян царили несогласия, которые удивляли византийских авторов. Дух противоречия был настолько силен среди архаического славянства, что влиял даже на его военную культуру, сказываясь на способах ведения войны[15]. Этот дух противоречия составлял благоприятную среду для нагнетания традиционной вражды и соперничества.

С другой стороны, допустимо предположить, что начало соперничества, издревле характеризовавшее жизненный уклад славян, стимулировало поиски и особого действенного противовеса, который был найден в форме принципа «одиначества»[16]. Новое дыхание этот принцип славянского жизнеустройства получил в эпоху перехода от племенного быта к строю городов-земель.

В политическом «одиначестве» на Руси со временем воплотилось нечто большее, чем потребность в устроении власти. «Одиначество» заявило о себе и как *религиозно-нравственный* принцип народной жизни, готовый и способный к христианизации.

Допустимо предположить также, что христианское осмысление реалий славяно-русского быта, о которых шла речь выше, привело к особому подчёркиванию непримиримо-противоположного туземным раздорам и вражде *кенотипического начала*. Как справедливо заключил Г. П. Федотов, при всём очевидном еван-

---

[14] *Мацулевич Л. А.* О времени разрушения Борисоглебской церкви в Новгородском детинце // Новгородская церковная старина: Труды Новгородского церковно-археологического общества. Новгород, 1914. Вып. I. С. 187.

[15] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1995. С. 76.

«Пребывая в состоянии анархии и взаимной вражды, они ни боевого порядка не знают, ни сражаться в правильном бою не стремятся, ни показываться в местах открытых и ровных не желают» («Стратегикон» Маврикия // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I-VI вв.). М., 1994. С. 371).

[16] См.: *Петров А. В.* Несколько замечаний о древнерусском «одиначестве» // Русские древности: К 75-летию профессора И.Я. Фроянова. СПб., 2011. С.71-83.

гельском происхождении идеи вольной жертвы за Христа, для неё невозможно найти агиографический образец. *«Подвиг непротивления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа»*[17].

Опубликованные после выхода в свет книги Г. П. Федотова исследования, на мой взгляд, не смогли опровергнуть его основного утверждения об уникальности в христианском мире древнерусского почитания Бориса и Глеба.

В этой связи пребывание символа усобиц – «палиц Перуна» в церкви, посвящённой Борису и Глебу, раскрывает свой основной смысл. Принцип вражды может быть погашен антагонистическим по отношению к нему началом, олицетворённым подвигом Бориса и Глеба. Символ раздора столетиями лежал в Борисоглебской церкви, игравшей, таким образом, в сознании средневековых новгородцев роль в чём-то аналогичную теперешнему назначению бетонного «саркофага» над взорвавшимся чернобыльским реактором – Борисоглебский храм призван был минимизировать языческую «радиацию», исходившую от палиц.

Наиболее ярко связь раздоров между сторонами с достойными осуждения языческими обычаями, равно как общеизвестность этой связи в Новгороде, отразились в записанных в XV или в XVI в. устных сказаниях о новгородском юродивом Николае Кочанове, почившем в 1392 г.[18].

Николай жил на Софийской стороне, а его современник – юродивый Феодор на Торговой стороне. Они выражали преданность христианству всей своей убогой аскетической жизнью, полной добровольных лишений. Вместе с тем, как и всяким юродивым, им принадлежало общественное значение. Блаженные преподавали народу уроки христианской нравственности, осуждали его недостатки. Изобличая и высмеивая новгородцев за их приверженность к пагубной языческой традиции межрайонной вражды, Николай и Феодор пародировали усобицы между сторонами города. Когда Николай являлся на Торговую сторону, его оттуда решительно выгонял Феодор, и, наоборот, Феодору невозможно было зайти на Софийскую сторону, чтобы его тотчас не стал гнать на «он пол» Николай. Разыгрывая в назидание новгородцам свою условную распрю-фарс, Николай и

[17] *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Париж, 1985. С. 28-29. Курсив в цитате мой – *А. П.*

[18] Служба Николаю Юродивому Новгородскому с Житием. СПб., 1831; *Костомаров Н. И.* Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада. Т. II. С. 386-388.

Феодор по преданию совершали различные чудеса. Так, людская молва говорила, будто Николай бросал в своего «противника» кочаны капусты (отсюда и само прозвище – Кочанов), стоя при этом на поверхности воды на самой середине Волхова.

М. М. Бахтин (а теперь уже и не только он) показал, что «пародия» в принципе являлась составной частью средневековой жизни, выступая в роли своеобразного оппонирующего начала официальной культуре[19]. И «пародия» эта, в свою очередь, как считает Вяч. Вс. Иванов, стала одним из воплощений древнейшего принципа дуальности. «Это принцип, на котором держится стабильное общество. Как по отношению к современности показал Поппер и как по отношению к древности показали Золотарев и многие другие... То есть, по-видимому, мы можем говорить, что этот принцип дуальности, которая создает стабильность и прочность общества, дает возможность двум противопоставленным частям жить и осмыслять мир, – это большое завоевание всей человеческой культуры в целом»[20].

В средневековую пору «пародия» свидетельствовала о специфике «пародируемого». *Для вечевого Новгорода усобицы сторон и концов с неизгладимой и неотъемлемой памятью о «перуновых палицах» были обыкновением, составной частью существования.*

IV.

Установленный в процессе исследования «новгородских усобиц» факт длительного существования отношений вражды и соперничества между традиционными подразделениями Новгорода, на мой взгляд, актуализирует дискуссию об особенностях древнерусской религиозности, о соотношении в ней генетически различных компонентов.

Большое значение для историка русского средневековья имеют выводы Н. И. Толстого, установившего, что «средневековая и “традиционная” духовная культура славян состояла из трёх генетически различных компонентов: 1) христианства, связанного с церковной догматикой, привнесённого извне из греческой Византии или латинского Рима, 2) язычества, унаследованного от праславянского периода, исконного для его носителей, и 3) “антихристианства” (либо ахристианства), чаще всего опять-таки язычества, но неславянского происхождения, проникшего в славянскую народную среду вместе с христианством или иным (субстратным, интерферентным) путём».

[19] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[20] *Иванов В. В.* Дуальные структуры в обществах.

Причём, «третий компонент во многом слился со вторым, что позволило… ряду учёных выдвинуть тезис о русском (и славянском) народном христианско-языческом “двоеверии”»[21].

Признавая справедливость данных положений, следует вместе с тем подчеркнуть, что компонент духовной культуры, генетически восходящий к национальному язычеству, включал в себя как *десемантизированные* элементы, так и составляющие, о которых *подобное* утверждать нельзя.

С одной стороны, как на это ещё в 1952 г. указал Д. С. Лихачёв[22], с определённого исторического момента языческий символ (песня, обряд, etc.) продолжает жить независимо от породившего его язычества. Происходит своеобразная «перекодировка» знаков, переключение отдельных компонентов языческой культуры из сферы религиозного сознания в сферу иных форм общественного сознания, например, эстетического сознания. Данная «перекодировка» во многом и призвана объяснить ту видимую лёгкость, с которой языческий по происхождению обряд вступает во внешнюю связь с христианской обрядностью, зачастую сохраняясь, таким образом, до наших дней. Это, условно говоря, – «чешуя, в которой нет змеи, лишь тонкий воздух, вьющийся в пространстве».

Относительно языческих образов в фольклоре, письменной словесности, изобразительном искусстве, формах народных развлечений, как будто, допустимо сравнительно простое решение. Позволительно говорить о том, что где-то с конца XII столетия обращение к языческим символам и образам отнюдь не всегда свидетельствует о язычестве как таковом, а может являться формой «умелой проповеди», преподнесения христианских реликвий сквозь призму привычного в народной среде мировосприятия, неотъемлемой частью которого выступала календарно-обрядовая традиция[23].

Сложнее дело обстоит, когда речь заходит о структурах другого порядка и значения. Насколько и о них можно говорить, что они тоже – «чешуя, в которой нет змеи»? В составе отмеченного Н. И. Толстым «второго компонента» духовной культуры средневекового славянства мы фиксируем воззрения и обычаи, генетически восходившие к дохристианским верованиям (причём, не только к «национальному язычеству», но и к более архаичным индоевро-

[21] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 57-58.

[22] *Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М., 1952. С. 185.

[23] *Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний (Владимирская Русь в литературе XII в.). М., 1991. С. 8-9, 15.

пейским пластам первобытности или вовсе к общечеловеческим началам культуры). Эти воззрения и обычаи продолжали жить и развиваться вне язычества как системы, уже разрушенной в своей целостности. Они наполнялись новым содержанием, приобретали новое оформление и общественное значение. Это своего рода «дериваты», – «вторичные» формы культуры, возникавшие или регенерировавшиеся на основе «первичных» форм, производные от них, но удержавшие в себе нечто очень важное от своих исконных оснований. А значит, для их характеристики важны не только их происхождение (генетическая связь с язычеством), но также судьба и общественное значение в «пост-языческие» времена.

Институт традиционной вражды и соперничества, на мой взгляд, может быть отнесен к подобного рода «дериватам».

Как последнее явление могло уживаться с христианством? Как понимать проблему единства духовной культуры русского средневековья (или определять степень такового)? Только одно предельно ясно – религиозная ситуация в средневековой Руси была исключительно сложной. В понятие «двоеверие» разные исследователи зачастую вкладывают неодинаковый смысл. О данном понятии надлежит тщательно условливаться. В наиболее общем плане есть принципиальное различие между «двоеверием», понятым как *сплав* языческих, и христианских элементов культуры и «двоеверием», понятым как всего лишь *смешение* данных составляющих.

Н. И. Толстой считал, что само по себе «двоеверие» «можно наблюдать, если анализировать элементы культуры... в позиции противопоставления двух начал (христианского и языческого). В позициях же нейтрализации язычество и христианство могли смыкаться... При синхронно-структуральном рассмотрении этого явления (славянской народной духовной культуры – *А. П.*) можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном, народном единоверии, которое было характерно для славян...». При этом «отдельные слои и фрагменты славянской народной культуры» были «по-разному насыщены» отмеченными учёным тремя её компонентами, но в целом она представляла собой «единую, хотя и подвижную, а в некоторых случаях и несколько противоречивую систему»[24].

Нет ли в суждениях о *единоверии* некоторой недооценки фундаментальных различий между христианством и язычеством?

О том, что названные религиозные системы в принципиальном плане не отличались друг от друга, решительно и категорично

[24] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. С. 58-59.

писал Б. А. Рыбаков.[25] Последнего в этом отношении не менее решительно поддержал И. Я. Фроянов, уверенный в «существовании на Руси XI–XII столетий оязыченного христианства, то есть “двоеверия”, с одной стороны, и чистого язычества – с другой». И позднее сохранилось «являвшееся смесью христианства с язычеством “двоеверие”, из которого впоследствии и выросло современное русское православие».[26]

На мой взгляд, в осмысление исторического феномена «двоеверия» и в определение логической роли его истолкования в реконструкции общей истории русской средневековой культуры значительный вклад вносят работы Г. К. Вагнера[27]. Опирающиеся на фундаментальные труды А. Ф. Лосева положения Г. К. Вагнера позволяют многое по-иному увидеть в долгом и противоречивом процессе христианизации Руси.

Г. К. Вагнер замечательно акцентировал ключевую проблему истории христианства в России и иных странах. Я имею ввиду проблему исторического соотношения христианства и язычества, от того или иного решения которой напрямую зависит интерпретация религиозно-культурной эволюции пост-античного европейского общества. Разнятся ли христианство и язычество только по форме, по сути оставаясь близкими религиозными системами, либо между ними, если иметь в виду культурологический аспект, – пропасть? *Здесь важнейшая методологическая и историографическая развилка.*

---

[25] «При ознакомлении с литературными произведениями, летописями, прикладным искусством мы не ощущаем резкого перелома в *существе* религиозных представлений. Менялась (иногда очень существенно) форма, а содержание оставалось близким к прежнему. И это происходило… в силу того, что “свет” новой веры в своей сущности… очень незначительно отличался от традиционной “тьмы” дедов и прадедов» (*Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 559). «Отмиранию язычества не содействовало то, что *существенных, принципиальных* отличий нового от старого не было: и в язычестве, и в христианстве признавался единый владыка Вселенной; и там и здесь существовали невидимые силы низших разрядов; и там и здесь производились моления – богослужения и магические обряды с заклинаниями-молитвами; там и здесь каркасом годичного цикла празднеств были солнечные фазы; там и здесь существовало понятие «души» и ее бессмертия, её существования в загробном мире. Поэтому перемена веры расценивалась внутренне не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имён божеств» (Там же. С. 774).

[26] *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 183.

[27] См.: *Вагнер Г. К.* 1) Тысячелетние корни. М., 1991; 2) К вопросу о новом сознании Киевской Руси X-XII веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., 1995. С. 16-23.

В исследованиях Б. А. Рыбакова в наиболее полной мере реализован первый подход, что предопределило взгляды этого учёного на причины принятия Русью христианства, на характер культуры русского средневековья в целом, на то главное, что принесено в мир христианством. Подход, о котором идёт речь, вполне определился в дореволюционной историографии, как определился в ней и противоположный взгляд. Различие мнений Вагнера и Рыбакова – это и отголосок давних споров в русской исторической литературе, и столкновение двух принципиально различных историософских и мировоззренческих позиций, продемонстрировавших свою несхожесть и неодинаковый эвристический потенциал в многовековом ходе не только исторического, но и общегуманитарного постижения культуры.

Сплава *язычества с христианством в средневековой Руси* ***не было***. Реконструируемый в Великом Новгороде (с древнейших времён до XVII в.) институт традиционной вражды и соперничества ни с чем в христианстве «слиться» или «сомкнуться» не мог, архаические воззрения на огонь и пожары [28] – тоже.

То, что не могло быть десемантизировано, выдавливалось, изгонялось, искоренялось, – долго, порою, целые столетия. Века этой борьбы логичнее определять как время сосуществования разорванных культурных пластов, время раздвоения (или «растроения»[29]) общественного сознания и, вместе с тем, как время накоплявшихся успехов христианизации в религиозно-моральном и политическом аспектах.

Русское средневековье – и пора противоборства с язычеством, и история постепенного нравственного торжества христианства.

Источники и литература:

1. «Стратегикон» Маврикия // Свод древнейших письменных известий о славянах. 2-е изд., испр. / Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. М., 1994. Т. I (I-VI вв.).

[28] *Петров А. В.* 1) Что озарялось в сполохах пожаров средневекового Новгорода? // Український історичний збірник – 2007 (Випуск 10) / Голов. ред. Т.Чухліб. Київ: Інститут історії України НАН України, 2007. С. 21-27; 2) С ветром и вихром. «Пожарная скорбь» в волховской столице // «Родина». 2009, Сентябрь. № 9. С. 34-36.

[29] «...Следует говорить, рассматривая положение вещей в генетическом ракурсе, не о двоеверии, а скорее, о троеверии» (*Толстой Н. И.* Язык и народная культура. С. 56).

2. *Артёмова О. Ю.* А. М. Золотарев: трагедия советского учёного. – http://www.ihst.ru/projects/sohist/books/ethnography/2/193-226.pdf
3. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
4. *Вагнер Г. К.* К вопросу о новом сознании Киевской Руси X-XII веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., 1995. С. 16-23.
5. *Вагнер Г. К.* Тысячелетние корни. М., 1991.
6. *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1995.
7. *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
8. *Иванов В. В.* Дуальные структуры в обществах (лекция Вяч. Вс. Иванова, прочитанная 1 сентября 2005 г.) // «Публичные лекции “Полит.ру”». – http://www.polit.ru/lectures/2005/09/06/ivanov.html
9. *Костомаров Н. И.* Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада: В 2 т. Т. II. СПб., 1863.
10. *Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М., 1952.
11. *Мацулевич Л. А.* О времени разрушения Борисоглебской церкви в Новгородском детинце // Новгородская церковная старина: Труды Новгородского церковно-археологического общества. Новгород, 1914. Вып. I.
12. *Носов Е. Н.* Новгород и новгородская округа IX-X вв. в свете новейших археологических данных (к вопросу о возникновении Новгорода) // Новгородский исторический сборник. 2 (12). Л., 1984.
13. *Носов Е. Н.* Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990.
14. *Петров А. В.* Несколько замечаний о древнерусском «одиначестве» // Русские древности: К 75- летию профессора И.Я. Фроянова / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. С.71-83.
15. *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003.
16. *Петров А. В.* С ветром и вихром. «Пожарная скорбь» в волховской столице // «Родина». 2009, Сентябрь. № 9. С. 34-36.
17. *Петров А. В.* Что озарялось в сполохах пожаров средневекового Новгорода? // Український історичний збірник – 2007 (Випуск 10) / Голов. ред. Т.Чухліб. Київ: Інститут історії України НАН України, 2007. С. 21-27.
18. Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. I.
19. ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915.
20. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
21. Служба Николаю Юродивому Новгородскому с Житием. СПб., 1831.
22. *Сухарева О. А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976.
23. *Сухарева О. А.* Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане (конец XIX – начало XX в.) // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1958. XXX.

24. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
25. *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
26. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Париж, 1985.
27. *Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний (Владимирская Русь в литературе XII в.). М., 1991.
28. *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003.
29. *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. М., 1984. Вып.7. С. 40-56.
30. *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские берестяные грамоты из раскопок 1998 г. // Вестник РАН. 1999. Т. 69. № 7.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 74-87

Шапошник В. В.

Митрополит Даниил в придворной борьбе 30-х годов XVI века

Деятельность митрополита Даниила, занимавшего московскую кафедру с 1522 по 1539 годы, неоднократно становилась предметом изучения исследователей[1]. Наибольшее внимание историков привлекали вопросы, связанные с борьбой «иосифлян» и «нестяжателей», осуждением Максима Грека и Вассиана Патрикеева и вторым браком великого князя Василия III[2]. В то же время последние годы первосвятительства Даниила еще не были предметом столь пристального рассмотрения. Задача настоящей статьи – изучить роль митрополита в придворной борьбе, которая вспыхнула после смерти великого князя в декабре 1533 года.

Некоторые исследователи считали, что митрополит должен был, по мысли великого князя, возглавить правительственную деятельность. Так, Е. Е. Голубинский на основании сообщений Повести о болезни и смерти Василия III заключил, что «митрополит имел быть главою Боярской думы, чтобы руководить делами государственными, подобно тому, как св. Алексий стоял во главе бояр в малолетство Дмитрия Ивановича Донского». Но этого не произошло.

---

[1] *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996. С. 94-114; *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 700-738; *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. М., 1997. С. 417-421; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.). М., 1977. С. 285-292; *Буланин Д. М.* Даниил // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1. С. 182-185; *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 195-218.

[2] Например, *Казакова Н. А.* 1). Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960; 2). Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. М., 1970; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977; *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 267-299; Ссудные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971.

Наоборот, Даниил «должен был допустить со стороны великой княгини и Боярской думы такие распоряжения и действия, которыми посягалось на права и преимущества духовенства...»[3]. О видной роли митрополита, которому умирающий Василий Иванович «приказал» своего наследника, писал еп. Макарий (Булгаков)[4]. По мнению Н. И. Шатагина последними распоряжениями больного великого князя было назначено двойное регентство: во-первых, Елена Глинская; а во-вторых, митрополит Даниил, верный и испытанный поборник самодержавной власти[5]. О том, что первосвятитель должен был встать «во главе боярской думы» и «высоко поднять ослабленный перед тем авторитет церковной власти» писал А. В. Карташев[6]. А. Л. Юрганов в ходе своих исследований сделал вывод о том, что опекунами могли быть лишь члены великокняжеской семьи и митрополиты. Исходя из этого представления ученый называет четырех назначенных Василием Ш душеприказчиков: Елена Глинская, митрополит Даниил, Андрей Старицкий, Михаил Львович Глинский. Однако великая княгиня стремилась к единоличной власти, а ее собственный дядя М. Л. Глинский ей мешал. Остальные не были соперниками: князь Андрей постоянно проживал в Старице, а митрополит Даниил был ее послушным орудием[7]. Но не все исследователи согласны с тем, что великий князь собирался передать реальную власть митрополиту[8].

Обратимся к основному источнику о последних днях Василия III – Повести о болезни и смерти великого князя. Эта Повесть сохранилась в нескольких редакциях, причем первоначальная была составлена вскоре после описываемых событий[9] и читается в Софийской II, Новгородской IV по списку Дубровского летописях и в

---

[3] *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. Первая половина тома. С. 734-735.

[4] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 112-113.

[5] *Шатагин Н. И.* Русское государство в первой половине XVI века. Свердловск, 1940. С. 65-67.

[6] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. С. 419.

[7] *Юрганов А. Л.* 1). Политическая борьба в годы правления Елены Глинской (1533-1538 гг.). Автореф. канд. дис. М., 1987. С. 12-13; 2). Политическая борьба в 30-е годы XVI века // История СССР. № 2. 1988. С. 109-110; 3). Духовная Василия Ш и завещательная традиция XIV–XVI вв. // Первые чтения памяти А. А. Зимина. Ч. 2. М., 1990. С. 311-312.

[8] *Кром М. М.* «Вдовствующее царство»: политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М., 2010. С. 79; *Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. М., 1960. С. 226; *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 83.

[9] *Лурье Я. С.* Повесть о смерти Василия III // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2. Л., 1989. С. 277.

Постниковском летописце[10]. В тексте говорится о том, что заболевший на Волоке государь отправил своих посланцев за духовными грамотами в Москву, причем приказал не сообщать о его болезни митрополиту. Даниил прибыл к больному монарху только когда Василий III находился в подмосковном селе Воробьево. Первосвятитель не присутствовал на многочисленных совещаниях великого князя с приближенными, посвященных государственным делам, а был лишь в курсе того, что правитель принял решение принять перед смертью постриг.

Накануне кончины Василий III «призва... Данила митрополита и братью свою князя Юрья Ивановича и князя Андрея, и бояр своих всех, бе бо тогда мнози бояре съехашася из отчин, слышяв государеву немощь». Государь обратился к собравшимся с речью - «Приказываю своего сына... Ивана Богу и пречистой Богородици, и святым чюдотворцем, и тебе, отцу своему Данилу... И даю ему свое государьство...». Затем государь снова совещался с боярами, без участия митрополита. Только когда настало время пострижения, было приглашено духовенство, пришли митрополит Даниил, братья, все бояре и дети боярские. Однако желание великого князя вызвало спор у его постели. Часть присутствующих стала убеждать Василия отказаться от этой мысли. За пострижение выступили Даниил и М. Ю. Захарьин, против – Андрей Старицкий, М. С. Воронцов, И. Ю. Шигона. Дошло до того, что Даниил пригрозил Андрею отказом в благословении: «Не буди на тебе нашего благословениа в сий век, ни в будущий, занеже сосуд сребрян добро, а позлачен того лутчи». Получилось, что великого князя постригли в самый момент смерти: «и виде Шигона дух его отшедша, аки дымец мал»[11].

Митрополит Даниил в свое время оказал Василию III чрезвычайно важные услуги, но с ним великий князь в период болезни и перед смертью не советовался по политическим вопросам. Даже посылая в Москву за духовной грамотой, великий князь приказал скрыть свое поручение от митрополита. Беседы с Даниилом были связаны с желанием государя принять перед смертью монашеский постриг. Государственные дела с ним не обсуждались. Первоиерарх Русской церкви присутствовал лишь тогда, когда Василий объявил своим братьям и «всем боярам» (т. е. и тем, которые отсутствовали на его совещаниях) о своей воле. Великий князь объявил: «Приказываю своего сына... Ивана... тебе, отцу своему Данилу, митрополи-

[10] ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 267-275; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. 552-564; ПСРЛ. Т. 43. М., 2004. С. 224-232; ПСРЛ. Т. 34. М., 1978. С. 17-24.

[11] ПСРЛ. Т. 34. С. 17-24.

ту всеа Русии». Делать из этого вывод о том, что святитель назначался одним из регентов, едва ли возможно. Просто Иван IV передавался на попечение небесных сил и духовенства. Даниил был гарантом выполнения воли Василия III, хотя по традиции должен был выступать одним из советников нового правительства.

Впрочем, положение митрополита и его авторитет, видимо, оставляли желать много лучшего. Об этом говорит спор при пострижении великого князя, когда Даниилу пришлось угрожать отказом в благословении противникам этого акта. По сообщению Повести, после смерти Василия III Даниил привел к присяге братьев великого князя Юрия и Андрея, а также «бояр и боярьских детей и княжат», причем крест целовали не только Ивану IV, но и его матери Елене. Очевидно, что речь здесь идет только о членах двора, которые были в Кремле в момент смерти государя. Затем Даниил с Юрием и Андреем Ивановичами и боярами отправился к великой княгине «тешити ея». Можно, видимо, сказать, что он выполнял функции гаранта соблюдения воли Василия III[12].

В ходе придворной борьбы к осени 1534 г. к власти пришла великая княгиня Елена Васильевна Глинская[13]. Даниил стал ее верным сподвижником, оказывая Глинской важные услуги. Доказать свою неизменную лояльность правительнице первосвятителю представился случай в 1537 г. События эти известны как «мятеж» Андрея Старицкого.

Недовольство удельного князя тем, что ему не увеличили владения, к тому же подогревалось слухами о готовящемся аресте. Для предотвращения бегства Андрея из Старицы была послана специальная делегация в составе епископа Досифея Крутицкого, архимандрита Симонова монастыря Филофея и протопопа Семиона[14]. Понятно, что для привлечения духовных лиц было необходимо согласие Даниила. Мало того, митрополит гарантировал удельному князю безопасность. В его послании указывалось: «емлем тебя на свои руки». В случае отказа от явки в Москву архиерей угрожал

---

[12] ПСРЛ. Т. 34. С. 23-24.

[13] *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства 30 – 50-х годов XVI века. М.; Л., 1958. С. 33-44; *Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. С. 229-232; *Скрынников Р. Г.* Царство террора. С. 85-87; *Юрганов А. Л.* 1). Политическая борьба в годы правления Елены Глинской (1533-1538 гг.). Автореф. канд. дис. С. 14; 2). Политическая борьба в 30-е годы XVI века. С. 108-109; *Кром М. М.* «Вдовствующее царство». С. 99-119; *Шапошник В. В.* К вопросу о событиях августа 1534 года // Русское средневековье. Сборник статей в честь Ю. Г. Алексеева. М., 2012. С. 351-374.

[14] ПСРЛ. Т. 8. М., 2001. С. 292-293.

проклятием[15]. Одновременно к столице Андрея Старице были посланы войска. Удельный князь бежал по направлению к Великому Новгороду. Правительству было важно не доводить дело до открытого вооруженного столкновения. И. Ф. Овчине Телепневу, поклявшемуся Старицкому в том, что он не будет арестован, удалось убедить князя Андрея поехать в Москву[16]. Как говорится в Новгородской летописи, правительственные воеводы дали «обеты великия и всякия правды и крест честный меж собя целованху»[17].

Официальные летописи подчеркивают, что гарантии безопасности удельному князю были даны без согласования с правительницей – самовольно. За это на Овчину была положена «словесная опала великая»[18]. Скорее всего, целуя крест, правительственный воевода знал, что Андрей будет арестован. Таким образом, он сознательно брал на душу тяжкий грех. Согласно версии Вологодско-пермской летописи, Елена Глинская велела любыми способами добиться явки Старицкого в Москву, обещая пожалование и даже увеличение вотчины. Через день после приезда в столицу удельный князь был арестован[19]. Видимо, Овчина приносил клятвы с санкции правительства[20], а упоминание «великой словесной опалы» было вставлено в летописи с тем, чтобы на правительницу не пала тень клятвопреступления. Вполне вероятно, что митрополит в скором времени освободил фаворита великой княгини от греха ложного крестоцелования. Новгородские помещики, перешедшие на сторону князя Андрея, были повешены, а думцы Старицкого подверглись заключению. Причем первоначально и их собирались казнить, но Даниилу удалось добиться помилования[21].

Почему же митрополит ориентировался именно на великую княгиню? Представляется, что причина заключалась в том положении, в которое он себя поставил еще в правление Василия III. Отношение к нему со стороны многих было настороженное. Как писал автор Постниковского летописца Даниил: «учал ко всем людем быти немилосерд и жесток, уморял у собя в тюрьмах и окованных сво-

[15] Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Т. 2. М., 1819. С. 40-41.

[16] ПСРЛ. Т. 8. С. 294.

[17] ПСРЛ. Т. 43. С. 241.

[18] ПСРЛ. Т. 8. С. 294.

[19] ПСРЛ. Т. 26. М., 2006. С. 317-318.

[20] *Юрганов А. Л.* Старицкий мятеж // Вопросы истории. №5. 1985. С. 109-110.

[21] ПСРЛ. Т. 8. С. 295; Сборник Русского исторического общества. Т. 59. СПб., 1887. С. 137.

их людей до смерти, да и сребролюбие было великое»[22]. Первосвятитель принимал участие в некоторых акциях, которые едва ли соответствовали высоте его сана. Так, он, судя по всему, помог Василию III заманить в Москву Василия Шемятича, где он был арестован[23]. Не все были довольны осуждением Вассиана Патрикеева и Максима Грека[24]. Самые разные толки вызывал второй брак великого князя[25]. О том, что авторитет митрополита был не очень высок даже в придворной среде, свидетельствует, на мой взгляд, и эпизод с предсмертным пострижением Василия III. Несмотря на ясно выраженное желание государя и присутствие самого Даниила Андрей Старицкий, боярин М. С. Воронцов и тверской дворецкий И. Ю. Шигона выступили против этого намерения. Дошло до «при великой» между духовенством и этими придворными[26]. Все это свидетельствует о том, что положение первоиерарха к концу 1533 г. было достаточно сложным.

В таких условиях ему было выгодно, чтобы у власти находилась великая княгиня Елена, которая в какой-то степени была обязана Даниилу устройством своего блестящего брака. С другой стороны, Глинская, понимая всю сложность положения митрополита, могла опираться на авторитет Церкви, которая освящала своим благословением все действия правительства[27]. Кроме того, в подобной ситуации великая княгиня и ее советники могли постараться использовать средства Церкви для решения государственных проблем. И действительно, в период правления Глинской церковные средства широко привлекались государством. При строительстве Китай города в Москве, митрополиту было велено выделить средства «елико достоит, такоже и всему священническому чину урок учиниша». Кроме духовенства в выделении денег участвовали государственная казна, бояре, торговые люди.

То же самое происходило и в Новгороде: «на самого архиепископа Макария урок учиниша, такоже и на весь священный лик, на церковные соборы». Подобная практика вызвала недовольство автора летописного рассказа. Он замечает с осуждением, что «раньше так не ставили, а священного лика никакоже с простой ча-

---

[22] ПСРЛ. Т. 34. С. 26.

[23] *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 141.

[24] *Курбский А. М.* История о великом князе Московском // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 220.

[25] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. М., 2000. С. 227; *Курбский А. М.* История о великом князе Московском. С. 218-220; *Герберштейн С.* Записки о Московии. С. 87.

[26] ПСРЛ. Т. 34. С. 23.

[27] ПСРЛ. Т. 8. С. 288, 289.

дию ни в каких делах не совокупляли»[28]. Новгородская летопись упоминает и о сборе денег с архиепископа и монастырей на выкуп пленных, и об отписании пожен у монастырей с последующей раздачей их в «бразгу» (аренду) тем же обителям и церквям. Сделано это было «по оклеветанию некоего безумна человека»[29]. Можно предположить, что подобные меры проводились не только в Новгороде, но и в других районах страны.

И. И. Смирнов считал, что правительство Елены Глинской сознательно выступало против финансового иммунитета светских феодалов и церкви, освобожденных тарханными грамотами от городового дела[30]. Об ограничении монастырского иммунитета писал и С. М. Каштанов[31]. На основании грамоты вологодскому Глушицкому монастырю с запретом без ведома центральных властей принимать по душе или приобретать другими способами земли, можно предположить, что существовал какой-то законодательный акт, не дошедший до нашего времени, с общим запрещением монастырям без санкции правительства покупать и принимать в качестве вкладов земли[32]. Никаких протестов против подобных мер правительства со стороны церковного руководства не известно. Можно сделать вывод, что Русская церковь в лице своего предстоятеля стала надежной опорой правительницы. Однако трудно согласиться с мнением тех ученых, которые считают Даниила сознательным сторонником политики Василия III и великой княгини Елены, входившим в политическое руководство страны[33]. Представляется, что митрополит лишь подчинялся власти, установленной от Бога, хотя, возможно, и не всегда действия этой власти совпадали с мнением самого Даниила (например, арест близкого ему Юрия Дмитровского).

В апреле 1538 г. правительница Елена Глинская умерла[34]. С ее смертью в России начался период боярского правления — великий князь Иван IV был еще слишком мал, чтобы самостоятельно править государством. Последующие 10 лет сопровождались неоднократны-

---

[28] ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 292, 293; ПСРЛ. Т. 43. С. 233-234.

[29] ПСРЛ. Т. 43. С. 234, 238.

[30] *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства. С. 49.

[31] *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI в. М., 1967. С. 303.

[32] *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства. С. 45-46.

[33] *Шатагин Н. И.* Русское государство в первой половине XVI века. С. 66-67; *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства. С. 82; Очерки истории СССР конец XV в. – начало XVII в. М., 1955. С. 112.

[34] ПСРЛ. Т. 8. С. 295.

ми дворцовыми переворотами и политическими убийствами. За власть боролось несколько боярских группировок, поочередно сменявших друг друга в руководстве Боярской думы. Главную роль при дворе после смерти Глинской играли Василий и Иван Шуйские. 6 июня Василий Шуйский женился на родственнице Ивана IV дочери царевича Петра Анастасии. Шуйские сопровождали великого князя и в поездке на богомолье в Сергиев монастырь[35].

Господство Шуйских при дворе и в Думе не устраивало князя И. Ф. Бельского. Он попытался добиться, в тайне от других бояр, пополнения высшего правительственного органа своими сторонниками. Помощниками Бельского стали дьяк Федор Мишурин и митрополит Даниил. Часть исследователей объясняет подобный альянс тем, что Мишурин и Даниил стремились использовать Бельских как средство для удаления от власти Шуйских, так как являлись убежденными сторонниками централизованного государства[36]. Подобное объяснение кажется нам не соответствующим действительности, по крайней мере, в отношении Даниила. Вероятнее всего дело в другом: находившиеся у власти Шуйские не допускали активного участия митрополита в делах (не случайно он не упоминается в летописях в первые месяцы после смерти великой княгини). Но в условиях, когда не было дееспособного законного правителя, предстоятель Церкви традиционно становился одним из активных политических деятелей. Достаточно вспомнить роль митрополита Алексия при Дмитрии Донском или митрополита Фотия в малолетство Василия Темного. В 1538 г. ничего подобного, если судить по источникам, не произошло. Возможно, Даниил считал, что, поддержав И. Ф. Бельского в его столкновении с Шуйскими, он получит место в правительстве и будет реально влиять на государственные дела до совершеннолетия Ивана IV. Причем стремление влиять на политику было свойственно не только Даниилу, но и его приемнику на кафедре Иоасафу. Свергали митрополитов с престола не потому, что они при боярах стремились проводить «централизаторскую политику», а потому что стремились реально участвовать в управлении страной, поддерживая одну из боровшихся за власть группировок[37].

---

[35] ПСРЛ. Т. 13. М., 2000. С. 123-126.

[36] *Шатагин Н. И.* Русское государство в первой половине XVI века. С. 66-67; *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства. С. 82.

[37] См.: *Кром М. М.* «Мне сиротсвующу, а царству вдовствующу»: кризис власти и механизм принятия решений в период «Боярского правления» (30-40 годы XVI в.) // Российская монархия: вопросы истории и теории. Воронеж, 1998. С. 46.

Замыслу Бельского, Даниила и Мишурина о пополнении Боярской думы новыми членами не суждено было осуществиться. Узнавшие об этом Шуйские «начаша вражду велику держати и гнев на Данила митрополита и на князя Ивана на Бельского и на Феодора Мишурина». 21 октября И. Ф. Бельский был посажен «за сторожи», а дьяк Мишурин казнен. По этому поводу в летописи сказано: «И многые промеж их бяше вражды о корыстях и о племянех их, всяк своим печется, а не государским, ни земским... и многу мятежу и нестроению в те времяна быша в христианской земле, грех ради наших, государю младу сущу, а бояре на мзду уклонишася без возбранения, и много кровопролитиа промеж собою вздвигоша, и в неправду суд держаще, и вся не о Бозе строяше ...»[38].

Митрополит Даниил оставался на своем престоле еще несколько месяцев. Задержка санкций против иерарха со стороны Шуйских была обусловлена, видимо, несколькими причинами: во-первых, в ноябре умер глава правительства князь Василий Шуйский[39]; во-вторых, необходимо было определиться с кандидатурой (или кандидатурами) на митрополичий престол; в-третьих, нужно было дождаться приезда в Москву архиереев из провинции для того, чтобы смена митрополита прошла законным образом. Кроме того, следовало, видимо, и подготовить общественное мнение к смене первосвятителя.

25 января в Москву приехал Новгородский архиепископ Макарий. Кроме него к февралю 1539 г. в столице находились епископы Акакий Тверской, Иона Рязанский, Вассиан Коломенский, Досифей Сарский, Алексий Вологодский[40]. 2 февраля Даниил был сведен с престола «великого князя бояр нелюбием, князя Ивана Шуйскаго и иных, за то, что он был в едином совете с князем Иваном Бельским»[41]. В приведенном известии акцент делается на политическую подоплеку свержения митрополита. Однако Постниковский летописец приводит и еще одно известие, которое может свидетельствовать о том, что не только Шуйские, но и значительная часть тогдашнего общества считала Даниила недостойным занимать первосвятительский престол: митрополит был согнан, потому что «учал ко всем людям быти немилосерд и жесток, уморял у собя

[38] ПСРЛ. Т. 13. С. 126.

[39] ПСРЛ. Т. 34. С. 26.

[40] ПСРЛ. Т. 13. С. 127; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. М., 2003. С. 109.

[41] ПСРЛ. Т. 13. С. 127. См. также: Переписка Грозного и Курбского. Л., 1979. С. 28; *Шмидт С. О.* Продолжение Хронографа редакции 1512 г. // Исторический архив. Т. 7. М., 1951. С. 288.

в тюрьмах и окованных своих людей до смерти, да и сребролюбие было великое»[42].

Очевидно, что новый глава правительства князь Иван Шуйский не имел на пост митрополита своего кандидата. Об этом говорит тот факт, что сменивший Даниила Иоасаф был избран жребием из трех настоятелей монастырей: Троицкого, Чудова и Хутынского[43]. Жеребьевка опровергает мнение С. М. Каштанова о том, что еще с октября 1538 г. было решено возвести на кафедру именно Иоасафа[44]. Едва ли справедлива и точка зрения А. А. Зимина, который считал, что Шуйские и их «союзники из числа нестяжателей» стремились убрать Даниила. Исследователь считал, что Иоасаф был «нестяжателем» и противником «иосифлян», и именно поэтому он и стал новым митрополитом под «прямым нажимом правителей»[45]. Дело в том, что само существование в то время «нестяжателей» как значительной внутрицерковной группировки, выступавшей против владения монастырей населенными землями, не подтверждается источниками. Мнение историков о том, что игумен Троицкого монастыря был «нестяжателем»[46] ничем не может быть доказано. Противоречия внутри церковной организации если и были, то не вокруг вопросов собственности.

Князя Ивана Шуйского мало заботили внутрицерковные противоречия. Ему было практически все равно, кто займет престол — «иосифлянин» или «нестяжатель» — ведь в жеребьевке участвовал и архимандрит Хутынского монастыря Феодосий, которого исследователи признают «иосифлянином»[47]. Скорее всего, Иоасаф

---

[42] ПСРЛ. Т. 34. С. 26.

[43] *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. Первая половина. С. 739-740.

[44] *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI в. С. 329, 334.

[45] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России. С. 292-293.

[46] *Вернадский Г. В.* Московское царство. Ч. 1. Тверь; М., 1997. С. 26; Очерки истории СССР. Конец XV — начало XVII века. С. 114; *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. С. 422; *Зимин А. А.* 1) Реформы Ивана Грозного. С. 253; 2) Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России С. 292-293; *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI в. С. 334; *Дмитриева Р. П.* 1) Иоасаф Скрипицын – книжник и библиофил XVI в. // КЦДР. XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 303; 2) Иоасаф (Скрипицын) // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в. Вып. 1. Л., 1988. С. 413 – Правда, Р. П. Дмитриева прямо не называет Иоасафа «нестяжателем», но считает, что к «иосифлянам» он «должен был... относиться враждебно».

[47] *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 80.

был просто приемлемой для Шуйского кандидатурой, как и остальные претенденты. Расчет правителя, видимо, заключался в том, чтобы новый митрополит не вмешивался в политические дела, занимаясь лишь управлением Церкви. 9 февраля 1539 г. Иоасаф стал новым предстоятелем Русской церкви[48].

Бывший митрополит Даниил, сосланный в Иосифов монастырь, отреченную грамоту подписал лишь 26 марта, спустя полтора месяца после поставления Иоасафа. В ней указывалось, что отречение от престола было добровольным и произошло по «немощи разумения своего»[49]. Р. Г. Скрынников считал, что отказываясь сразу подписать отреченную грамоту, Даниил сохранил возможность влиять на выборы своего приемника[50]. К сожалению, исследователь ничем не доказал своего предположения и, видимо, оно не соответствует действительности.

Вопрос о том, почему митрополит Даниил в придворной борьбе, развернувшейся после смерти Елены Глинской, принял решение ориентироваться на Бельских, вызывает споры. В недавнее время М. М. Кром высказал предположение, что причины поддержки митрополитами придворной партии Бельских заключались в том, что их группировка была относительно малочисленной, а Шуйские располагали большим числом сторонников, «демонстрировали меньшую склонностью к компромиссам и при первой же возможности прибегали к открытому насилию». В таких условиях митрополит стремился выступать в роли миротворца и хотел уравновесить влияние более агрессивной группировки Шуйских, поддерживая небольшую и более миролюбивую группу во главе с И. Ф. Бельским. Первосвятитель становился посредником между боярами – эту функцию Иван IV в то время выполнять не мог[51]. Мне, однако, мнение М. М. Крома не представляется убедительным. Поддерживая одну из группировок, митрополит уже не мог быть непредвзятым посредником между боярами и «миротворцем» – он становился одним из участников придворной борьбы, связанным со «своей» группой. Даниил стремился активно участвовать в правительственной деятельности, Шуйские этого не допускали. Именно поэтому архиерей и решил ориентироваться на князя И. Ф. Бельского, после победы которого мог рассчитывать на серьезное политическое влияние. Но победили Шуйские, участь Даниила была предрешена. Прожив еще несколько

[48] ПСРЛ. Т. 13. С. 127.
[49] Акты Археографической экспедиции. Т. 1. СПб., 1836. № 185. С. 163.
[50] *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. С. 218.
[51] *Кром М. М.* «Вдовствующее царство». С. 263.

лет в Иосифо-Волоколамском монастыре, бывший митрополит умер в мае 1547 г.[52].

Источники и литература:

1. Акты Археографической экспедиции. Т. 1. СПб., 1836.
2. *Буланин Д. М.* Даниил // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 182-185.
3. *Вернадский Г. В.* Московское царство. Ч. 1. Тверь; М., 1997.
4. *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
5. *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997.
6. *Дмитриева Р. П.* Иоасаф (Скрипицын) // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в. Вып. 1. Л., 1988.
7. *Дмитриева Р. П.* Иоасаф Скрипицын — книжник и библиофил XVI в. // КЦДР. XI–XVI вв. СПб., 1991.
8. *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
9. *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958.
10. *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.). М., 1977.
11. *Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. М., 1960.
12. *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972.
13. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960.
14. *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. М., 1970.
15. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. М.: Терра, 1997.
16. *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI в. М., 1967.
17. *Кром М. М.* «Вдовствующее царство»: политический кризис в России 30 – 40-х годов XVI века. М., 2010.
18. *Кром М. М.* «Мне сиротсвующу, а царству вдовствующу»: кризис власти и механизм принятия решений в период «Боярского правления» (30-40 годы XVI в.) // Российская монархия: вопросы истории и теории. Воронеж, 1998. С. 46.
19. *Курбский А. М.* История о великом князе Московском // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986.
20. *Лурье Я. С.* Повесть о смерти Василия III // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2. Л., 1989.
21. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996.
22. Очерки истории СССР конец XV в. – начало XVII в. М., 1955.

[52] *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. Первая половина тома. С. 736.

23. Переписка Грозного и Курбского. Л., 1979.
24. ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000.
25. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. М., 2003.
26. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. М., 2000.
27. ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853.
28. ПСРЛ. Т. 8. М., 2001.
29. ПСРЛ. Т. 13. М., 2000.
30. ПСРЛ. Т. 26. М., 2006.
31. ПСРЛ. Т. 34. М., 1978.
32. ПСРЛ. Т. 43. М., 2004.
33. Сборник Русского исторического общества. Т. 59. СПб., 1887. С. 137.
34. *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977.
35. *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991.
36. *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991.
37. *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992.
38. *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства 30–50-х годов XVI века. М.; Л., 1958.
39. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Т. 2. М., 1819.
40. Ссудные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971.
41. *Шапошник В. В.* К вопросу о событиях августа 1534 года // Русское средневековье. Сборник статей в честь Ю. Г. Алексеева. М., 2012. С. 351-374.
42. *Шатагин Н. И.* Русское государство в первой половине XVI века. Свердловск, 1940.
43. *Шмидт С. О.* Продолжение Хронографа редакции 1512 г. // Исторический архив. Т. 7. М., 1951.
44. *Юрганов А. Л.* Духовная Василия Ш и завещательная традиция XIV–XVI вв. // Первые чтения памяти А. А. Зимина. Ч. 2. М., 1990.
45. *Юрганов А. Л.* Политическая борьба в 30-е годы XVI века // История СССР. № 2. 1988.
46. *Юрганов А. Л.* Политическая борьба в годы правления Елены Глинской (1533-1538 гг.). Автореф. канд. дис. М., 1987.
47. *Юрганов А. Л.* Старицкий мятеж // Вопросы истории. №5. 1985.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 87-108

Память о преподобном Сергии в XIX-XX веках

Сухова Н. Ю.

Преподобный Сергий и его обитель в исследованиях преподавателей и студентов Московской духовной академии (1840–1910-е гг.)

Вопрос о соотнесении богословия молитвенного, созерцательного и богословия научного, академического непрерывной нитью проходит через историю Церкви – по крайней мере, Нового времени. Очень жестко ставился и ставится этот вопрос по отношению к русскому богословию синодального периода: «школьное» богословие этих лет нередко обвиняют в отрыве от традиции святоотеческой и русской подвижнической, противопоставляя последней. Особенно рельефно в связи с этим выделяется личность преподобного Сергия: его богословским опытом – молитвенным, подвижническим, исихастским, иконным – нередко укоряется и обличается российская духовная школа XVIII–XIX в., построенная по западным примерам и богословствовавшая в системах, структурах, логических построениях. Но даже если не учитывать радикальные мнения о российской духовной школе, как жертве западного влияния, вопрос о связи «школьного» богословия с молитвенным опытом и святостью остается.

С одной стороны, казалось бы, не вызывает никакого сомнения значение преподобного Сергия и его обители для российской духовной школы в лице МДА: стоит вспомнить хотя бы ставшие хрестоматийными слова о «большой келье преподобного Сергия», из которой вышли все питомцы академии. С другой стороны, ответ на вопрос, чем определяется эта связь, кроме местоположения, и какую роль в этой связи имело и имеет богословие – главное делание духовной школы, – далеко не очевиден.

В данной статье предпринимается попытка выявить и систематизировать богословские труды учащих и учащихся МДА о преподобном Сергии и его обители. Основная часть статьи имеет два раздела: в первом рассмотрены труды профессоров МДА, по-

священные преподобному Сергию и Лавре; во втором – труды студентов и выпускников академии соответствующей тематики.

Вопрос о жизненной и богословской связи Московской академии с преподобным Сергием и его обителью невозможно рассматривать вне личности святителя Филарета (Дроздова). Тем более, святителя с полным основанием можно причислить к корпорации МДА – не только потому что был выпускником Троицкой семинарии – предшественницы МДА по месту пребывания, но потому, прежде всего, что в статусе правящего архиерея Московского святитель Филарет являлся «главным начальником» МДА и председателем ее Конференции. Поэтому основную часть статьи следует предварить несколькими замечаниями о значении преподобного Сергия для самого святителя Филарета и заботах последнего об укреплению связи МДА с Троице-Сергиевой Лаврой и ее основателем. Преподобный Сергий имел очень большое значение в формировании богословского видения самого святителя – и в период обучения в Троицкой семинарии, и в дальнейшем служении. Святитель Филарет не оставил ученых трактатов в непосредственном смысле этого слова, связанных с преподобным Сергием и Лаврой, однако важное место в богословском наследии святителя занимают составленные им «Житие» преподобного Сергия[1], «Житие» преподобного Никона Радонежского[2], а также многочисленные проповеди, произносимые на дни памяти преподобного Сергия, его учеников, в памятные дни Лавры и при посещении Лавры лицами царской фамилии. Именно опираясь на духовный опыт преподобного Сергия, его житие и судьбу его обители, святитель Филарет не только формировал свой «глубокомысленный, страхом Божиим, верою во Христа и любовью к ближним проникнутый взгляд на мир, на жизнь, на людей»[3], но и выстраивал учение о молитве, пустынножительстве, монастырских общинах, значении святых в жизни Церкви и пустыни – в благоденствии государства.

---

[1] *Филарет [(Дроздов)], архиеп. Московский.* Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, Радонежского и всея России чудотворца, почерпнутое из достоверных источников, читанное в Лавре его на всенощном бдении июля 5 дня, 1822 г. // *Он же* Слова и речи, во время управления московскою паствою говоренные, и житие преподобного Сергия Радонежского и всея России чудотворца» М., 1822.

[2] *Филарет [(Дроздов)], митр.* Житие преподобного Никона, игумена Радонежского. Читано на Всенощном бдении, ноября 17-го в 1843 г., в Троицкой Сергиевой Лавре. М., 1844.

[3] Из воспоминаний Н. В. Сушкова // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 849.

Чувствуя ответственность за вверенную ему академию, святитель очень опасался отрыва академического богословия от святости и духа преподобного Сергия. Так, святитель Филарет не соглашался даже на устроение особого академического храма, настаивая на полезности для учащих и учащихся академии молиться в монастырских храмах вместе с братией. Гефсиманский скит, устроенный совместными усилиями святителя Филарета и наместника Лавры преподобного Антония, должен был стать помощью в духовной жизни не только для братии Лавры, но и для монашествующих преподавателей и студентов академии. В скиту святитель Филарет совершал их постриги, туда же отправлял «академиков» в моменты духовных недугов.

Не меньше заботился святитель и о том, чтобы академия оказывала помощь Лавре. Члены корпорации должны были взять на себя интеллектуальные беседы с особыми посетителями Лавры, жаждущими ученых богословских дискуссий, изучали архив Лавры, составляли ее ученые описания и пр.

1. Первым ученым трудом корпорации МДА, связанным с обителью преподобного Сергия, стало ее описание, составленное по поручению святителя Филарета бакалавром Александром Горским в 1841 г. и опубликованное годом позднее[4]. Несмотря на то, что существовало краткое описание Лавры, составленное еще в 1782 г. наместником Лавры иеромонахом Павлом (Пономаревым), многократно дополнявшееся и издававшееся[5], этого было явно недостаточно. Более всего настаивал на составлении добросовестного современного «измерения и плана Лавры» любитель святых мест А. Н. Муравьев, но и сам святитель считал это деяние очень полезным, причем исполнить его должен был человек, компетентный в церковно-исторической области[6].

---

[4] *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописям и печатным источникам. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1842; последующие издания: Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописям и печатным источникам в 1841 г., с приложениями архимандрита Леонида: В 2 ч. М., 1879; То же, с восстановлением подлинного текста автора, сокращенного митр. Филаретом. М., 1890.

[5] Краткое историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с приложением знатных происшествий, случившихся в оной. Сочиненное оныя Лавры наместником иеромонахом Павлом. СПб., 1782; перепеч. с испр. и доп.: 1790, 1796, 1801, 1809, 1815, 1818, 1824, 1829. Имя составителя иеромонаха Павла (Пономарева) указано лишь на изданиях 1782 и 1790 гг.

[6] *Филарет, митр. Московский, свят.* Письма преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: В 3 т. Т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 232.

Хотя источниковую базу, связанную с историей Лавры, нельзя было считать полноценной, А. В. Горский постарался скорректировать и дополнить прежнее описание. При этом он опирался не только на сведения из житий преподобного Сергия, его непосредственных учеников и последующих святых насельников обители, а также на документы лавринского архива (патриаршие и царские грамоты, приказы архимандритов, синодики, вкладные книги, описи и пр.), материалы Археографической комиссии, обращал внимание на святыни и утварь обители. Подробное описание всех храмов, зданий и ризницы Лавры в исторической перспективе и современном состоянии дополнялось летописью обители и ее настоятелей, библиотеки, монастырей, произошедших от Лавры, и ее владений. А. В. Горский, будучи человеком очень ответственным и трепетно относящимся и к преподобному Сергию с его обителью, и к святителю Филарету, очень переживал, представляя свой труд. Однако труд был принят святителем Филаретом и наместником Лавры преподобным Антонием вполне благожелательно: святитель отметил, что труд «велик и добр»[7]. Текст довольно долго проверялся и пересматривался самим святителем Филаретом, причем от автора неоднократно требовались различные коррективы и дополнения[8].

Упрек же раздался с неожиданной стороны: чиновник Министерства иностранных дел Д. П. Голохвастов, не чуждый исторического интереса, нашел, что в историческом описании А. В. Горского неверно указана роль в обороне Троицкой обители его предка – воеводы Алексея Ивановича Голохвастова. А. В. Горский, следуя «Сказанию об осаде Троицкого Сергиевого монастыря» келаря Авраамия Палицына[9], указал на участие воеводы Голохвастова в предательстве монастыря, сговоре с врагом. Потомок в статье, опубликованной в журнале «Москвитянин», обвинил А. В. Горского в недостаточно критическом отношении к используемому тексту, что, конечно, не могло не огорчить добросовестного автора. Однако святитель Филарет благословил Горского ответить в том же журнале,

[7] Там же. С. 251.

[8] Там же. С. 267, 268, 269.

[9] Труд публиковался под названием «Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное онаго же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным» (М., 1822) с начальными словами: «История в память предыдущим родом, да незабвенна будут благодеяния Божия, иже показа нам Мати Слова Божия, от всей твари благословенная Приснодева Мария, и како соверши обещание свое к преподобному Сергию, еже рече, яко неотступна буду от обители твоея».

что и было исполнено[10]. Но замечание не пропало даром: в дальнейшем сказание Авраамия Палицына было подвергнуто строгой критике, и в последующих описаниях осады Лавры указывалось, что Голохвастов был оклеветан[11].

Вторым трудом корпорации МДА, посвященным Лавре и составленным в 1850 г. также по указанию святителя Филарета, стал «Церковно-исторический месяцеслов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры». Непосредственно его составлением занимался бакалавр С. К. Смирнов, причем кроме праздничных дней Лавры и памятей учеников Преподобного Сергия, преходящих праздников, викториальных дней и царских панихид, автор включил в издание роспись лавринских церквей и часовен, хронологию замечательных событий из истории Лавры и ее окрестностей и даже краткое описание Посада[12]. Месяцеслов был весьма полезен для Лавры, однако не менее важен он был для академии: преподаватели и студенты включались в литургический календарь Сергиевой обители.

Разумеется, историки МДА обращались к житию преподобного Сергия и истории его обители и в общих трудах, связанных с русскими святыми, житийной литературой, канонизацией, при этом особая связь с преподобным Сергием побуждала уделить ему большее внимание. Так, святитель Филарет (Гумилевский), поместив житие преподобного Сергия и описание творимых им чудес в свой монументальный труд о русских святых, уделил этому особое внимание[13]. Следует отметить, что некоторые замечания, сделанные святителем Филаретом (Гумилевским), невольно обращают к версии жития преподобного, составленной святителем Филаретом-старшим. Так, повествуя об отказе преподобного Сергия принять на себя игуменство, несмотря на просьбы братии, святитель Филарет-

---

[10] Письмо святителя Филарета к А. В. Горскому от 21 октября 1842 г. // ПТСО. 1882. Ч. XXIX. Кн. 2. С. 541–542.

[*Голохвастов Д. П.*] Замечания об осаде Троице–Сергиева монастыря 1608–1610 гг. и описания оной историками XVII, XVIII и XIX вв. // Москвитянин. 1842. Ч. III. № 6. С. 267–324. Ч. IV. № 7. С. 125–206; [*Горский А. В.*] Возражения против замечаний об осаде Троице-Сергиевой Лавры // Там же. Ч. VI. №12. С. 405–444; [*Голохвастов П. Д.*]. Ответ на рецензии и критику «Замечаний об осаде Троице-Сергиевой лавры…» // Там же. 1844. Ч. III. №6. С. 275–369, № 7. С. 65–166.

[11] Осада Троице-Сергиевой Лавры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1909. С. 38–39.

[12] *Смирнов С. К.* Церковно-исторический месяцеслов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1850; 1854[2].

[13] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всею Церковию или местно: Опыт описания жизни их. СПб., 1882. Отд. 3. С. 125–158.

младший также восхваляет «правильную распрю», когда «смирение старшего сражается с любовию младших»[14]. Особое внимание обращает святитель Филарет-младший и на служение пустыни миру[15]. Однако некоторые слова в расширенном житии преподобного Сергия, которое святитель Филарет Черниговский составлял в последний год своей жизни[16], вызвали критическое замечание святителя Филарета Московского. По мнению святителя Филарета-старшего, автор жития неверно объяснял отречение преподобного Сергия от епископства: опасением «отягчения своей совести», «длинным рядом тревог», наконец, «политическим расчетом» или «самолюбивым охранением себя от трудных забот о благе Церкви», что затмевало «чистую добродетель смирения», которая и была единственной причиной отречения преподобного от епископства. Совет святителя Филарета был дан не только его младшему сослужителю, но и всем исследователям жизни преподобного Сергия: «Не надежно для нас догадками проникать в души святых, которые далеко выше нашего созерцания. Надежнее следовать простым сказаниям очевидцев и близких к ним»[17].

Разумеется, исследования, связанные с преподобным Сергием и его обителью, стимулировались соответствующими юбилеями. Так, к 1892 г., когда отмечалось 500-летие кончины преподобного, корпорацией МДА был реализован целый научно-исследовательский проект, связанный с преподобным Сергием и его обителью. Е. Е. Голубинский по поручению Совета академии составил и издал монографию, первая часть которой представляла подробное жизнеописание преподобного Сергия, с обзором деятельности его самого и учеников по распространению монашества в северной России, вторая – «путеводитель по Лавре»[18]. «Путеводитель», несмотря на скромное название, содержал не только описание лавринских стен, башен, храмов, колокольни, келлий, ризницы, библиотеки, кладбищ, мастерских, академических зданий, но и изложение истории

[14] Там же. С. 135.

[15] Там же. С. 146.

[16] Составлено в последний год жизни святителя Филарета, опубликовано через полвека после его кончины: Житие преподобного Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Сост. архиеп. Черниговским Филаретом. Пг., 1915.

[17] Письмо святителя Филарета (Дроздова) к святителю Филарету (Гумилевскому) от 2 июля 1865 г. // ПТСО. 1884. Ч. XXXIII. Кн. 1. С. 341.

[18] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: Жизнеописание Преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 1892; 2-е изд., испр. и доп.: М., 1909.

Сергиевой обители, ее места и значения в развитии русского монашества, управления, личностей настоятелей, статистических данных по братии[19]. Более того, обозрение самой Лавры было дополнено описанием Сергиева Посада и наиболее значимых священных мест, связанных с преподобным Сергием и Лаврой: Радонежа, Хотькова и Вифанского монастырей, Гефсиманского скита с пустыней Параклита, Корбухи, а также московского и петербургского подворий Лавры[20]. Работа имела научную постановку, была построена на комплексе всех доступных источников, проанализированных со свойственным Е. Е. Голубинскому критицизмом, снабжена учеными комментариями и выводами.

Однако современники Е. Е. Голубинского восприняли его труд далеко не однозначно. Так, уже в январе 1893 г. в петербургском журнале «Странник» появилась критическая статья[21], автор которой обвинял Е. Е. Голубинского в том, что последний пишет «не столько житие преподобного, сколько критику на житие, написанное Епифанием»[22]. Е. Е. Голубинский и в самом деле подходил к древнему житию преподобного Сергия как к любому источнику, снабжая каждый факт и замечание критическими комментариями, нередко составлявшими в книге Евгения Евсигнеевича большую часть страницы. Так, Голубинский обращал внимание на известные противоречия в хронологии жизни преподобного Сергия; на «эффектно-ораторские нескладицы», допускавшиеся Епифанием; старославянские слова, которые «едва ли употреблялись в живой русской речи и которые Епифаний, вероятно, берет из книг, чтобы блеснуть своею ученостью»[23]. Но критическая статья в «Страннике» содержала очень жесткие обобщения: ее автор называл Голубинского историком, «от которого веет холодом могилы», который доводит «скептическое и докторально-пренебрежительное отношение к родному прошлому до положительного отрицания во всем этом прошлом русской жизни “духа жива”»[24].

Е. Е. Голубинского глубоко оскорбила эта статья, в которой он увидел не научную критику, а «пасквильный пасквиль», автор которого «явно высказывает свое пренебрежение к академиям и

---

[19] Там же. С. 97–292.

[20] Там же. С. 293–354.

[21] *И.* Московский академический историк о житии преп. Сергия // Странник. 1893. № 1. С. 140–146.

[22] Там же. С. 140.

[23] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. С. 10. Прим. 7; С. 12. Прим. 8; С. 13. Прим. 10 и др.

[24] *И.* Московский академический историк о житии преп. Сергия. С. 146.

академической науке, явно смеется над академическими учеными степенями»[25]. В ответ на вопрошание критика – «Какой науке он [Голубинский – Н. С.] служит, какому богу поклоняется?..»[26] – Е. Е. Голубинский сформулировал свое знаменитое «исследовательское кредо». Из трех родов истории – *тупой*, принимающей «все, что оставило нам прошлое время с именем исторического материала, за чистую монету», *лгущей*, «которая не обманывается сама, но обманывает других», и *настоящей*, «которая стремится к тому, чтобы по возможности верно и по возможности обстоятельно узнавать прошлое и потом старается также верно и обстоятельно воспроизводить его» – он твердо выбирал последнее[27].

Кто был автором указанной критической статьи, подписанной буквой «И.»? Сам Евгений Евсигнеевич, хотя и высказывал недоумение, как мог опубликовать эту статью издатель «Странника» – профессор СПбДА А. И. Пономарев, предполагал в авторе лицо монашествующее (исходя из высказанного Голубинскому укора в незнании монашеского общежития)[28]. Но вполне возможно, «И.» означает «издателя», то есть, самого профессора А. И. Пономарева, занимавшегося древними житиями русских святых, опубликовавшего к юбилею преподобного Сергия статью о «проложном» житии святого[29], а через четыре года и само это житие[30]. Таким образом, житие преподобного Сергия послужило «лакмусовой бумажкой», выявившей проблемные темы духовно-академической науки 1870–90-х гг.: о границах критического подхода в церковной истории, о сотериологичности последней, о «презумции невиновности» источника, о специфике житийной литературы как исторического источника.

Но монографией Е. Е. Голубинского юбилейное «приношение» МДА преподобному Сергию не ограничилось. На второй день самого торжества – 26 сентября – академия провела торжествен-

---

[25] Ответ на статью «Московский академический историк о житии преп. Сергия», напечатанную в журнале «Странник» // БВ. 1893. № 10. С. 154, 157.

[26] *И.* Московский академический историк о житии преп. Сергия. С. 146.

[27] Ответ на статью «Московский академический историк о житии преп. Сергия» // БВ. 1893. № 11. С. 392.

[28] Там же. № 10. С. 155.

[29] *Пономарев А. И.* Жизнь и подвижнические труды преподобного Сергия, игумена Радонежского, по древнему славянорусскому Прологу и Четьим Минеям митрополита Макария // Странник. 1892. № 9. С. 3–19.

[30] Памятники древне-русской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. Вып. 2: Славяно-русский Пролог. Ч. 1: Сентябрь–декабрь. СПб., 1896. С. 12–20.

ный акт и чтения памяти преподобного[31]. В докладах профессоров проводилось осмысление значения преподобного Сергия для истории русского монашества (Е. Е. Голубинский представил в виде доклада фрагмент своей монографии[32]), для русского народа и государства (В. О. Ключевский[33]).

К юбилейным можно отнести и статью профессора И. Н. Корсунского, в которой автор проследил судьбу Лавры преподобного Сергия во времена губительных болезней – эпидемий чумы 1770-1771 гг. и холеры 1830-1831, 1847-1848, 1853-1854, 1860, 1866, 1871 гг.[34]. Статья также была ответом на «вызов времени»: в российской периодике появился ряд статей, авторы которых объясняли случаи «свободы» некоторых местностей от эпидемии в «холерные времена» естественными условиями этих местностей. В своей статье И. Н. Корсунский старался показать, что хотя христианская религия и не отвергает подобных объяснений, все же видит в эпидемиях наказание или попущение Божие за грехи наши, а в защите от болезней – милость Божию и Покров Божией Матери по молитвам угодников. И опыт Лавры, как свидетельствовала история, блестяще подтверждал это: во время всех указанных эпидемий в Лавре заболевших не бывало, а во всем Сергиевом Посаде число их было минимальным. Автор статьи обращал внимание еще на два момента, связанных с именем святителя Филарета Московского. Во-первых, во время эпидемий он призывал свою паству к покаянию, исправлению жизни, к вере и упованию на милость Божию, к частому приобщению Пресвятого Тела и Крови Христовых, а братию Сергиевой обители – к особо усердной молитве, крестным ходам и просьбам преподобному Сергию о ходатайстве[35]. Во-вторых, в эти периоды тяжких народных бедствий святитель побуждал братию Лавры особенно ревностно выполнять наказы преподобного Сергия

---

[31] *Соколов В. А.* Торжество 500-летия со дня блаженной кончины преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. № 12. С. 460–471.

[32] Речь о значении преподобного Сергия в истории нашего монашества, произнесенная в торжественном собрании МДА 26 сентября 1892 г. в память Преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. № 11. С. 173–189.

[33] *Ключевский В. О.* Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства: Речь, произнесенная на торжественном собрании МДА 26 сентября 1892 г. в память Преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. №11. С. 190–204.

[34] *Корсунский И. Н.* Покров милости Божией над Лаврою Преподобного Сергия и Сергеевым Посадом во время губительных болезней [1830-е – 1870-е гг.] // БВ. 1892. № 10. С. 89–121.

[35] Там же. С. 94–97, 107–108 и далее.

о странноприимстве и нищелюбии: учреждении «нищепитательниц», странноприимных больниц[36].

В связи с юбилеем преподобного Сергия был произнесен и «программный» доклад ректора академии архимандрита Антония (Храповицкого) о нравственном значении догмата о Пресвятой Троице, имевшей особое значение для преподобного Сергия[37]. В своем докладе отец ректор исходил из актуальности заявленной темы – связи христианских догматов с нравственностью – для ситуации в российском обществе 1890-х гг.: «противопоставление добродетели догматам и нравственное безразличие последних становится темой не для писателей только, но и для постоянных разговоров в обществе среди учащегося юношества»[38]. Полемизируя одновременно с западным критическим богословием, штундистами и графом Л. Толстым, автор доклада старался доказать, что именно Святая Церковь, образуемая по подобию Святой Троицы, единая по естеству и множественная по лицам, освобождает человека «от безусловной замкнутости бытия, от исключительности самосознания», от греха[39]. Здесь же появляется дорогая для архимандрита Антония мысль о сострадательной любви, которой усвояет Господь «внутреннее существо всего человечества»[40].

Следует отметить еще одну «ключевую тему» в обращении членов корпорации МДА к преподобному Сергию. В 1902 г. на страницах церковных журналов развернулась дискуссия о задачах монашества, его служении миру и идеале православного монашества. Поводом послужила заметка публициста А. В. Круглова «На службе миру – на службе Богу», автор которой призвал современное монашество на служение миру, то есть к активному участию в деле охранения народного здравия, благотворительности голодающему народу и его духовному просвещению, которое не противоречит «прямой задаче монашества» и «не исключается молитвенным подвигом»[41]. Оппонентом А. В. Круглова выступил казначей Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Никон (Рождественский), настаивавший на том, что монах должен заботиться о своем спасении, а непременным условием для этого является удаление от

[36] Там же. С. 99, 110–112, 115 и далее.

[37] *Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // БВ. 1892. Т. III. № 11. С. 149–172.

[38] Там же. С. 150.

[39] Там же. С. 171.

[40] Там же.

[41] *Круглов А. В.* На службе миру – на службе Богу // Душеполезное чтение. 1902. № 10. С. 186–193.

мира, уединение, молитва[42]. Разумеется, авторы не высказали чего-либо нового, но затронули общую и очень болезненную для всего синодального периода «монашескую тему». Дабы спор не выродился в бесплодную перепалку, а был «поставлен на почву истории и монашеских традиций», преемник Е. Е. Голубинского по кафедре русской церковной истории С. И. Смирнов счел себя обязанным «навести *точную справку* по спорным вопросам *в истории древнерусского монашества* [курсив С. И. Смирнова – Н. С.]»[43]. Главным авторитетом даже среди бесспорных и незыблемых авторитетов русского подвижничества был преподобный Сергий – не только потому, что дискутирующие были так или иначе связаны с его обителью, но и потому, что, по мнению С. И. Смирнова, именно с преподобного Сергия начался *органический* рост русского монашества: обители строились не иждивением князей и бояр, а «слезами и постом подвижников»[44]. С. И. Смирнов даже эпиграфом к своей «исторической справке» поставил цитату из жития преподобного Сергия: «Буди ревнитель право живущим и сих житие и деяние пиши на сердце своем»[45].

Основываясь на житиях преподобного Сергия, похвальном слове и исследованиях, С. И. Смирнов старался доказать, что преподобный, следуя примерам древних устроителей христианского монашества, не противопоставлял служение миру и иноческое подвижничество, но, напротив, «идеальным образом соединил их в своем лице и житии», завещая «и братии монастыря, а чрез нее *и всему русскому монашеству, делать это после себя и вслед за собой*»[46]. С. И. Смирнов не удержался и от прямого выражения своего мнения, обличая высказанные воззрения архимандрита Никона «с точки зрения истории»[47] – прежде всего, примером и заветами преподобного Сергия: благотворить нищим, врачевать больных, покоить странных[48]. Эффектным заключением «исторической справки» является отмеченный автором особый парадокс: насель-

---

[42] *Никон [(Рождественский)], архим.* Православный идеал монашества // Там же. С. 194–209 и другие статьи.

[43] *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси?: (Историческая справка к полемике о монашестве) // БВ. 1903. Т. I. №3. С. 516–580; №4. С. 716–788.

[44] Там же. № 3. С. 536.

[45] Там же. С. 516.

[46] Там же. С. 540.

[47] Там же. № 4. С. 723.

[48] Там же. С. 786.

ник обители преподобного Сергия, автор его жития[49] критикует и отрицает то, «что предписал и заповедал преподобный Сергий»[50]!

Юбилеи со дня рождения преподобного Сергия до революции не отмечались, да и сама дата рождения вызывала дискуссии в среде и светских, и церковных историков – даже в корпорации МДА не было единого мнения по этому вопросу[51]. Если следовать принятой ныне хронологии, 600-летие со дня рождения преподобного Сергия совпадало с празднованием 100-летия открытия МДА в Лавре. Ввиду начавшейся Первой мировой войны торжественное празднование было отложено (как оказалось, навсегда), но подведение итогов пройденного пути, разумеется, так или иначе было проведено. Одним из ключевых моментов, требовавших осмысления, была связь Академии с Лаврой и ее основателем. Академическая «Сергиада» пополнилась воспоминаниями выпускников академии, в которых неизменно отмечалось значение для формирования богословского сознания преподобного Сергия, молитвы у его мощей, обители, хранящей дух и покров преподобного.

Война оказалась только началом трагедии. Обители преподобного Сергия, не раз устоявшей и спасшей царство от врагов внешних, грозила погибель от врагов внутренних. В трагические дни 1918–1919 гг. корпорация МДА в лице ее профессора-священника Павла Флоренского и сына многолетнего профессора академии Н. Ф. Каптерева – Павла Николаевича Каптерева – поста-

---

[49] Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Сост. иером. Никоном [(Рождественским)]. М., 1885; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898[3].

[50] *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси? № 4. С. 787–788.

[51] Так, святитель Филарет (Дроздов) полагал наиболее вероятным годом рождения преподобного Сергия 1315 г.; святитель Филарет (Гумилевский) – 1313 г.; протоиерей А. Горский – 1314 г. (а в издании 1890 г. указан 1319 г.); Е. Е. Голубинский – 1314 г.; В. О. Ключевский – 1322 г. (см.: *Филарет (Дроздов), архиеп. Московский.* Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, Радонежского и всея России чудотворца. С. 294; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. Отд. 3. С. 126; *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры. 1842. С. 1; 1890. Ч. 1. С. 1; *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. С. 14–15; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871. С. 104–106).

Современные исследователи высказывают предположение, что противоречия обусловлены тем, что в разных редакциях жития преподобного Сергия смешались две хронологии его жизни – по Епифанию Премудрому и по переработавшему житие Пахомию (см.: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. I: Житие преподобного Сергия. М., 1998. С. 22–23).

ралась сделать все возможное для сохранения святынь Троице-Сергиевой Лавры. Эта деятельность, несмотря на экстремальность ситуации, также сопровождалась научными исследованиями. Речь идет, прежде всего, о составленном и изданном в 1919 г. сборнике статей, цель которого состояла в свидетельстве радикально изменившемуся миру несравненной ценности Лавры преподобного Сергия для российской истории, культуры и общества[52]. Кроме того, несомненный интерес представляет исследование о. Павла о «моленных» иконах из келлии преподобного Сергия – Одигитрии и святителя Николая Чудотворца, – представленное в январе 1919 г. в виде доклада в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры[53]. О. Павел подчеркивал важность изучения келейных икон преподобного: так как для человека XIV в. икона была «духовною формою его самого, свидетельством его внутренней жизни», а преподобный Сергий являлся духовным камертоном не только своей эпохи, то по его «моленным» иконам мы можем «уяснить себе, что признавалось за высшее искусство вселенским сознанием человечества», то есть, «что именно соответствовало в точности смыслу догмата иконопочитания». И обратно: по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа лично себе на молитву, мы можем понять «строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь»[54]. Келейные иконы преподобного заключали в себе высокий смысл: Одигитрия – Путеводительница, путь Воплощения; святитель Николай – путь одухотворения. В нем как для греко-византийского, так и для русского сознания воплощались и идея «человеческого подвига, умная сосредоточенность, духовное усилие», и «осуществление церковного блюстителя страны, епископство»[55]. Таким образом, с точки зрения о. Павла, преподобный Сергий явился фокусом осознания русским христианством догмата иконопочитания: получив в свое укрепление через свои моленные иконы две мировые идеи, преподобный Сергий дал от себя Руси «третью, воплощенную в художественном символе Пресвятой Троицы»[56].

---

[52] Троице-Сергиева Лавра: Сборник статей. Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1919.

[53] *Флоренский П. А., свящ.* Моленные иконы Преподобного Сергия: Реферат в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры // *Он же* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 383–408.

[54] *Флоренский П. А., свящ.* Моленные иконы Преподобного Сергия // Там же. С. 385–386.

[55] Там же. С. 405.

[56] Там же. С. 408.

2. Определенный вклад в изучение преподобного и его обители внесли студенты и выпускники академии.

Следует отметить братьев Сергея Ивановича и Николая Ивановича Кедровых. С. И. Кедров – выпускник 1877 г. – написал монографию и две статьи о знаменитом келаре Троице-Сергиевой Лавры Авраамии Палицыне, авторе «Сказания об осаде Троице-Сергиевого монастыря»[57]. Н. И. Кедров – выпускник 1880 г. – поддержал семейный интерес к истории Лавры, издав две брошюры: по просветительской деятельности Троицкого монастыря в первые века его существования и общую, посвященную преподобному и его обители[58].

К 500-летию преподобного Сергия выпускник академии 1886 г. С. А. Белокуров представил материалы для полной русской библиографии по преподобному и его Лавре, систематизировав все написанное и тем открыв перспективу для дальнейшего систематического изучения[59]. В первой части этой работы были указаны все редакции жития преподобного Сергия, а также очерки о его деятельности, повествования о чудесах, службы, каноны и акафисты; во второй части приведен перечень изданий, посвященных Троице-Сергиевой Лавре.

Разумеется, следует обратить внимание и на выпускные кандидатские диссертации, хотя и не опубликованные, но нередко содержащие вполне достойные исследования. Некоторое удивление вызывает то, что кандидатских, посвященных преподобному Сергию и истории его обители, не так много. Тем не менее, они есть.

Ближе всего к самой личности преподобного Сергия относилась кандидатская диссертация выпускника МДА 1893 г. Василия Воскресенского «О житиях Преподобного Сергия Радонежского». К сожалению, сама диссертация не сохранилась, но определенное представление о ней можно составить по отзыву предложившего тему Е. Е. Голубинского[60]. Автор диссертации провел сравнительный анализ пяти житий преподобного: Епифаниева, двух Пахомиевых, проложного и летописного. Разумеется, после работ более опытных исследователей, в частности, самого Е. Е. Голубинского, трудно было

---

[57] *Кедров С. И.* Авраамий Палицын. М., 1880; *Он же.* Авраамий Палицын, как писатель // Русский архив. 1886. № 8. С. 441–524.

[58] *Кедров Н. И.* Просветительная деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века ее существования. М., 1892; *Он же.* Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра. М., 1906.

[59] *Белокуров С. А.* Преподобный Сергий Радонежский и Троице–Сергиева Лавра в русской литературе (Материалы для полной библиографии) // Библиографические записки. 1892. № 10. С. 702–711; № 12. С. 864–877.

[60] ЖЗС МДА за 1893 г. Сергиев Посад. 1894. С. 136.

сделать что-то новое, поэтому смысл работы был в основном в аккуратном сведении воедино всего уже известного.

Но, разумеется, имели отношение к преподобному Сергию не только работы, связанные исключительно с ним. Так, в 1885 г. Е. Е. Голубинский предложил студенту 4-го курса Василию Васильеву для кандидатской диссертации тему «История канонизации русских святых», в которой внимание было уделено и преподобному Сергию, и другим святым старцам его обители[61]. Относительно даты прославления преподобного Сергия автор диссертации полемизировал с митрополитом Макарием (Булгаковым), относившим это прославление к 1422 г.[62], – открытию мощей преподобного, – и делал вывод лишь о прославлении святого «до 1448 г.»[63]. Диссертация была признана вполне успешной, и воодушевленный автор постарался доработать ее и представить на соискание магистерской степени[64]. Однако на магистерском уровне исследование вызвало более критическую оценку и Е. Е. Голубинского, и В. О. Ключевского, хотя Совет академии все же счел работу достойной магистерской степени. Но разгром последовал на уровне Синода. Синод отказал в утверждении, причем в отзыве содержалось указание на некорректные с богословской точки зрения замечания диссертанта, резкие и необоснованные замечания о древнем периоде Русской Церкви, ненаучное перенесение выводов о канонизации в Греческой Церкви на канонизацию в Русской Церкви[65]. И хотя преподобный Сергий в отзыве не упоминался, строгой критике подверглись несколько утверждений, так или иначе связанных и с ним. Так, Васильев заявлял, что жития русских святых страдают преувеличениями, не заслуживают полной веры и, следовательно не могут служить полноценным историческим источником. В монастыре, где подвизался тот или иной святой, «жизнь почившего подвижника получала благоговейно настраивающее *гиперболическое* освящение», теряя конкретные черты и подробности[66]. Процесс перехода от местного почитания святых к общему в XIV в. автор диссертации связывал исключительно с усилением центральной власти Русской Церкви в лице митрополитов,

---

[61] Васильев Василий. Канд. соч. «История канонизации русских святых» (1886) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 197. Ед. хр. 6).

[62] *Макарий (Булгаков), архиеп.* *История Русской Церкви.* Т. IV. СПб., 1866. С. 254.

[63] ОР РГБ. Ф. 172. К. 197. Ед. хр. 6. Л. 87.

[64] *Васильев В. В.* История канонизации русских святых. М., 1893.

[65] Указ Синода от 10 мая 1895 г. и отзыв рецензента от Синода (ЖЗС МДА за 1895 г. Сергиев Посад, 1896. С. 67–84).

[66] *Васильев В. В.* История канонизации русских святых. С. 118.

что, с точки зрения рецензента, было не только неточно с исторической точки зрения, но и унизительно для Церкви[67]. Желание объяснить разные явления, связанные с канонизацией святых, политическими стремлениями, были отмечены и в других частях диссертации[68]. Желание действовать историко-критическим методом, без учета особенностей жизни Церкви и специфики самой тонкой области – святости – было признано некорректным и не заслуживающим ученой степени магистра богословия.

Гораздо больше кандидатских диссертаций представлялось по истории Троице-Сергиевой обители и ее последующим настоятелям. Так, в 1879 г. выпускником МДА Платоном Воиновым была представлена диссертация, посвященная Артемию, недолгому игумену Троице-Сергиевой обители (1551), одному из последователей Нила Сорского[69]. Несмотря на старания автора, результаты не удовлетворили предложившего тему Е. Е. Голубинского, и через пять лет эта тема была вновь дана для диссертации еще одному потенциальному кандидату Сергею Грузову[70]. Заметим, что оба студента были выпускниками Вифанской духовной семинарии и питали к обители преподобного Сергия и ее истории особый интерес.

В 1881 г. Иваном Каменским была представлена диссертация, посвященная архимандриту Троицкого монастыря Дионисию (Зобниковскому)[71]. Однако она была не слишком удачной, поэтому через пять лет эта же тема была предложена Дмитрию Скворцову[72]. На этот раз исследование оказалось более добросовестным и успешным, через пять лет оно было опубликовано в виде монографии и удостоено магистерской степени[73].

К 100-летию пребывания МДА в Троице-Сергиевой Лавре было представлено кандидатское сочинение Михаила Струменского, автор которого рассматривал книжные и литературные интересы Троице-Сергиевого монастыря с начала его деятельности и до

---

[67] История канонизации русских святых. С. 118.

[68] ЖЗС МДА за 1895 г. С. 82.

[69] Воинов Платон. Канд. дисс. «Артемий, игумен Троицкий (XVI в.)» (1879) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 212. Ед. хр. 9).

[70] Грузов Сергей. Канд. соч. «Артемий, игумен Троицко-Сергиева монастыря» (1884) (Там же. К. 230. Ед. хр. 14).

[71] Каменский Иван. Канд. соч. «Дионисий, архимандрит Троицкого монастыря» ([1881]) (Там же. К. 263. Ед. хр. 16).

[72] Скворцов Дмитрий. Канд. соч. «Троицкий архимандрит Дионисий» (1886) (Там же. К. 378. Ед. хр. 4).

[73] *Скворцов Д.* Дионисий Зобниковский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря: Историческое исследование. Тверь, 1890.

XVII в., причем в контексте духовных и литературных связей обители с Афоном и южно-славянскими странами. В работе подобно рассматривалась литературная и переводческая деятельность насельников монастыря: преподобных Афанасия Высоцкого, Епифания Премудрого, Пахомия Серба и др. Это сочинение было удостоено не только похвального отзыва рецензента, но и премии архиепископа Димитрия (Самбикина) за лучшее кандидатское сочинение[74].

Наконец, в 1918 г. Сергеем Орловым было написано кандидатское сочинение, посвященное Симону Азарьину, автору еще одной редакции «Жития» преподобного Сергия (1647) и «Сказания» о его чудесах[75].

Выпускниками МДА был проведен и ряд исследований по благотворительной деятельности Троице-Сергиевой Лавры, ее землевладению и хозяйству. Так, в 1888 г. Александр Соколов изучал «колонии» Троице-Сергиева монастыря; в 1905 г. Владимир Никитский – благотворительную деятельность Лавры до XVIII в.[76]; в 1912 г. сразу два студента – Сергей Рязановский и Павел Новгородский – исследовали землевладение и хозяйства Лавры в XVIII в., пытаясь понять, как сказалась на состоянии и деятельности Лавры екатерининская секуляризация церковных земель[77]. Но здесь и студенты, и давший темы С. И. Смирнов столкнулись с проблемой доступа к архивным источникам: несмотря на ходатайство академического Совета, Духовный Собор Лавры не разрешил работы с рукописями в Лаврских архивах и библиотеке – «в видах сохранности Лаврских рукописей»[78].

Следует обратить внимание и на студенческий интерес к месту и значению преподобного Сергия в истории русского монашества и пастырства. Монашеский и пастырский «подъем» был довольно заметным, хотя и неоднозначным явлением в высшей духовной школе 1890–1910-х гг. МДА в этом общем контексте явля-

---

[74] Струменский Михаил. Канд. дисс. «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII века» (1914) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 406. Ед. хр. 4).

[75] Орлов Сергей. Канд. соч. «Симон Азарьин. Его жизнь и литературная деятельность» (1918) (Там же. К. 329. Ед. хр. 6).

[76] Никитский Владимир. Канд. соч. «Благотворительная деятельность Троицкой Лавры в прежнее время» (1905) (Там же. К. 317. Ед. хр. 23).

[77] Рязановский Сергей. Канд. соч. «Землевладения и хозяйства Троицкого Сергиева монастыря в XVIII веке» (1912) (Там же. К. 369. Ед. хр. 3);. Новгородский Павел. Канд. соч. «Хозяйство Троицкого Сергиева монастыря до секуляризации и после нее» (1912) (Там же. К. 323. Ед. хр. 7).

[78] ЖЗС МДА за 1904 г. Сергиев Посад, 1905. С. 309.

лась крайне интересным примером. С одной стороны, сильное влияние на жизнь академии оказали «пастырско-монашеские инициативы» ректоров – архимандрита Антония (Храповицкого) (1890–1895), а затем и преосвященного Феодора (Поздеевского), – хотя эти инициативы вызывали противоречивую реакцию членов корпорации. Так как для преосвященных Антония и Феодора пастырство было очень тесно связано с монашеством, личность и опыт «игумена земли Российской» приобретали особое значение в пастырском воспитании. С другой стороны, определенную активность в этом направлении проявляли сами студенты. Так, в год 100-летия пребывания академии в Лавре иеромонах Максим (Руберовский) представил исследование по истории русского монашества до преподобного Сергия[79]. Ректор академии, преосвященный Феодор, который и дал тему, предполагал продолжить это исследование для более четкого уяснения роли преподобного Сергия в монашестве и пастырстве, но этому уже не суждено было сбыться...

* * *

Таким образом, преподобный Сергий и его обитель имели немалое значение не только в жизни, но и в исследовательской деятельности «академиков», пребывавших под кровом Лавры, а через них – и во всем российском академическом богословии. Следовательно, отдаленность от молитвенно-аскетического богословия, в котором порой обвиняют духовную школу, является мнимой. С одной стороны, очень многие актуальные проблемы церковной жизни требовали обращения к опыту самого преподобного и основанной им обители, но для плодотворного использования этот опыт должен был подробно изучаться, а это и было предназначением высшей духовной школы. Изучение опыта и заветов преподобного Сергия давало основание научному богословию указывать современникам на отклонения от выверенного «золотого пути» монашества, служения Церкви и миру. С другой стороны, личность преподобного Сергия, его духовный опыт и заветы являлись духовным камертоном богословской науки, выявляя неприемлемые для истинного богословия методы, неточности, недопустимую нечуткость к святости, не позволяя научному богословию приобрести самодостаточность и потерять его сотериологический смысл. Именно об этом духовном камертоне, необходимом в богословской науке, так заботился святитель Филарет, и именно поэтому он старался как можно теснее сблизить богословие академическое с богословием преподобного Сергия.

[79] Максим (Руберовский), иером. Канд. соч. «История русского монашества от начала его до преподобного Сергия» (1914) (Там же. К. 296. Ед. хр. 12).

Источники и литература:

1. Васильев Василий. Канд. соч. «История канонизации русских святых» (1886) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 197. Ед. хр. 6).
2. Воинов Платон. Канд. дисс. «Артемий, игумен Троицкий (XVI в.)» (1879) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 212. Ед. хр. 9).
3. Грузов Сергей. Канд. соч. «Артемий, игумен Троицко-Сергиева монастыря» (1884) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 230. Ед. хр. 14).
4. Каменский Иван. Канд. соч. «Дионисий, архимандрит Троицкого монастыря» ([1881]) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 263. Ед. хр. 16).
5. Максим (Руберовский), иером. Канд. соч. «История русского монашества от начала его до преподобного Сергия» (1914) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 296. Ед. хр. 12).
6. Никитский Владимир. Канд. соч. «Благотворительная деятельность Троицкой Лавры в прежнее время» (1905) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 317. Ед. хр. 23).
7. Новгородский Павел. Канд. соч. «Хозяйство Троицкого Сергиева монастыря до секуляризации и после нее» (1912) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 323. Ед. хр. 7).
8. Орлов Сергей. Канд. соч. «Симон Азарьин. Его жизнь и литературная деятельность» (1918) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 329. Ед. хр. 6).
9. Рязановский Сергей. Канд. соч. «Землевладения и хозяйства Троицкого Сергиева монастыря в XVIII веке» (1912) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 369. Ед. хр. 3)
10. Скворцов Дмитрий. Канд. соч. «Троицкий архимандрит Дионисий» (1886) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 378. Ед. хр. 4).
11. Струменский Михаил. Канд. дисс. «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII века» (1914) (ОР РГБ. Ф. 172. К. 406. Ед. хр. 4).

12. *Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // БВ. 1892. Т. III. № 11. С. 149–172.
13. *Белокуров С. А.* Преподобный Сергий Радонежский и Троице–Сергиева Лавра в русской литературе (Материалы для полной библиографии) // Библиографические записки. 1892. №10. С. 702–711; № 12. С. 864–877.
14. *Васильев В. В.* История канонизации русских святых. М., 1893.
15. [*Голохвастов Д. П.*] Замечания об осаде Троице–Сергиева монастыря 1608–1610 гг. и описания оной историками XVII, XVIII и XIX вв. // Москвитянин. 1842. Ч. III. № 6. С. 267–324. Ч. IV. № 7. С. 125–206.
16. [*Голохвастов П. Д.*]. Ответ на рецензии и критику «Замечаний об осаде Троице-Сергиевой лавры...» // Там же. 1844. Ч. III. № 6. С. 275–369, № 7. С. 65–166.

17. *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: Жизнеописание Преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 1892; 2-е изд., испр. и доп.: М., 1909.
18. [*Горский А. В.*] Возражения против замечаний об осаде Троице-Сергиевой Лавры // Там же. Ч. VI. № 12. С. 405–444.
19. *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописям и печатным источникам. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1842.
20. ЖЗС МДА за 1893 г. Сергиев Посад. 1894.
21. ЖЗС МДА за 1904 г. Сергиев Посад, 1905.
22. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Сост. иером. Никоном [(Рождественским)]. М., 1885.
23. Житие преподобного Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Сост. архиеп. Черниговским Филаретом. Пг., 1915.
24. *И.* Московский академический историк о житии преп. Сергия // Странник. 1893. № 1. С. 140–146.
25. Из воспоминаний Н. В. Сушкова // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М.: ПСТБИ, 2003. С. 849.
26. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописям и печатным источникам в 1841 г., с приложениями архимандрита Леонида: В 2 ч. М., 1879.
27. *Кедров Н. И.* Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра. М., 1906.
28. *Кедров Н. И.* Просветительная деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века ее существования. М., 1892.
29. *Кедров С. И.* Авраамий Палицын, как писатель // Русский архив. 1886. № 8. С. 441–524.
30. *Кедров С. И.* Авраамий Палицын. М., 1880.
31. *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. I: Житие преподобного Сергия. М., 1998.
32. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871.
33. *Ключевский В. О.* Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства: Речь, произнесенная на торжественном собрании МДА 26 сентября 1892 г. в память Преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. № 11. С. 190–204.
34. *Корсунский И. Н.* Покров милости Божией над Лаврою Преподобного Сергия и Сергеевым Посадом во время губительных болезней [1830-е – 1870-е гг.] // БВ. 1892. № 10. С. 89–121.
35. Краткое историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с приложением знатных происшествий, случившихся в оной. Сочиненное оныя Лавры наместником иеромонахом Павлом. СПб., 1782.

36. *Круглов А. В.* На службе миру – на службе Богу // Душеполезное чтение. 1902. № 10. С. 186–193.
37. *Макарий (Булгаков), архиеп.* История Русской Церкви. Т. IV. СПб., 1866.
38. *Никон [(Рождественский)], архим.* Православный идеал монашества // Душеполезное чтение. 1902. № 10. С. 194–209.
39. Осада Троице-Сергиевой Лавры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1909.
40. Ответ на статью «Московский академический историк о житии преп. Сергия», напечатанную в журнале «Странник» // БВ. 1893. № 10; № 11.
41. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. Вып. 2: Славяно-русский Пролог. Ч. 1: Сентябрь–декабрь. СПб., 1896. С. 12–20.
42. Письмо святителя Филарета (Дроздова) к святителю Филарету (Гумилевскому) от 2 июля 1865 г. // ПТСО. 1884. Ч. XXXIII. Кн. 1. С. 341.
43. Письмо святителя Филарета к А. В. Горскому от 21 октября 1842 г. // ПТСО. 1882. Ч. XXIX. Кн. 2. С. 541–542.
44. *Пономарев А. И.* Жизнь и подвижнические труды преподобного Сергия, игумена Радонежского, по древнему славянорусскому Прологу и Четьим Минеям митрополита Макария // Странник. 1892. № 9. С. 3–19.
45. Речь о значении преподобного Сергия в истории нашего монашества, произнесенная в торжественном собрании МДА 26 сентября 1892 г. в память Преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. № 11. С. 173–189.
46. Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное онаго же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным. М., 1822.
47. *Скворцов Д.* Дионисий Зобниковский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря: Историческое исследование. Тверь, 1890.
48. *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси?: (Историческая справка к полемике о монашестве) // БВ. 1903. Т. I. №3. С. 516–580; № 4. С. 716–788.
49. *Смирнов С. К.* Церковно-исторический месяцеслов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1850.
50. *Соколов В. А.* Торжество 500-летия со дня блаженной кончины преподобного Сергия // БВ. 1892. Т. III. № 12. С. 460–471.
51. Троице-Сергиева Лавра: Сборник статей. Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1919.
52. Указ Синода от 10 мая 1895 г. и отзыв рецензента от Синода // ЖЗС МДА за 1895 г. Сергиев Посад, 1896. С. 67–84.

53. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всею Церковию или местно: Опыт описания жизни их. 3-е изд. СПб., 1882.
54. *Филарет [(Дроздов)], митр.* Житие преподобного Никона, игумена Радонежского. Читано на Всенощном бдении, ноября 17-го в 1843 г., в Троицкой Сергиевой Лавре. М., 1844.
55. *Филарет [(Дроздов)], архиеп. Московский.* Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, Радонежского и всея России чудотворца, почерпнутое из достоверных источников, читанное в Лавре его на всенощном бдении июля 5 дня, 1822 г. // *Он же* Слова и речи, во время управления московскою паствою говоренные, и житие преподобного Сергия Радонежского и всея России чудотворца» М., 1822.
56. *Филарет, митр. Московский, свят.* Письма преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: В 3 т. Т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.
57. *Флоренский П. А., свящ.* Моленные иконы Преподобного Сергия // Он же. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 385–386.
58. *Флоренский П. А., свящ.* Моленные иконы Преподобного Сергия: Реферат в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры // *Он же* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 383–408.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 109-120

Шкаровский М. В.

Храмы преподобного Сергия Радонежского в Санкт-Петербурге

Имя преп. Сергия Радонежского всегда пользовалось почитанием в «северной столице» России. К 1917 году в городе св. ап. Петра насчитывалось семь храмов святого, не считая расположенных в пригородах еще нескольких церквей и Троице-Сергиевой Приморской пустыни. Главным же местом поклонения преп. Сергию Радонежскому в столице Российской империи было Санкт-Петербург-ское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Оно находилось в самом центре города – на набережной реки Фонтанки, вблизи Невского проспекта. В соответствии с указом императора Петра I, согласно которому все главные монастыри страны должны были иметь в новой столице свои подворья, в 1721 году в Санкт-Петербурге появилось первое деревянное подворье Троице-Сергиевой Лавры на берегу реки Ждановки, на городской стороне, а вскоре и каменное – на набережной Невы у 15-й линии Васильевского острова. В 1733 году настоятель Лавры духовник императрицы Анны Иоановны архимандрит Варлаам (Высоцкий) получил от казны расположенный на углу Невского проспекта и набережной реки Фонтанки деревянный дом контр-адмирала Дуффуса, куда перенес с набережной реки Ждановки лаврское подворье. После постройки в 1750-1753 годах на этом участке каменного здания, в ноябре 1754 года для монахов была освящена походная церковь Казанской иконы Божией Матери, принадлежавшая ранее Кабардинскому полку. В 1771 году эту церковь разобрали и взамен в перестроенном восточном флигеле освятили 1 октября 1772 году церковь во имя преп. Сергия Радонежского.

В конце XVIII века часть обширного участка подворья перешла во владение князей Белосельских-Белозерских, для которых архитектор Ф.И. Демерцов в 1800 году построил дворец на углу Невского проспекта и набережной реки Фонтанки, перестроенный в 1846 году А.И. Штакеншнейдером. В начале XX века дворец оказался связан с именем св. новомученицы великой княгини Елизаветы Федо-

ровны. В 1831 году церковь преп. Сергия Радонежского была расширена за счет постройки нового придела по проекту И. Шарлеманя; при этом был устроен новый иконостас, несколько икон для которого написал А.Г. Венецианов. Обновленный храм освятили 7 апреля 1831 года. В нем хранилась чтимая икона с частицей мощей преподобного, перед которой по понедельникам служили акафист.

В начале XIX века в левой части главного здания подворья была устроена вторая церковь – Пресвятой Троицы. В 1857-1858 годах это здание получило новый фасад с разноцветными золочеными наличниками в древнерусском стиле по проекту известного петербургского зодчего А.М. Горностаева. В 1870-1872 годах архитектор С.В. Садовников, использовав замысел предшественника, надстроил здание, возвел купол над церковным залом и устроил на нижнем этаже часовню. Также он заново отделал интерьер церкви, поставив в ней великолепный мраморный иконостас. 12 февраля 1873 года наместник Лавры митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) освятил этот храм во имя Пресвятой Троицы. Церковь славилась старинными иконами, многие из которых имели богатые оклады. В 1905-1906 годах она была отремонтирована и вновь расписана. В предреволюционные годы в храме пел прекрасный хор под управлением регента К.А. Маркевича. В митрополичьих покоях подворья останавливались во время приездов в Санкт-Петербург все московские архиереи, в том числе святой митрополит Филарет (Дроздов)[1].

После избрания в октябре 1917 года Святейшим Патриархом Московским и всея России свят. Тихона лаврское подворье стали также называть патриаршим. Именно здесь проживал Патриарх Тихон во время своего единственного приезда в Петроград в конце мая – начале июня 1918 года. В соответствии с требованиями советской власти в январе 1919 года при храме подворья была образована приходская община, которая избрала церковный совет, заключивший 19 января договор с представителями райисполкома о взятии помещения храма и церковной утвари в бессрочное и бесплатное пользование.

Члены приходского совета должны были лично отвечать за сохранность имущества. Когда 13 мая 1921 года из церкви похитили

[1] *Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890. С. 228; *Антонов В.В., Кобак А.В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010. С. 363; *Шульц С.С.* Храмы Санкт-Петербурга (история и современность). СПб., 1994. С. 104-105.

два больших серебряных позолоченных креста и три напрестольных Евангелия, они выплатили стоимость похищенного[2].

В начале 1921 года настоятелем подворья был назначен известный церковный деятель священномученик архимандрит Сергий (в миру Василий Павлович Шеин). Он родился 30 декабря 1870 года в д. Колпна Новольского уезда Тульской губернии, в 1893 году окончил Училище правоведения в Санкт-Петербурге и в 1912 – начале 1917 являлся депутатом IV Государственной Думы, а в августе 1917 – сентябре 1918 – членом и секретарем проходившего в Москве Всероссийского Поместного Собора. 12 сентября 1920 года В.П. Шеин принял монашеский постриг с именем Сергий в честь преп. Сергия Радонежского, затем вскоре был возведен в Москве в сан иеромонаха и архимандрита. Будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси, а тогда епископ Ямбургский Алексий (Симанский) 27 апреля 1921 года написал своему духовнику митрополиту Арсению (Стадницкому), что «по слухам, исходящим от Патриарха» Тихона, архимандрит Сергий «только временно переводится в Петроград, скоро предстоит его хиротония и назначение на место митрополита Крутицкого»[3].

Но судьба архимандрита сложилась иначе. На общеприходском собрании 9 июня 1921 года Сергий был избран председателем нового состава церковного совета, состоявшего из 25 человек. В его состав входили насельники подворья иеромонахи Иоаким (Истомин), Феофилакт (Недосолов) и священник Иоанн Вениаминов, а также бывший доцент Московской Духовной Академии, профессор Петроградского Богословского института Федор Константинович Андреев, позднее принявший сан священника. Поселился отец Сергий в здании подворья на набережной реки Фонтанки, д. 44[4].

Еще в октябре 1919 года гражданская власть, утвердив ходатайство представителей приходских общин, предоставила в распоряжение создаваемого вместо закрытой Петроградской Духовной Академии Богословского института бывшие митрополичьи покои Троицкого подворья (23 октября Центральный жилищный отдел выделил для института третий этаж). Здесь Богословский институт и открылся 16 апреля 1920 года. Состав его преподавателей был чрезвычайно сильным: ректор – протоиерей Николай, будущий Ленинградский митрополит Григорий (Чуков), профессора закрытой Духовной Академии А. И. Бриллиантов, Н. Н. Глубоковский,

[2] ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 281; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 331. Л. 13.
[3] Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000. С. 201, 224.
[4] ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 281-281об.

И. А. Карабинов, протоиерей В. М. Верюжский, профессора Петроградского университета: академик Б. А. Тураев, Л. П. Карсавин, Д. И. Абрамович, И. М. Гревс, М. Д. Приселков и др.

В декабре 1920 года в здание подворья переехало и Петроградское Богословско-пастырское училище. Большое внимание этим учебным заведениям уделял священномученик митрополит Петроградский Вениамин (Казанский). Так, 27 мая 1921 года епископ Алексий (Симанский) написал духовнику, что был на акте в Богословском институте, а сначала служил литургию с митрополитом Вениамином и епископом Кронштадтским Венедиктом «с огромным количеством сослужащих» в церкви Троицкого подворья[5].

К началу 1922 года Богословский институт имел в своем составе около 30 преподавателей и более 150 студентов, а Богословско-пастырское училище – 9 наставников и свыше 50 слушателей. В то время это были ведущие духовные учебные заведения в стране, в число их преподавателей приглашали известных ученых из других городов, например, свящ. Павла Флоренского из Москвы[6].

Трагические события 1922 года – кампания по изъятию церковных ценностей, массовые репрессии духовенства и обновленческий раскол стали переломными в истории подворья. 22 апреля специальная комиссия наметила к изъятию из его храма 10 серебряных позолоченных предметов общим весом около 18 фунтов, но приходской совет обязался в пятидневный срок выкупить эти ценности и действительно в указанный срок внес серебряный лом требуемого веса[7].

Таким образом, ценности временно остались в храме. Хотя никаких эксцессов при этом не было, настоятель подворья архимандрит Сергий был арестован 31 мая 1922 года по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей и 5 июля приговорен Петроградским губревтрибуналом вместе с митрополитом Вениамином и другими новомучениками к смертной казни. 13 августа о. Сергий, Владыка Вениамин, профессор Петроградского университета Юрий Новицкий и юрисконсульт Александро-Невской Лавры Иоанн Кочуров были расстреляны и похоронены на территории Ржевского артиллерийского полигона на северо-восточной окраине города. В 1992 их причислили к лику святых.

---

[5] Там же. Д. 61. Л. 3-6; Ф. 8952. Оп. 1. Д. 8. Л. 1, 4; Письма Патриарха Алексия своему духовнику. С. 223.

[6] *Андреева М.Ф., Можанская А.Ф.* По прочтении «Синодика». СПб., 2000. Рукопись. С. 1-2.

[7] ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 331. Л. 13.

5 июня 1922 года в здании Троицкого подворья состоялось пастырское собрание духовенства Петрограда, которое единогласно приняло резолюцию: просить советскую власть об освобождении митрополита Вениамина на поруки всего духовенства города, но это не помогло. Вскоре церковную власть в стране при поддержке ГПУ захватили раскольники – обновленцы. В «северной столице» они встретили самое сильное сопротивление со стороны возникшей в августе 1922 года так называемой «Петроградской автокефалии», в состав которой вошла и община Троицкого подворья. Новым (и последним) ее настоятелем после расстрела архимандрита Сергия стал игумен Софроний[8].

В феврале-марте 1923 года Петроградская автокефалия была разгромлена, а ее руководители арестованы и осуждены. Это предопределило и закрытие церкви Троицкого подворья, состоявшееся в апреле, хотя официальное решение Президиум Петроградского губисполкома принял только 7 июля 1923 года: «Принимая во внимание, что церковь б. Троицкого подворья является домовой церковью и составляет одно целое с жилыми помещениями – утвердить постановление Центрального райисполкома о ее закрытии и обязать губернский отдел управления срочно ее ликвидировать, передав помещение в Губоткомхоз»[9].

Под угрозой захвата обновленцами и в связи с нехваткой денежных средств Совет Богословского института 2 мая 1923 года принял решение о самоликвидации, а Богословско-пастырское училище сумело отстоять свою независимость от обновленцев и после закрытия института и подворья переехало в помещение бывшей русско-эстонской Исидоровской церкви, просуществовав там еще более пяти лет.

Главные святыни Троицкого подворья – ковчег с частицами мощей и чтимый образ преп. Сергия Радонежского 30 апреля 1923 года передали в Знаменскую церковь у Московского вокзала. Верующим удалось добиться разрешения на перенос ковчега и иконы со стороны Петроградского Управления научных и художественных учреждений, на учете которого святыни находились. Передача произошла «исключительно по желанию и просьбам прихожан Знаменской церкви, которые и ранее ходили на поклонение этих святынь в Троице-Сергиево подворье». 11 июля 1923 года на общеприходском собрании Знаменской церкви было отвергнуто предложе-

[8] Там же. Ф. 1000. Оп. 8. Д. 41. Л. 135.
[9] Там же. Оп. 7. Д. 323. Л. 8.

ние Петроградского Епархиального управления передать ковчег и икону в Сергиевский собор на Литейном проспекте[10].

Перед самым началом Великой Отечественной войны Знаменская церковь была закрыта и в мае 1941 года взорвана. К сожалению, дальнейшая судьба святынь Троицкого подворья неизвестна. Другая церковная утварь и мебель подворья были изъяты 18 июня 1923 года и по акту переданы в кладовую хозяйственной части исполкома Центрального района города[11].

Здание подворья долгое время использовалось под жилье, в 1930-х годах его перестроили, ликвидировав купол над церковным залом, а в конце 1970-х годов окончательно переделали для Центральной городской библиотеки имени В.В. Маяковского, когда была уничтожена и внешняя отделка. В 1993 году в ходе реставрационных работ фасаду был возвращен прежний облик. Еще в 1990 образовалась община, которая долгое время пыталась вернуть здание подворья епархии. С конца 1990-х годов на часть своих прежних помещений стала претендовать и Троице-Сергиева Лавра. В разгоревшейся борьбе с библиотекой ей пока удалось получить лишь одно помещение.

Вторым важнейшим местом почитания преп. Сергия Радонежского в «северной столице» был Сергиевский всей артиллерии собор, расположагавшийся по адресу: Литейный проспект, на углу улицы Сергиевской (ныне Чайковского), д. 6/16. История этого храма связана с возникшим в 1713 году Литейным двором, где отливали пушки для русской армии. Неподалеку от него, в «Пушкарской слободе», Святейший Синод в 1721 году разрешил выстроить часовню, а в августе 1729 для мастеровых была сооружена деревянная церковь, освященная 13 мая 1731 года во имя преп. Сергия. Простояв всего шесть лет, церковь сгорела и была заново отстроена по проекту архитектора И.Я. Шумахера. В 1743 году из-за «маловместительности» ее перенесли в дворцовые слободы.

Летом 1744 И.Я. Шумахер начал работы по возведению каменного храма на средства артиллерийского управления. Освящение этой церкви с приделом свят. Николая Чудотворца и одноярусной колокольней совершил архиепископ Феодосий (Янковский) 24 сентября 1746 года. Так как приделы в храме были холодными, то в нем в 1762-1763 годах был сооружен дополнительный теплый – во имя Архангела Михаила[12].

---

[10] Там же. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 241. Л. 260-263.
[11] Там же. Д. 259. Л. 118.
[12] *Антонов В.В., Кобак А.В.* Указ. соч. С. 65.

В 1796 году был одобрен проект известного петербургского архитектора Ф.И. Демерцова и начато строительство нового Сергиевского храма в виде базилики с тремя приделами, двухъярусной колокольней и большим куполом. Составленная смета равнялась 26, 7 тысяч рублей. 25 сентября 1798 года в новом храме был освящен придел свят. Николая Чудотворца, а 5 июля 1800 года митрополитом Санкт-Петербургским Амвросием (Подобедовым) – главный. Входы были отмечены ионическими портиками, а стены здания изнутри оформлены каннелированными коринфскими пилястрами с золочеными капителями. В 1803 году храм получил статус собора, в 1832 был передан в военное ведомство и с 1835 стал называться собором гвардейской артиллерии[13]. В 1815 году старые иконы в приделах заменили новыми и расписали своды. В 1860-е годы академик живописи А.А. Зауервейд написал в парусах изображения евангелистов, а на стенах – две большие картины из жизни преп. Сергия[14].

В 1914-1916 архитектор Л. Н. Бенуа расширил собор, увеличив существующие приделы с севера и юга и убрав хоры, после чего собор стал вмещать 2700 человек. Большой синий купол и барабан сделали из бетона. Было обновлено и внутреннее убранство. Художник А.Т. Платунов, при участии С.Т. Шелкова, расписал притвор, купол и своды, а на северной и южной стенах изобразил на полотне два сюжета: «Явление Божией Матери преп. Сергию» и «Преп. Сергий благословляет князя Дмитрия Донского». Лепные работы произвела мастерская А.Н. Савина. В 1915 году для павших офицеров была создана часовня-усыпальница. Однако из-за Первой мировой войны все работы завершить не удалось.

При храме имелись две часовни: первую построили в 1877 году, вторую – в 1889 по проекту архитектора В.И. Серкова на деньги купца П.И. Долгина в память о спасении императорской семьи при железнодорожной катастрофе в Борках. В соборе имелось несколько икон середины XVIII века, ковчег с мощами святых, набор воздухов времен императрицы Елизаветы Петровны, подаренная графом П.А. Зубовым бархатная ризница, а также старинные сосуды из меди для освящения воды. Кисти академика живописи В.К. Шебуева принадлежал заалтарный образ «Бог Саваоф», художнику В.Л. Боровиковскому приписывалась роспись бронзового

[13] *Никитин Д.Я.* Сергиевский всей артиллерии собор. СПб., 1878; Зодчие Санкт-Петербурга: XVIII век. СПб., 1997. С. 947-948.

[14] *Покровский Н.М.* Житие преп. Сергия Радонежского чудотворца и Сергиевский всей артиллерии собор. СПб., 1891.

киота, сделанного для императора Александра I. В 1892 году престол украсили серебряной одеждой; тогда же академик А.Р. Бок сделал из гипса Голгофу.

В 1809-1823 годах в храме служил протоиерей Димитрий Васильевич Малиновский, директор Библейского общества и духовный писатель, в 1849-1870 – протоиерей Николай Мефодьевич Орлов, популярный в народе проповедник. С 1868 года при соборе действовало приходское Сергиевское братство со школой, приютом и учебно-воспитательным заведением, имевшее домовую церковь в своем здании на Фурштатской улице, д. 19. В 1879 году, впервые в стране, в соборе начались внебогослужебные духовные беседы, устроенные настоятелем протоиереем Димитрием Иоанновичем Никитиным, а десять лет спустя здесь был образован первый церковно-народный хор[15].

Последним настоятелем собора в 1892-1932 годах служил известный в Санкт-Петербурге пастырь – митрофорный протоиерей Иоанн Васильевич Морев, редактор «Вестника военного и морского духовенства», в 1918 году исполнявший обязанности протопресвитера военного и морского духовенства. При нем в 1918 году властями были реквизированы капиталы прихода, а 26 апреля 1922 года изъята большая часть церковных ценностей. После начала обновленческого раскола община Сергиевского собора в июле 1922 – мае 1923 перешла к боровшейся с обновленцами Петроградской автокефалии. После ее разгрома ОГПУ храм был на несколько месяцев захвачен обновленческим Петроградским Епархиальным управлением, однако осенью 1923 года вернулся в юрисдикцию Московского Патриархата[16].

В 1925-1927 годах в соборе служил уже упоминавшийся «главный идеолог» оппозиционного советской власти иосифлянского движения, бывший профессор Петроградского Богословского института протоиерей Феодор Константинович Андреев, скончавшийся в 1928 году после ареста ОГПУ и похороненный на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры. По воспоминаниям академика Д.С. Лихачева на проповеди этого пастыря в Сергиевский собор приходила «вся интеллигенция» города.

---

[15] РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Д. 4033. Л. 227-228; Оп. 36. Д. 168. Л. 64об; Ф. 789. Оп. 13. Д. 215; Ф. 796. Оп. 3. Д. 801; Оп. 42. Д. 154; Оп. 170. Д. 1061; Оп. 198. Д. 91; Ф. 797. Оп. 59. Д. 195; Ф. 799. Оп. 26. Д. 1372; Ф. 806. Оп. 5. Д. 8872; Ф. 1293. Оп. 122. Д. 45а.

ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 29, 685, 2324, 2801, 2907.

[16] ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 238. Л. 57; Д. 241. Л. 263.

К 1932 году собор состоял под государственной охраной как памятник архитектуры XVIII века, но это не уберегло его от уничтожения. Сначала храм хотели после закрытия приспособить под общежитие, а затем его место «облюбовало» всемогущее тогда ОГПУ, для которого поблизости, в начале Литейного проспекта, в первой половине 1930-х возводился так называемый «Большой дом».

Собор был закрыт согласно постановлению Президиума Леноблисполкома от 31 мая 1932 года о его ликвидации и передаче здания Строительному управлению ОГПУ. Верующие пытались бороться и обратились с ходатайством об отмене этого постановления в Президиум ВЦИК. 8 июня секретарь данного органа власти П.Г. Смидович прислал в Леноблисполком телеграмму о приостановлении ликвидации собора до решения дела в Президиуме ВЦИК. Однако к тому времени члены приходского совета под сильнейшим давлением ОГПУ написали в Леноблисполком заявление с отказом от своей жалобы во ВЦИК и просьбой принять по акту инвентарь и святыни Сергиевского собора.[17]

Часть имущества была отдана в расположенный неподалеку Спасо-Преображенский собор, куда 25 июня перешла и община ликвидированного храма. С использованием прежних стен на месте частично разобранного Сергиевского собора в 1932-1933 годах возвели в стиле конструктивизма административное здание ОГПУ, занятое в настоящее время приемной Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. 28 июня 2004 года на этом здании была открыта памятная доска об уничтоженном соборе.

В Санкт-Петербурге (Ленинграде) до начала 1930-х существовала и приходская церковь преп. Сергия Радонежского, находившаяся на Новосивковской улице (ныне улица Ивана Черных, вблизи д. 20). В конце XIX века, после того как крестьянин Терентий Николаевич Волков подарил участок земли между Обводным каналом и Нарвским проспектом, рядом с железнодорожной веткой, был образован строительный комитет, который возглавил протоиерей Философ Орнатский (настоятель Казанского собора, будущий священномученик, расстрелянный вместе с сыновьями в сентябре 1918).

Для начала 5 июля 1899 года была освящена деревянная часовня, выстроенная по проекту гражданского инженера А.И. Носалевича, а 8 июня 1900 года епископ Гдовский Вениамин (Казанский), будущий митрополит Петроградский и священномученик,

[17] Там же. Д. 331. Л. 28-29; Д. 351.

заложил временный храм на 2000 человек, авторами которого были петербургские архитекторы Г.Г. фон Голи и Г.Д. Гримм.[18]

Деревянную церковь в русском стиле с двумя приделами построили всего за три месяца, и 19 ноября епископ Нарвский Никон (Софийский) освятил ее главный престол. 29 декабря был освящен Благовещенский придел. Постройка и отделка храма велась на добровольные приношения прихожан. Г.Е. Логунов пожертвовал мраморный престол и жертвенник; петербургский Новодевичий монастырь прислал список чудотворной иконы преп. Сергия, исполненный инокиней Екатериной. В мастерской Д.В. Дудакова был вырезан из белого американского дуба двухъярусный иконостас, образа для которого написал Д.В. Трунов.[19]

Через год после освящения было решено возвести каменный храм с богадельней, приютом и школой, но средств собрать не удалось, и Г.Г. фон Голи пристроил к существующей церкви придел новопрославленного преп. Серафима Саровского, освященный 29 января 1904 года св. прав. Иоанном Кронштадтским. При храме работало благотворительное общество, содержавшее школу, и вело активную просветительскую работу среди рабочих, для чего в 1909 году было создано миссионерское братство.[20]

В 1906-1919 годах настоятелем церкви служил протоиерей Симеон Васильевич Молчанов, умерший от тифа. Следующим настоятелем – в 1919-1922 годах – был протоиерей Илия Иванович Смирнов. В приходе в 1918-1920 годах также действовал молитвенный дом, располагавшийся в Козловском переулке, д. 9, и закрытый в декабре 1920. Еще в декабре 1919 года были реквизированы все капиталы прихода, 5 декабря 1920 года заключен первый договор с представителями советской власти о передаче храма в пользование верующих, а в мае 1922 из него изъяли церковные ценности.[21]

В марте – декабре 1923 года храм временно захватывали обновленцы, но затем он вернулся в Московский Патриархат. С 16 декабря 1923 по март 1924 настоятелем церкви служил протоиерей Никифор Никифорович Стрельников (новомученик, расстрелянный в казахстанской ссылке в 1937 году), в 1924-1928 годах – протоиерей Арсений Нестерович Росляков, а в 1929-1931 – протоиерей Василий Григорьевич Спиридонов (погиб в ленинградскую блокаду).[22]

---

[18] Строитель. 1900. № 9-10. С. 345-350; Зодчий. 1900. № 9. Л. 41-42.

[19] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 91. Д. 15.

[20] *Антонов В.В., Кобак А.В.* Указ. соч. С. 121.

[21] ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 7. Л. 1-4, 16.

[22] *Черепенина Н.Ю., Шкаровский М.В.* Православные храмы Санкт-Петербурга 1917-1945 гг. Справочник. СПб., 1999. С. 78-79.

27 сентября 1930 года Президиум Ленсовета принял решение о закрытии храма и передаче его здания под школу. Верующие обжаловали это решение во ВЦИК, поэтому закрытие было отсрочено на полгода, но в конце концов и Президиум ВЦИК отказал прихожанам в их ходатайстве. Церковь была закрыта в марте 1931 и в том же году снесена в связи «с прокладкой теплоцентрали»; ее имущество 24 июля 1931 года частично передали в Измайловский собор. Позднее на этом участке разбили сквер.[23]

Помимо названных трех основных храмов в Санкт-Петербурге существовали еще четыре домовых церкви во имя преп. Сергия Радонежского: при 180-м запасном пехотном полку (Средний проспект Васильевского острова, д. 93), при 2-м реальном училище (8-я рота Измайловского полка (Красноармейская улица), д. 3), при Громовском приюте преп. Сергия (Ковенский пер., д. 12) и при Мариинском приюте офицерских детей (улица Архиерейская (Льва Толстого), д. 13). Однако все они были закрыты вскоре после революции – в конце 1917 – 1918 – и в дальнейшем перестроены. Таким образом, ни один из дореволюционных петербургских храмов преп. Сергия Радонежского не сохранился (если не считать пригороды), и в современный период в «северной столице» начали создаваться новые храмы великого святого земли Русской.

Источники и литература:

1. РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Д. 4033; Оп. 36. Д. 168.
2. РГИА. Ф. 789. Оп. 13. Д. 215.
3. РГИА. Ф. 796. Оп.3. Д.801; Оп.42. Д.154; Оп.170. Д.1061; Оп.198. Д.91.
4. РГИА. Ф. 797. Оп. 59. Д. 195.
5. РГИА. Ф. 799. Оп. 26. Д. 1372.
6. РГИА. Ф. 806. Оп. 5. Д. 8872.
7. РГИА. Ф. 1293. Оп. 122. Д. 45а.
8. ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 7.
9. ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп.7. Д.323; Оп.8. Д.41; Оп.48. Д.42; Оп.66. Д.117.
10. ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4.
11. ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 7.
12. ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 238, 241, 259, 331, 351.
13. ЦГА СПб. Ф. 8952. Оп. 1. Д. 8.
14. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 29, 685, 2324, 2801, 2907; Оп. 91. Д. 15.
15. *Андреева М.Ф., Можанская А.Ф.* По прочтении «Синодика». СПб., 2000. Рукопись.

[23] ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 48. Д. 42. Л. 10-20; Оп. 66. Д. 117. Л. 60-73; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 279; Ф. 4914. Оп. 3. Д. 7. Л. 83-85.

16. *Антонов В.В., Кобак А.В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
17. *Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890.
18. Зодчие Санкт-Петербурга: XVIII век. СПб., 1997.
19. Зодчий. 1900. № 9. Л. 41-42.
20. *Никитин Д.Я.* Сергиевский всей артиллерии собор. СПб., 1878.
21. Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000.
22. *Покровский Н.М.* Житие преп. Сергия Радонежского чудотворца и Сергиевский всей артиллерии собор. СПб., 1891.
23. Строитель. 1900. № 9-10. С. 345-350.
24. *Черепенина Н.Ю., Шкаровский М.В.* Православные храмы Санкт-Петербурга 1917-1945 гг. Справочник. СПб., 1999.
25. *Шульц С.С.* Храмы Санкт-Петербурга (история и современность). СПб., 1994.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 121-140

Кашеваров А. Н.

Судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в контексте «мощейной эпопеи» советской власти

С конца 1918 г. важное место в религиозной политике советской власти занимала начавшаяся в октябре того же года кампания по вскрытию и конфискации святых мощей, на протяжении десятков и сотен лет хранившихся в православных церквах и монастырях. Осуществленная VIII отделом Народного комиссариата юстиции РСФСР (далее – НКЮ) в ходе проведения в жизнь декрета советской власти от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», она была одной из наиболее крупных антирелигиозных кампаний за всю историю государственно-церковных отношений советского периода.

Не случайно один из первых ударов, нанесенных советской властью по Русской Православной Церкви, был направлен против священных останков ее святых. Церковью с древнейших времен в равной степени почитались останки святых как в виде костей, так и виде нетленных мощей. Например, опубликованный в 1903 г. в некоторых газетах отчет с подробным описанием обследованных церковной комиссией останков Серафима Саровского в виде костей не помешал его канонизации. В одном из православных катехизисов на этот счет содержится следующее разъяснение: «Тела некоторых усопших святых сохраняются в сравнительной или даже полной целостности. Но почитаются они отнюдь не за их далеко не всегда бывшую нетленность, а за то, что по причине святости почивших тел их и по смерти являются хранителями Божественной благодати, силою которой подаются верующим дары исцелений и другие духовные дарования»[1]. Выдающийся историк Церкви Е.Е. Голубинский писал в начале XX в., что Церковь, уча о нетленности мощей, отнюдь не предлагала понимать их нетленность в смысле ненарушенности,

[1] *Александр (Семенов-Тян-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990. С. 122.

сохранности тел[2]. Тем не менее часть верующих воспринимала нетленность мощей именно в прямом смысле этого слова. Очевидно, что православное духовенство недостаточно разъясняло верующим массам смысл церковного почитания мощей святых. Эти обстоятельства стремились использовать организаторы антирелигиозной кампании, поскольку исходили из того, что осмотр содержимого рак выявит тленность останков святых и, тем самым, «разоблачит перед массами вековой обман церковниками трудового народа»[3].

Внешним толчком для начала кампании по вскрытию святых мощей было известие, переданное советской и коммунистической печатью во все, даже отдаленные районы советской России о том, что 22 октября 1918 г. при приеме на учет богослужебного имущества Александро-Свирского монастыря Олонецкой губернии «в литой раке, весящей более 20 пудов серебра, вместо нетленных мощей Александра Свирского была обнаружена восковая кукла»[4]. Советская пресса умолчала о том, что мнения участников вскрытия разделились: настоятель монастыря архимандрит Евгений, расстрелянный через несколько дней после вскрытия ослепленными классовой ненавистью реквизиторами, свидетельствовал, что видел в раке мощи святого, а представитель ВЧК А.Вагнер утверждал, что видел куклу. Важно отметить и то, что святые мощи были вскрыты против желания монахов и верующих[5].

Первые официальные обследования мощей – 28 января 1919 г. были вскрыты раки святителей Тихона Задонского и Митрофания Воронежского – обнаружили останки святых в виде костей[6]. На этом основании официальная пропаганда продолжала обвинять священнослужителей в обмане верующих. Вопреки церковному учению о почитании святых мощей советская и партийная печать распространяла представление о том, что «для привлечения богомольцев духовенством была сфабрикована легенда не только о чудесной силе мощей, но и об их нетленности»[7].

В чем же состояли подлинные причины той волны разоблачительства, которая захлестнула советские журналы и газеты, ки-

---

[2] См.: *Голубинский Е.Е.* О канонизации святых. М., 1903.

[3] *Семашко Н.* Вопрос о «мощах» с научно-медицинской точки зрения // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 17.

[4] Отчет VIII (ликвидационного) отдела Народного комиссариата юстиции VIII Всероссийскому съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–10. С. 72.

[5] См.: *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 75.

[6] *Горев М.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофания Воронежского // Революция и церковь. 1919. № 2. С. 11.

[7] Там же. С. 10.

нувшиеся наперебой освещать «обманы церкви»? Конец 1918 и 1919 год – это время начала попыток планомерного наступления на религию и Церковь со стороны партийных и государственных органов, в отличие от «кавалерийских атак» в 1917–1918 гг. Организующее значение для этого наступления имели решения и установки VIII съезда РКП(б), состоявшегося в марте 1919 г. В принятой на съезде партийной программе по предложению П.А. Красикова, руководившего осуществлением религиозной политики советской власти, была поставлена задача по проведению на общегосударственном уровне мер, ведущих к «полному отмиранию религиозных предрассудков и церкви»[8].

Еще с конца 1918 г. ряд большевистских идеологов (Н.И. Бухарин, Е.А. Преображенский) призывали в условиях разгоравшейся гражданской войны усилить наступление на «религиозное мракобесие» для скорейшей победы «над темнотой масс». Партийные теоретики считали, что религия будет сравнительно быстро «сдавать позиции», так как «существует лишь в головах и не имеет корней в сердцах, чувствах и образе жизни людей»[9]. Поэтому выдвигалась задача не только «разоблачить контрреволюционную сущность православной церкви», но и вызвать в народе недоверие к ее сакральной жизни: показать верующим лживость и обман церковного учения, канонов и богослужебной практики, а самих священнослужителей представить как лжецов, ловкачей и шарлатанов. С этой целью в массовом порядке проводились вечера «разоблачения православных чудес», лекции «о церковниках-обманщиках», где с помощью всякого рода химических опытов показывали, как «обновляется икона», почему «плачут святые» и т.д. Центральное место среди подобного рода разоблачительных мероприятий заняли вскрытия мощей в православных церквах и монастырях.

Идея вскрытия мощей особенно захватила руководителя VIII отдела Наркомюста П.А. Красикова, считавшего, что эту кампанию следует осуществить, не останавливаясь перед применением силы. С подачи П.А. Красикова этой темой заинтересовался В.И. Ленин. 17 марта 1919 г. на основании доклада руководителя VIII отдела НКЮ он написал народному комиссару юстиции Д.И. Курскому записку с предложением вскрыть при свидетелях мощи, хранившиеся в Чудовом монастыре Московского Кремля[10].

---

[8] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970. Т. 2. С.49.

[9] *Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма. Самара, 1920. С. 165–166.

[10] См.: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т.38. М., 1974. С. 522.

Кампания по вскрытию мощей преследовала не только пропагандистские цели. Антирелигиозники рассматривали святые мощи как «средство извлечения монастырями и храмами огромных доходов»[11]. Поэтому «разоблачение мошеннических проделок церковников с мощами», по замыслу организаторов кампании, должно было привести к дальнейшему подрыву материального положения Церкви.

16 февраля 1919 г. коллегия Народного комиссариата юстиции приняла первое постановление об организованном вскрытии мощей, которое предусматривало «порядок их инспекции и конфискации государственными органами». Согласно этому постановлению само вскрытие, т.е. снятие с мощей церковных облачений и т.п., должны были производить священнослужители в обязательном присутствии представителей местных органов советской власти, ВЧК и медицинских экспертов. После оформления протокола вскрытия мощей, подписанного священнослужителями и медицинскими экспертами, к осмотру мощей рекомендовалось привлекать «самые широкие массы»[12]. При самом же вскрытии «широкие массы» присутствовали в немногих случаях – в 8 из 54, по подсчетам В. Степанова (Русака)[13].

В связи с предложением Тверского губернского исполкома установить график вскрытия мощей на местах коллегия НКЮ 16 февраля 1919 г. постановила «особого циркуляра по этому поводу не издавать, предоставив инициативу местам»[14]. Местные же органы власти – уездные и губернские исполкомы – принимали решения о вскрытии мощей, нередко опираясь на ими же инспирированные «требования трудящихся, красноармейцев». По признанию журнала «Революция и церковь», в начале 1919 г. в Москве вскрытия мощей требовали «лишь единичные голоса рабочих, крестьян и красноармейцев». Редакция журнала призывала «каждое собрание рабочих, красноармейцев, сотрудников любого советского учреждения, каждую коммунистическую ячейку, любое профессиональное объединение выявить свое отношение к вскрытию мощей принятием соответствующих резолюций, засвидетельствованные копии которых необходимо направлять в президиум Московского Совета»[15].

Следует подчеркнуть, что разгар проведения «мощейной эпопеи» – так кампания нередко называлась в документах НКЮ –

[11] О святых мощах: сборник материалов. М., 1961. С. 68–69.
[12] См.: Революция и церковь.1919. № 6–8. С. 117.
[13] См.: *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. М., 1993. Т. 1. С. 127.
[14] Хроника VIII отдела // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 42.
[15] Там же. С.51.

приходился на первые три месяца, последовавшие за постановлением Народного комиссариата юстиции от 16 февраля 1919 г. Так, в феврале 1919 г. было произведено 26 вскрытий мощей, в марте – 8, в апреле – 13, что в совокупности составляет почти три четверти от всех произведенных вскрытий. По признанию М.В. Галкина (М. Горева), курировавшего со стороны VIII отдела НКЮ «мощейную эпопею», «разоблачение мощей самых разнообразных святых… в первой половине 1919 г. приняло эпидемический характер»[16]. Всего же за весь период кампании – с 23 октября 1918 г. по 17 декабря 1920 г. – по нашим подсчетам, прошло 66 вскрытий святых мощей (осмотр мощей Серафима Саровского 17 декабря 1920 г. стал последним на основном этапе «мощейной эпопеи»)[17].

В марте 1919 г. Синод направил в Совет Народных Комиссаров (далее – СНК) ходатайство «о прекращении освидетельствования мощей». «Православная Церковь, – подчеркивалось в этом письме, – одинаково чтит в качестве святых мощей как нетленные тела угодников Божиих, так и останки их в виде костей, не облеченных плотью… и не имеет никакого повода утверждать о нетлении тел угодников, от коих святые мощи сохранились лишь в виде не облеченных плотью костей. Об этом были сделаны неоднократные разъяснения православной церковной властью, в чем можно убедиться, например, из напечатанных в “Церковных Ведомостях” за 1909 г. (№ 25) акта освидетельствования костных останков преподобного Серафима Саровского при его прославлении и из других разъяснительных по сему предмету сообщений. Производимое ныне органами советской власти освидетельствование, будучи поэтому бесцельным по существу, вносит лишь в сердца верующих глубокое огорчение без всякого к тому повода и является актом противоречащим объявленной декретом советской власти свободе религиозной совести»[18]. Подобное разъяснение подлинно церковного почитания мощей сделал и патриарх Тихон в своем обращении к председателю СНК В.И. Ленину от 2 апреля (20 марта) 1919 г. в связи с все более набиравшей обороты кампанией по вскрытию останков святых[19].

---

[16] *Горев М.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофания Воронежского // Там же. № 2. С. 11.

[17] *Паламарчук П.* Сорок сороков. Т. 1. М., 1992. С. 118.; Курская правда. 1920. 10 декабря; *Козлов В.* Судьбы мощей русских святых // Отечество. Краеведческий альманах. 1991. Вып. 2. С. 154.

[18] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 185. Л. 2 об.

[19] Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 159.

Однако никаких изменений в толковании властями церковного почитания мощей, а также в отношении к самой кампании по вскрытию останков святых эти обращения не вызвали. Советская печать стала пропагандировать, что в результате «разоблачения обманных приемов, веками практикуемых духовенством», последнее изменило принцип почитания мощей – отказалось считать их обязательно нетленными.

29 июля 1920 г. Наркомюстом были разработаны предложения, предусматривавшие «планомерно и последовательно вести полную ликвидацию мощей на местах, избегая вредной нерешительности и половинчатости». «Ликвидацию названного культа мертвых тел» предполагалось осуществить «или путем помещения так называемых “мощей” в музеи в отделы церковной старины, или путем их захоронения»[20].

На следующий день на основании этих предложений Совнарком принял постановление «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе». В этом документе была сформулирована пропагандистская цель «мощейной эпопеи» – «полностью ликвидировать варварский пережиток старины, каким является культ мертвых тел», т.е. речь шла уже о полном уничтожении почитания святых мощей среди православного населения советской России[21].

Однако выполнить такую задачу оказалось невозможно. По мере развертывания кампании нарастал поток многочисленных жалоб верующих на оскорбление их религиозных чувств в центральные органы власти – СНК и ВЦИК, а на местах, в тех случаях, когда вскрытые раки оставляли в храмах и монастырях и доступ населения к ним был открыт, продолжалось почитание святых мощей: при большом стечении народа служились акафисты, молебны и т.п.[22]. Поэтому с лета 1920 г. основное внимание в кампании центральная власть обращала на необходимость конфискации у Церкви святых мощей. 25 августа народный комиссар юстиции Д.И. Курский подписал в связи с этим специальное постановление, в котором указывалось, что «ликвидация названного культа мертвых тел, кукол и т.п. осуществляется путем передачи их в музеи».

В некоторых инструкциях VIII отдел НКЮ декларативно призывал на местах установить организованный порядок вскрытий,

---

[20] Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. М., 1996.С. 60.

[21] *Алексеев В.А.* Иллюзии и догмы. С. 90.

[22] См.: *Горев М.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофания Воронежского // Революция и церковь. 1919. № 2. С.22.

гарантирующий соблюдение известного такта по отношению к религиозным чувствам сторонников православной религии: «...вскрытие производить отнюдь не во время богослужения», привлекать к участию в осмотре мощей самые широкие массы и т.д.[23]. Однако в ходе кампании имели место многочисленные случаи насилия над духовенством, оскорблений религиозных чувств верующих и нарушений местными властями даже указаний, исходивших из центра. Факты злоупотреблений не мог скрыть эксперт VIII отдела НКЮ М.В. Галкин, который готовил для журнала «Революция и церковь» материалы с мест о вскрытии мощей. Этого бывшего петроградского священника Спасо-Колтовской церкви, выступавшего в печати с неистовыми богоборческими статьями под псевдонимом «М. Горев», никак нельзя заподозрить в сочувственном отношении к православному духовенству и верующим. По признанию М.В. Галкина, в городе Задонске Воронежской губернии духовенство согласилось на вскрытие мощей Тихона Задонского лишь под сильным нажимом – «категорическим предложением председателя чрезвычайкома», а осмотр проводился 28 января 1919 г. без предписанного центром медицинского освидетельствования[24]. Часть духовенства, участвовавшего в осмотре мощей, была репрессирована[25].

В ответах на многочисленные жалобы и протесты с мест о «незакономерных действиях советских работников при вскрытии мощей» VIII отдел НКЮ неизменно отрицал наличие каких-либо злоупотреблений.

Следует особо подчеркнуть, что верующие оказали поддержку обиженной и гонимой Церкви в мирных, вполне лояльных по отношению к политическому режиму формах. Антисоветских выступлений в связи с «мощейной эпопеей» не было. Как подчеркивалось в отчете VIII отдела НКЮ Всероссийскому съезду Советов, «осмотр мощей по городам советской России был произведен без каких-либо эксцессов и волнений на этой почве»[26]. Несмотря на это, государственные органы власти в связи с результатами осмотра мощей провели над духовенством несколько судебных процессов, носивших откровенно антицерковный, пропагандистский характер[27].

Особое значение в развернувшейся кампании новая власть

---

[23] См.: О святых мощах. С. 53–54.

[24] См.: *Горев М.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофана Воронежского // Революция и церковь. 1919. № 2. С. 12.

[25] Крестный путь Церкви в России. 1917-1987. Франкфурт-на-Майне, 1988.

[26] О святых мощах. С. 56.

[27] См. об этом подробно: *Кашеваров А.Н.* Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013. С. 100–104.

придавала вскрытию и конфискации мощей преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре, которые, будучи объектом благоговейного почитания православных верующих, привлекали многие тысячи паломников и являлись своеобразным символом той Святой Руси, исторической России, которую большевики стремились всячески дискредитировать и разрушить.

Примечательно, что 12 апреля 1919 г. во время заседания Совнаркома, получив от П.А. Красикова сообщение о том, что при вскрытии мощей Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре в присутствии представителей населения была снята кинолента, В.И. Ленин написал следующее поручение секретарю: «Надо проследить и проверить, чтобы поскорее показали это кино по всей России»[28]. В.Д. Бонч-Бруевич, в тот период занимавший должность управляющего делами Совнаркома, вспоминал, что В.И. Ленин неоднократно говорил: «Показать, какие именно были “святости” в этой богатой раке и к чему так много веков с благоговением относился народ, этого одного достаточно, чтобы оттолкнуть от религии сотни тысяч людей»[29]. В связи с этим следует отметить, что согласно протоколу вскрытия мощей Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре 11 апреля 1919 г. в раке находились костные останки 500-летней давности[30]. В «сводке вскрытий “мощей”, произведенных по почину трудящихся в пределах советской России в 1918, 1919 и 1920 гг.», составленной М.В. Галкиным (М. Горев) и опубликованной в журнале «Революция и церковь», сообщалось о наличии в раке «изъеденных молью тряпок, ваты… массы мертвой моли, бабочек, личинок»[31]. Неудивительно, что официальная печать на основании таких «актов» писала о том, что «в ковчежце лишь гниль да труха»[32]. Таким образом, достоверность результатов осмотра рак в 1918–1920 гг., о которых в то время писала советская и коммунистическая пресса, требует специального исследования.

Частью пропагандистской кампании, сопровождавшей вскрытие мощей преподобного Сергия, явился хулигански-разнузданный опус М.В. Галкина (М. Горева) «Троицкая лавра и Сергий Радонежский», помещенный сначала в журнале «Революция и цер-

[28] *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 50. М., 1975. С. 279.

[29] Воспоминания о Ленине: Сб. М., 1955. С. 122.

[30] См.: О святых мощах. С. 75.

[31] Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 77.

[32] Подробнее об этом см.: *Поспеловский Д.* Лекции по истории Русской Православной Церкви, читанные в мае 1990 г. в Ленинградской духовной академии. Машинопись. С. 103.

ковь», а затем выпущенный отдельным изданием[33]. В этом пасквиле очернялись прошлое Троице-Сергиева монастыря и его основатель.

8 августа 1919 г. за № 958 VIII отдел НКЮ издал секретное предписание властям Сергиева Посада «принять меры по увозу мощей Сергия Радонежского из лавры для помещения их в одном из московских музеев»[34]. После этого пленарное заседание местного исполкома приняло соответствующее решение о судьбе мощей преподобного Сергия[35]. Для подачи протеста против такого решения в центральные органы власти в Москву трижды – 25 (12) ноября, 2 декабря (19 ноября) и 10 декабря (27 ноября) 1919 г. – приезжала «особая делегация от церковных общин Сергиева Посада» во главе с профессором Московской духовной академии, членом Поместного Собора 1917–1918 гг. И.В. Поповым. Делегация в своем протесте ссылалась на следующие положения циркуляра НКЮ за № 26 (577), опубликованного 5 февраля 1919 г. в газете «Известия»: «в §§2 и 6... рекомендуется всем агентам власти 1) не оскорблять религиозного чувства верующих всех без различия вероисповеданий, 2) не допускать ничего подобного издевательству; ...согласно § 15-му не вмешиваться во внутреннюю жизнь церкви...; по 2-му § того же циркуляра все предметы культа надлежит передавать группе граждан, а мощи... именно и представляют собой необходимый предмет богослужебного культа»[36].

При личной встрече 25 (12) ноября И.В. Попова с председателем ВЦИК М.И. Калининым и управляющим делами СНК В.Д. Бонч-Бруевичем оба советских руководителя намерение Сергиево-Посадских властей увезти мощи Сергия в Москву расценили как «невозможное для светской власти вмешательство во внутреннюю жизнь церкви» и обещали «с своей стороны принять меры к тому, чтобы означенное намерение не осуществлено было местной властью»[37]. Однако, явившись 2 декабря (19 ноября) в Совнарком «для осведомления о результатах поданного от православных церковных общин Сергиева Посада протеста», Попов узнал от секретаря В. Д. Бонч-Бруевича Федюкина, что их протест вместо СНК направлен на заключение того же VIII отдела Комиссариата юстиции,

---

[33] См.: Революция и церковь. 1919. № 3–5. С. 17–28; № 6–8. С. 24–50; *Горев М.* Троицкая лавра и Сергий Радонежский: Опыт историко-критического исследования. М., 1920.

[34] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 93 об.

[35] *Волков С.* Последние у Троицы. Воспоминания о Московской духовной академии (1917–1920). М.; СПб., 1995. С. 220–221.

[36] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 95.

[37] Там же. Л. 70–70 об.

от которого и исходила инициатива всех распоряжений и действий Сергиево-Посадского исполкома, и что «дело будет оставлено без последствий». На возражение И. В. Попова секретарь В.Д. Бонч-Бруевича ответил, что «все равно и СНК направил бы это дело на заключение VIII отдела, а не решил бы его (как вообще не решает и никаких дел) без сношения с VIII отделом»[38].

4 декабря (21 ноября) И.В. Попов через секретаршу председателя ВЦИК получил следующее отношение М. И. Калинина на имя наркома юстиции Д.И. Курского: «От православных общин Троице-Сергиевого Посада поступило ходатайство об оставлении мощей в храме, где они находятся... Необходимо основательное ознакомление с делом; принимая во внимание религиозные чувства, мне кажется, нет оснований без серьезных причин вносить раздражение в массы населения»[39]. В тот же день И. В. Попову удалось встретиться с наркомом юстиции Д.И. Курским. По свидетельству Попова, «прочитав бумагу, Курский довольно раздраженно заявил, что он в это дело вмешиваться не станет, так как не имеет якобы для этого свободного времени, и рекомендовал подать соответственное заявление прямо в СНК». На возражение Попова, что из СНК все равно дело, пожалуй, будет передано в VIII отдел Комиссариата юстиции, Курский заявил, что «этого быть не может, так как в протесте именно и обжалованы будут распоряжения этого VIII отдела: пускай же и судит эти распоряжения высшая центральная власть»[40].

10 декабря (17 ноября) 1919 г. руководитель VIII отдела НКЮ П.А. Красиков заявил Попову, что «из центра совсем не давали посадской власти указаний относительно увоза мощей, что последнее исключительно инициатива местного исполкома». Однако Попову со ссылкой на журнал исходящих бумаг ликвидационного отдела, в котором от 8 августа за № 958 за подписью самого руководителя этого отдела было зарегистрировано отношение в Сергиево-Посадский исполком с предложением вывезти мощи и ликвидировать лавру, удалось опровергнуть отмеченное выше заявление П.А. Красикова[41]. После этого Попову удалось добиться от П.А. Красикова и И.А. Шпицберга устных заверений, что «мощи вывезены... из лавры не будут»[42].

Писем, телеграмм, устных обращений граждан в СНК и ВЦИК – помимо делегации И.В. Попова – против передачи мощей

[38] Там же. Л. 93.
[39] Там же. Л. 94 об.
[40] Там же. Д. 25. Л. 9 об.
[41] Там же. Л. 106 об.
[42] Там же. Л. 107 об.

преподобного Сергия в Московский музей было так много, что власти проявили несвойственную им нерешительность. По сведениям ряда исследователей, Совнарком принял окончательное решение о конфискации у Церкви мощей Сергия лишь 2 сентября 1920 г. после долгих колебаний между двумя противоположными решениями об останках преподобного: оставить их Церкви или поместить в музей[43]. Примечательно, что к тому времени богослужения в лаврских храмах (с 31 мая 1920 г.) уже были прекращены[44]. По воспоминанию С. Волкова, над мощами, оставленными пребывать в стенах уже бывшей обители, превращенной в музей, была положена крышка из толстого зеркального стекла, скрепленная с ракой сургучными печатями Наркомюста[45].

«Мощейная эпопея» явилась поводом, как в то время писала официальная печать, для «полной ликвидации очагов культа мумифицированных тел». В большинстве случаев вскрытие мощей сопровождалось закрытием тех монастырей, где они покоились – «в целях искоренения этого варварского пережитка». Журнал «Революция и церковь» регулярно публиковал сводки о закрываемых «черных гнездах», т.е. православных монастырях[46]. Всего же в результате проведенной согласно декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» национализации церковного и монастырского имущества, а также кампании по вскрытию мощей уже к концу 1920 г. были ликвидированы 673 монастыря, т.е. более половины из существовавших в России к началу 1918 г. 1103 обителей[47].

Осенью 1919 г. пленарное заседание исполкома Сергиева Посада приняло решение «о полной ликвидации Троице-Сергиевой лавры как монастыря». Во исполнение этого решения в ночь на 2 ноября (21 октября) 1919 г. иноки лавры были выселены из их келий в гостиницу Черниговского скита[48]. В ходе этой акции было «отобрано сумм лаврских в количестве 39 000 руб.», а также у некоторых монахов реквизировано «лично им принадлежащее имущество»[49].

---

[43] *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. С. 80-82, 88-91; *Козлов В.* У истоков трагедии русской святости // Московский церковный вестник. 1991. № 7. С. 8.

[44] *Волков С.* Последние у Троицы. С. 221.

[45] Там же. С. 219.

[46] См., напр.: Ликвидация «черных гнезд» // Революция и церковь. 1919. № 6–8. С. 122; Ликвидация «черных гнезд» продолжается // Там же. 1920. № 9–12. С. 105–106.

[47] См.*: Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России. М., 1975; Крестный путь Церкви в России. 1917–1987.

[48] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 70.

[49] Там же. Л. 95 об.

Отстоять лавру от окончательного закрытия пыталась все та же «особая делегация от церковных общин Сергиева Посада» во главе с профессором Московской духовной академии И.В. Поповым, которому в связи с этим удалось лично передать протесты верующих управляющему делами СНК В.Д. Бонч-Бруевичу, председателю ВЦИК М.И. Калинину и главе ликвидационного отдела НКЮ П.А. Красикову[50].

12 декабря (29 ноября) патриарх, Синод и Высший Церковный Совет на совместном заседании заслушали доклад члена ВЦС протопресвитера Н.А. Любимова «по делу Троицкой Сергиевой лавры», содержавший подробное описание встречи И.В. Попова, состоявшейся 10 декабря (17 ноября) с представителями VIII отдела П.А. Красиковым и И.А. Шпицбергом. «Вопрос о ликвидации лавры как монастыря, – по словам П.А. Красикова, – решен местной властью правильно, так как пребывание монахов в лавре как нетрудящегося праздного населения невозможно: помещения нужны для культурно-просветительных целей». На заявление Попова, что «религиозные общины могут озаботиться преобразованием лавры в трудовую коммуну оба собеседника ответили, что это едва ли приемлемо... Если это и допустимо теперь по отношению к некоторым монастырям, то только в виде исключения или по снисхождению, то это все-таки, с их точки зрения, явление ненормально. Советская власть, допустивши преобразование некоторых женских монастырей в трудовые общины и поселив в таковых монастырях школы, должна была раскаяться в этом, так как оказалось, что монахини дурно влияли на детей, прививая им религиозные навыки, а между тем воспитание должно быть безрелигиозным»[51]. Общее впечатление, какое вынес И.В. Попов из этой беседы с представителями VIII отдела НКЮ, заключалось в том, что полное восстановление лавры как монастыря – «это дело почти безнадежное при современной Советской власти»[52].

Прекращение властями доступа к мощам наиболее почитаемых русских святых – Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Тихона Задонского – и конфискация их «для последующей передачи в музеи» взволновала тысячи верующих. Большинство обращений духовенства и мирян в центральные органы власти – ВЦИК и СНК – в связи с кампанией по вскрытию мощей передавались из этих инстанций «на распоряжение VIII отдела НКЮ, ведающего

[50] Там же. Л. 70–70 об.
[51] Там же. Д. 25. Л. 107.
[52] Там же. Л. 107 об.

делами по отделению церкви от государства». Отвечая на их многочисленные просьбы сделать «общее распоряжение о возможности оставления святых мощей» в храмах и монастырях, VIII отдел по существу отождествлял религиозное почитание останков святых с шарлатанством, фокусничеством, фальсификацией, которые якобы «имеются налицо, согласно многим фактам вскрытия». «VIII отдел полагает, – указывалось в его разъяснении за № 1019 от 16 сентября 1919 г., – что в XX столетии в советской Республике трупы или останки трупов, или имитация трупов не могут частным лицам в целях укрепления или эксплуатации религиозных верований быть предоставлены в их свободное распоряжение, а тем более для извлечения из сего доходов теми или иными религиозными организациями. Помещение в музей мощей является именно самым безобидным способом ликвидирования эксплуатации народных предрассудков»[53]. Выступая против церковного почитания святых мощей, отдел обвинил духовенство... «в отступлении от догматов православной религии и соборных постановлений» и утверждал, что «нельзя усмотреть ни одного сколько-нибудь авторитетного с точки зрения официальной православной религии указания, что церковь подобные предметы [мощи. – *А. К.*] предписывает считать предметами, предназначенными для богослужебных целей»[54]. Таким образом, VIII отдел, вопреки декрету от 23 января 1918 г., фактически присвоил себе право истолковывать вероучение и каноны Православной Церкви.

Это обстоятельство позволяет лучше уяснить позицию патриарха Тихона, который в письме к председателю ВЦИК М.И. Калинину от 9 августа 1920 г. оценил кампанию по вскрытию мощей как неприкрытое вмешательство государства во внутренние дела Церкви, непосредственно относящиеся к области культа. «Мощи, канонизация, восковые свечи – все это предметы культа... При таких условиях гонения на мощи являются актом, явно незаконным с точки зрения советского законодательства», – писал патриарх Тихон. На письме патриарха осталась короткая резолюция: «Оставить без последствий»[55].

Дальнейшая судьба останков русских святых, оказавшихся в

---

[53] Хроника VIII отдела. Мощи // Революция и церковь. 1919. № 6–8. С. 110–111. — В циркуляре от 24 августа 1919 г. VIII отдел прямо указывал, что «не считает нарушением свободы совести в рабоче-крестьянской Республике» борьбу с церковным почитанием мощей (Там же. С. 111).

[54] Хроника VIII отдела. Мощи // Революция и церковь. 1919. № 6–8. С. 111.

[55] *Вострышев М.* Божий избранник. Крестный путь святителя Тихона, патриарха Московского и всея России. М., 1990. С. 83, 84.

распоряжении богоборческой власти, сложилась таким образом, что некоторые из них (мощи святителя Иоасафа Белгородского, Серафима Саровского, виленских угодников Антония, Иоанна и Евстафия, епископа Иннокентия Красноярского и др.) были помещены на «показательной выставке по социальной медицине», открывшейся в 1920 г. в Москве в музее Народного комиссариата здравоохранения (Петровка, 14). Основная цель выставки, по мнению наркома здравоохранения Н.Семашко, – «способствовать прекращению религиозных обрядов, поклонению «святым мощам»[56].

Следует признать, что результаты обследования останков православных святых разочаровали тех, кто ожидал чуда или обязательно нетленных мощей. Развернутая пропагандистская кампания, в ходе которой утверждалось, что церковники обманывали верующих, говоря о нетленности мощей, способствовала росту антиклерикальных настроений среди той части населения, которая уже порвала с религией или относилась к ней индифферентно.

Однако ожидаемых властью результатов в преодолении «религиозных предрассудков» и «полном развенчании церковников» «мощейная эпопея» не дала. Во-первых, в секретном циркуляре VIII отдела Наркомюста от 1 апреля 1921 г. «всем губисполкомам и губкомпартам» фактически признавались крупные просчеты при проведении кампании. В этом документе особо подчеркивалось, что «местные партийные и советские органы недостаточно вдумчиво относились к учету местных конкретных условий… и обращали слишком слабое внимание (а кое-где вовсе не обращали) на то, чтобы предпослать операции широкую агитацию и пропаганду так, чтобы смысл советского мероприятия был понятен широким трудовым массам». Конкретные неудачи при проведении кампании особенно впечатляюще заметны в контексте тех рекомендаций, которые VIII отдел адресовал всем губернским органам советской и партийной власти: «1. Не производить ликвидацию мощей в таких условиях, когда получается впечатление, что орган местной власти, совершенно не поддерживаемый сколько-нибудь значительной частью трудящихся и при полном несочувствии всего населения, а только опираясь на силу своего служебного положения, производит эту операцию как бы повинуясь лишь предписанию из центра. В результате такого способа действий нередко, как показал опыт, получается самая недопустимая растерянность и непоследовательность местных органов… 2. Часто наблюдается, что органы власти, без подготовки и твердо продуманного плана приступившие к ликви-

[56] Там же.

дации и встретившие неожиданное для них сопротивление и агитацию церковников, кулаков, обывателей, малодушно пасуют и не доводят до конца предпринятой операции. В результате таких непродуманных действий оказывается: мощи разворочены, лежат там же, где и были, т. е. в церкви (из которой вывезти Советы не решаются), раздражая своим видом страсти обывателей, и являются явным доказательством бессилия и близорукости местных органов... 3. Часть местных работников, как это ни странно, повергает в нерешительность открытие при исследовании так называемых мощей наличности мумифицированного и не совсем сгнившего трупа, это показывает, насколько предпринятые действия происходят неподготовлено, непланомерно и без знания дела...»[57]. Примечательно, что в заключение циркуляра ликвидационный отдел НКЮ предложил местным органам власти, учитывая их очевидную неподготовленность, «раньше операции ставить его [VIII отдел – *А. К.*] в известность о приступе к таковой с информированием о всех конкретных обстоятельствах и о плане действий»[58].

Во-вторых, верующие в своей массе не отказались от почитания останков святых. «Вскрытием мощей преподобного Сергия, – писал патриарх в послании от 10 сентября (28 августа) 1920 г. в связи с закрытием гражданскими властями Свято-Троицкой Сергиевой лавры, – думали достигнуть того, что народ перестанет стекаться в лавру и потеряет доверие к своим духовным руководителям. Расчеты, однако, оказались ошибочными. Конечно, при вскрытии не было обнаружено никаких подделок, а были найдены останки преподобного, которые всеми верующими благоговейно почитаются как его св. мощи. Но, как и следовало ожидать, оскорбление мощей преп. Сергия вызвало великий религиозный порыв, выразившийся в усиленном паломничестве к его цельбоносной раке»[59]. С. Волков вспоминал, что после вскрытия доступ к мощам преподобного Сергия был открыт, и к раке снова потянулась бесконечная вереница людей. Многие из верующих, прикладываясь, закрывали глаза, чтобы, как объясняли мне потом, «не оскорблять своими грешными взглядами наготу преподобного»[60]. По свидетельствам антирелигиозников, «верующие приходили демонстративно, и поклонялись “святым мощам”, находившимся на выставке «мумифицированных трупов Наркомздрава».[61]

---

[57] Русская православная церковь и коммунистическое государство. С. 61-62.
[58] Там же. С.62.
[59] Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России. С. 167–168.
[60] *Волков С.* Последние у Троицы. С. 216.
[61] *Семашко Н.* Наука и шарлатанство // Революция и церковь. 1922. №1-3. С. 31.

Голод в Поволжье и насильственное изъятие церковных ценностей окончательно отодвинули на задний план религиозной политики Советской власти первую и, как представлялось коммунистическим лидерам, успешную кампанию против религии и Православной Церкви. Произведенные в новых условиях немногочисленные отдельные вскрытия мощей уже не сопровождались такой пропагандистской кампанией, как раньше[62].

Многие приемы проведения «мощейной эпопеи» – вмешательство государственных органов во внутреннюю, сакральную жизнь Церкви, измышления и клевета на нее в антирелигиозной пропаганде и агитации, насилия над духовенством и сфабрикованные судебные процессы над его представителями – были широко использованы советской властью позднее, в ходе грандиозной по размаху и последствиям антирелигиозной кампании по изъятию церковных ценностей в связи с голодом в Поволжье. Таким образом, вскрытие мощей, начавшееся с осени 1918 г., можно рассматривать как своеобразный пролог кампании 1922 г., имевший целью, терроризировав Церковь, сломить в первую очередь ее духовное сопротивление и, расколов, подорвать влияние на народ.

В 1920–1930-е гг. конфискованные богоборческой властью святые мощи передавались в музеи Москвы и Ленинграда, местные антирелигиозные и краеведческие музеи. Особенно такие передачи мощей умножились с конца 1920-х гг. в связи с новым наступлением на религию и Церковь, в ходе которого были закрыты многие храмы и все православные монастыри на территории СССР[63].

С. Волков, оставивший воспоминания о Московской духовной академии 1917–1920 гг., писал, что во время Великой Отечественной войны мощи преподобного Сергия Радонежского с ракой и с другими художественными ценностями лавры были эвакуированы в Сибирь, а потом возвращены назад[64].

По уточненным сведениям О.И. Зарицкой, в начале сентября 1941 г. в Соликамск Пермского края вывезли раку и сень преподобного Сергия вместе с собранием лаврской ризницы, которое

---

[62] В мае 1922 года в г. Полоцке были вскрыты мощи православной святой Ефросинии, а в июне того же года — католического святого Андрея Боболя; в октябре 1922 года были обследованы останки митрополита Иоанна Тобольского; в феврале 1924 года в Муромском уезде Рязанской губернии были вскрыты мощи Ульянии Лазаревской и т. д. (Козлов В. Судьбы мощей русских святых. С. 157; О святых мощах. С. 81–90, 91–93).

[63] См. об этом подробно: *Кашеваров А.Н.* Советская власть и судьбы мощей православных святых. С. 111–113.

[64] *Волков С.* Последние у Троицы. С. 219.

хранилось в музее, иконы иконостаса Троицкого собора. В 1944 г. их вернули обратно. Однако мощи преподобного не вывозились[65].

В короткий период потепления государственно-церковных отношений во второй половине 1940-х годов Церкви были возвращены мощи десяти святых[66]. Первыми среди них были мощи преподобного Сергия Радонежского. Впервые этот важный вопрос был затронут патриархом Алексием I в 1945 г. в контексте возвращения Троице-Сергиевой лавры в ведение Московской Патриархии. 15 августа 1945 г. он направил в Совет по делам Русской Православной Церкви обстоятельное письмо, обосновывающее необходимость открытия этого духовного центра. В заключение этого обращения патриарх писал следующее: «Имею дерзновенную мысль просить Совет ходатайствовать пред Правительством о передаче в ведение Московской Патриархии всероссийской святыни – мощей преподобного Сергия, находящихся в настоящее время в своей прежней раке в Троицком соборе, где будут еще довольно долго продолжаться работы ввиду предполагаемой очистки стен от новейшей живописи.

Если бы Правительство нашло возможным удовлетворить мою просьбу, зажглась бы лампада у раки Преподобного Сергия, то одно это обстоятельство могло бы свидетельствовать пред всем миром, интересующимся церковной жизнью в нашем Союзе, о положении в ней Православной Церкви. А с другой стороны, все верующие оценили бы этот акт как самое яркое выражение того отношения к Церкви, какое имеет наше Советской правительство»[67].

На основании этого письма Алексия I 21 августа 1945 г. председателем Совета по делам Русской Православной Цекрви Г.Г. Карповым была послана докладная записка в Совнарком с ходатайством о передаче в распоряжение Московской Патриархии одного из главных корпусов Троице-Сергиевой лавры, об открытии Успенского собора, о передаче мощей Сергия Радонежского Патриархии и перенесении их из Троицкого собора в Успенский собор. На докладной записке была поставлена резолюция: «Тов. Карпову. Возражений нет. В.Молотов. 22/VIII». О результатах рассмотрения просьбы Г.Г. Карпов сообщил патриарху в письме 4 сентября 1945 г.

---

[65] *Зарицкая О.И.* Спасение лаврских ценностей во время Великой Отечественной войны 1812 года // Церковь и общество в России на переломных этапах. М., 2014. С. 253.

[66] *Кашеваров А.Н.* Советская власть и судьбы мощей православных святых. С. 147.

[67] Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР / Под ред. Н.А. Кривовой. 1945–1970 гг. Т. 1. 1945–1953 гг. М., 2009. С. 68–69.

Примечательно, что оно было зачитано на состоявшемся в тот же день заседании Священного Синода[68].

В январе 1945 г. в связи с ожидавшимся приездом английской делегации на Поместный Собор Русской Православной Церкви и посещением еще не открытой Троице-Сергиевой лавры схиархимандриту Илариону было поручено «облачить в схимническое одеяние мощи преподобного Сергия, которые поставили на свое место в Троицком соборе. До этого рака с мощами находилась посреди Никоновской церкви в качестве экспоната и ее обходили кругом, глядя через стекло на непокрытые косточки»[69]. Вероятно, Алексий I еще будучи местоблюстителем патриаршего престола, знал, что глава Сергия Радонежского, которую в марте 1920 г. эксперт комиссии по распределению имущества и помещений лавры священник П. Флоренский и граф Ю.А. Олсуфьев, опасавшиеся вывоза в один из московских музеев и последующего уничтожения мощей преподобного, незаметно изъяли и заменили другим схожим черепом, находится у схиархимандрита Илариона (Удодова). Именно его в январе 1945 г. Алексий послал осмотреть мощи, чтобы, как только откроется лавра, быть готовым возвратить главу.

На Пасху 1946 г. в Успенском соборе лавры совершилось первое богослужение[70]. Накануне, в Великую субботу, т.е. 20 апреля состоялась передача братии монастыря мощей Сергия Радонежского, считавшихся в советское время экспонатом музея, расположенного в стенах обители. В семь часов вечера из Троицкого собора в Успенский собор в закрытой серебряной раке принесли мощи Сергия. Раку поставили на деревянный помост у правой стены Успенского собора. Непосредственно перед перенесением мощей схиархимандрит Иларион вернул главу Сергия к его мощам[71].

29 апреля 1946 г. патриарх обратился с благодарственным письмом к Г.Г. Карпову «как непосредственному ходатаю перед высшим Правительством об открытии Лавры и предоставлении верующему народу счастья молиться у мощей Преподобного Сергия»[72]. При этом Алексий I особо подчеркивал, что разрешение было получено непосредственно от И.В. Сталина. Таким образом, в деле возвращения мощей (также как и в случаях иных уступок со

---

[68] Там же. С. 69.

[69] *Боскин С., протод.* Пасха 1946 г.: открытие Лавры Преподобного Сергия // Троицкое слово. 1990. № 4. С. 26.

[70] *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 338–339.

[71] Судьба главы Преподобного Сергия // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4. С. 33.

[72] Письма патриарха Алексия I. Т. 1. С. 149.

стороны государства), важным фактором было личное благоволение «вождя всех времен и народов». В другом письме Г.Г. Карпову от 28 июня 1946 г. патриарх отмечал, что в лавру для участия в торжественных богослужениях и для поклонения ее святыням и, прежде всего, мощам преподобного Сергия притекают многочисленные паломники[73].

Источники и литература:

1. Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994.
2. *Александр (Семенов-Тян-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990.
3. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. М., 1991.
4. *Боскин С., протод.* Пасха 1946 г.: открытие Лавры Преподобного Сергия // Троицкое слово. 1990. № 4.
5. *Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма. Самара, 1920.
6. *Волков С.* Последние у Троицы. Воспоминания о Московской духовной академии (1917–1920). М.; СПб., 1995.
7. Воспоминания о Ленине: Сб. М., 1955.
8. *Вострышев М.* Божий избранник. Крестный путь святителя Тихона, патриарха Московского и всея России. М., 1990.
9. *Голубинский Е.Е.* О канонизации святых. М., 1903.
10. *Горев М.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофания Воронежского // Революция и церковь. 1919. № 2.
11. *Горев М.* Троицкая лавра и Сергий Радонежский: Опыт историко-критического исследования. М., 1920.
12. *Зарицкая О.И.* Спасение лаврских ценностей во время Великой Отечественной войны 1812 года // Церковь и общество в России на переломных этапах. М., 2014.
13. *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России. М., 1975.
14. *Кашеваров А.Н.* Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013.
15. *Козлов В.* Судьбы мощей русских святых // Отечество. Краеведческий альманах. 1991. Вып. 2.
16. *Козлов В.* У истоков трагедии русской святости // Московский церковный вестник. 1991. № 7.
17. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970. Т. 2.

[73] Там же. С. 166–167.

18. Крестный путь Церкви в России. 1917-1987. Франкфурт-на-Майне, 1988.
19. Курская правда. 1920. 10 декабря
20. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т.38. М., 1974.
21. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 50. М., 1975.
22. Ликвидация «черных гнезд» // Революция и церковь. 1919. №6-8.
23. Ликвидация «черных гнезд» продолжается // Революция и церковь. 1920. № 9–12.
24. О святых мощах: сборник материалов. М., 1961.
25. Отчет VIII (ликвидационного) отдела Народного комиссариата юстиции VIII Всероссийскому съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–10.
26. *Паламарчук П.* Сорок сороков. Т. 1. М., 1992.
27. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР / Под ред. Н.А. Кривовой. 1945–1970 гг. Т. 1. 1945–1953 гг. М., 2009.
28. *Поспеловский Д.* Лекции по истории Русской Православной Церкви, читанные в мае 1990 г. в Ленинградской духовной академии. Машинопись.
29. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 185.
30. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25.
31. Революция и церковь. 1919. № 3–5.
32. Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. М., 1996.
33. *Семашко Н.* Вопрос о «мощах» с научно-медицинской точки зрения // Революция и церковь. 1919. № 1.
34. *Семашко Н.* Наука и шарлатанство // Революция и церковь. 1922. №1–3.
35. *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. М., 1993. Т. 1.
36. Судьба главы Преподобного Сергия // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4.
37. Хроника VIII отдела // Революция и церковь. 1919. № 1.
38. Хроника VIII отдела. Мощи // Революция и церковь. 1919. № 6–8.
39. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 141-151

Кострюков А. А.

Влияние русского монашества на церковную жизнь Болгарии в 1920–1940-е гг.

Влияние Болгарской Церкви на христианизацию Руси без преувеличения можно назвать определяющим. Достаточно вспомнить, что богослужебные тексты в большинстве своем переводились на церковно-славянский язык именно в болгарских монастырях. Спустя почти тысячелетие Русская Церковь хотя бы частично, но вернула этот долг. В значительной степени помощь болгарскому православию была оказана русским монашеством.

Как известно, преподобный Сергий Радонежский оставил о себе память не только как о молитвеннике и чудотворце, но и как о благотворителе, завещавшем не жалеть церковных средств на помощь бедным, больным и бездомным. Очень важно, что русское монашество в Болгарии в XX веке сумело осуществить все аспекты служения Игумена земли русской.

Но прежде чем говорить о влиянии, которое оказала русская монашеская традиция на болгарскую церковную жизнь, следует сказать о количестве эмигрантов в Болгарии и о ситуации, в которой находилась Болгарская Церковь к 1920 году.

Первые беженцы стали прибывать в Болгарию в годы Гражданской войны. По подсчетам М. Йовановича, численность русских беженцев в Болгарии составляла в 1920 г. 16 тысяч, в 1921 г. – 36 тысяч человек. Впоследствии количество эмигрантов снизилось: в 1934 г. их было около 20 тысяч, а к 1937 г. – 16,5 тысяч человек[1].

Труднее определить число священнослужителей, оказавшихся в Болгарии. До основания Русской Зарубежной Церкви священники-беженцы, прибывая в православные страны, нередко поступали в клир Поместных Церквей. Для примера можно сказать о ситуации в Сербии. Протопресвитер Георгий Шавельский считал, что к августу 1920 г. в Сербскую Православную Церковь было принято более 60 русских священников[2]. Есть основания полагать, что число свя-

[1] *Йованович М.* Русская эмиграция на Балканах 1920–1940. М., 2005. С. 123.
[2] ГА РФ. Ф. 3691. Оп. 1. Д. 7. Л. 20.

щенников, перешедших в Болгарскую Церковь, также исчислялось десятками. Но существовало немало беженских общин, не желавших входить в подчинение Поместным Церквам. Для руководства ими в октябре 1920 г. Высшим церковным управлением на Юге России был назначен архиепископ Евлогий (Георгиевский).

Несмотря на то, что в городах и селах, где группировались русские беженцы, были православные храмы (сербские, болгарские и греческие), для наших соотечественников первой заботой было устроить свою, русскую, церковь с привычным богослужением[3]. Важным представлялось и сохранение церковной структуры со своим укладом, в связи с чем и была образована Русская Зарубежная Церковь. Но даже подчиняясь ей, священники и паства не могли не влиять на местные традиции. Болгария не стала исключением.

Проблем в жизни Болгарской Церкви было немало. Наиболее известной и серьезной из них было отсутствие официального общения с Поместными Церквами по причине отлучения, наложенного Константинополем в 1872 году.

Были и другие проблемы, например, наличие секты «добрых самарян» или «добросамарянства». Лидером этого религиозного течения был Стефан Денев. Была здесь и своя пророчица – Бона Велинова, утверждавшая, что получает откровения от Бога. Учение секты было навеяно хилиазмом. Добросамаряне учили, например, о грядущем тысячелетнем царстве, в котором они займут первые места. При этом последователи лжеучения сблизились с другим псевдоправославным течением в Болгарии – нестинарством, где было принято в состоянии экстаза ходить по раскаленным углям. Деятельность «добрые самаряне» вели весьма активную. В частности, они издавали свою газету и книги с хилиастическими толкованиями Библии. Но самым неприятным было то, что добросамаряне на словах декларировали верность Болгарской Церкви и участвовали в ее таинствах. Они неоднократно пытались добиться официального благословения со стороны Синода[4]. Таким образом, ересь разрушала Болгарскую Церковь изнутри. Лжеучением были охвачены некоторые небольшие монастыри, встречались среди добросамарян и священники. Количество приверженцев лжеучения на конец 1940-х гг. составляло около 20 тысяч человек[5]. Важно и другое. В 1940-е годы в Болгарии возникло движение церковных модернистов, подобное движению красных обновленцев в России в 1920-е годы.

[3] ГА РФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 7. Л. 17.
[4] ЦДА. Ф. 791. Оп. 1. АЕ 36. Л. 96–96 об.
[5] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 172.

Болгарские модернисты, поддерживаемые местной компартией, на официальных съездах прямо говорили о необходимости построения на земле Царства Божия. Возможно, что такие идеи были отчасти навеяны добросамарянством.

Не всегда был на высоте и богослужебный уровень. Протопресвитер Г. Шавельский свидетельствовал, что русские беженцы были неприятно удивлены тем, что в Болгарии не всегда и не везде совершалось всенощное бдение накануне воскресных дней, не было принято причащаться в Великий Четверг и в Великую Субботу, наконец, не было обязательной исповеди перед причастием. «Когда я стал доказывать одному из видных болгарских богословов необходимость введения у них исповеди, – писал протопресвитер, – он решительно заявил мне, что это невозможное дело, так как никто не решится открывать свои грехи священнику, который может рассказать о них другим... Для русского священника, умеющего хранить исповедные тайны, такое заявление не может не показаться удивительным и странным»[6].

Не менее вопиющий случай передавал протоиерей Всеволод Шпиллер. В своем письме митрополиту Григорию (Чукову) он сообщал, что архиепископ Серафим (Соболев), находясь в одном из курортных городков, часто посещал местный болгарский храм. «Владыка Серафим, – рассказывал протоиерей В. Шпиллер, – заметил, что священник не читает тайных молитв евхаристического канона, что выпускает молитву пресуществления Даров. Он подумал, что происходит это случайно, но несколько раз подряд повторялось одно и то же, пока Владыка, наконец, не обратил внимание служащего священника, что его евхаристия – не евхаристия. Оказалось, что священник вообще никогда эту молитву не читает и значение ее ему, собственно, неизвестно»[7].

Нередким явлением был в Болгарии четвертый брак, который допускался с разрешения Синода Болгарской Церкви. Доходило до того, что некоторые даже просили разрешения на пятый брак, правда, в таких случаях Синод своего благословения все же не давал[8].

Со всеми этими явлениями и столкнулась теперь русская эмиграция. С дореволюционных времен в стране было несколько объектов недвижимости, принадлежавших Русской Церкви. Это храм святителя Николая в Софии, храм-памятник на Шипке и Спасский (Александро-Невский) монастырь в Ямболе. С прибытием беженцев количество приходов стало увеличиваться.

---

[6] ГА РФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 628, 653–655.
[7] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 30.
[8] ЦДА. Ф. 791. Оп. 1. АЕ 39. Л. 117–118, 216–216 об., 240 об. АЕ. 46. Л. 690–691.

О влиянии русской эмиграции можно сказать многое. Например, большую роль играло хоровое пение. Хоры организовывались всюду, где русские беженцы устраивали храмы. Интерес болгар к русскому пению был столь велик, что его даже стали преподавать в Софийской духовной семинарии[9]. В богослужебную практику Болгарской Церкви стала возвращаться и исповедь.

Но особо хотелось бы сказать о влиянии на болгарскую церковную жизнь русских монахов – духовных наследников преподобного Сергия Радонежского.

Одним из замечательных архипастырей, трудившихся на болгарской земле, был архиепископ Дамиан (Говоров). Будущий иерарх родился в 1855 г., окончил Екатеринославскую духовную семинарию, был рукоположен во иерея. В 1911 г. он окончил Киевскую духовную академию, был пострижен в монашество, возведен в сан архимандрита и назначен ректором Кишиневской духовной семинарии. В 1916 г. был рукоположен во епископа Эриванского, викария Тифлисской епархии, затем был епископом Петровским, а с 1918 г. – епископом Царицынским, викарием Саратовской епархии.

В 1920 г. епископ Дамиан находился в Крыму, где основал Свято-Владимирское братство, задачей которого была просветительская и благотворительная деятельность. Свою деятельность архипастырь продолжил и в эмиграции.

Как и Патриарх Тихон, епископ Дамиан видел промыслительное значение в русском изгнании. «Христианское сознание говорило нам, – писал епископ, – что все совершившееся наяву – не случайное явление. Движение Российское и движение мировое привело нас к центру православия для какой-то великой цели, ибо все пережитое русским человеком за это время – дело большого масштаба». Душа архипастыря и здесь требовала деятельности. Вскоре после прибытия в Константинополь епископ Дамиан возобновил работу Свято-Владимирского братства. Благодаря американским гуманитарным организациям иерарху удалось получить не только материальную помощь, но и дом на 36 комнат. Здесь архипастырь открыл интернат для русских детей-сирот. Таковых набралось до 50 человек. Для того, чтобы интернат ни в чем не нуждался, владыка устроил при нем прачечную и рыбокоптильню. Таким образом, обитатели интерната через некоторое время стали обеспечивать себя сами, не обращаясь к чьей-то помощи[10]. Но в Константинополе

[9] ГА РФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 7. Л. 18 об.

[10] *Тинина З.П.* Дневник архиепископа Царицынского Дамиана 1919-1922 гг. // Мир Православия. Сборник научных статей. Вып. 4. Волгоград, 2002. С.285, 287.

архипастырю закрепиться не удалось, и с 1921 г. его служение проходило в Болгарии.

В 1922 г. в монастыре святых Кирика и Иулитты епископ Дамиан основал Пастырско-богословское училище, которое существовало до 1936 года. За эти годы его окончило более 50 человек. Некоторые из выпускников потом продолжили обучение в высших богословских учебных заведениях, в том числе и в Свято-Сергиевском институте в Париже. Многие выпускники училища приняли священный сан.

Семинария была расположена в монастыре, и быт здесь был монашеский. Богослужению в монастыре уделялось большое внимание. Все воспитанники должны были ежедневно участвовать в нем. Обязательным для воспитанников был труд, хозяйство монастыря велось только учащимися. Они обучались также и ремеслам на черный день[11]. Училище сдавало в аренду 2/3 своей земли, а остальные площади обрабатывались самостоятельно. «Это обстоятельство, – писал в связи с этим епископ Серафим (Соболев), – заставляет учеников значительную часть учебного времени, продолжающегося круглых год, посвящать физическому труду для своего пропитания». Монастырь имел виноградники, за которыми ухаживали воспитанники. Они же производили на продажу вино и ракию[12].

Архиепископ Анастасий (Грибановский), посетивший училище в 1924 г., писал об учащихся: «Трудясь неустанно с утра до вечера они однако не обеспечены всем необходимым. Часто ложась спать они не знают, будут ли иметь пропитание на будущий день. Особенно они нуждаются в одежде, чтобы приобрести ее они вынуждены по временам прерывать занятия и идти на заработки по окрестным селениям. Вообще, бедность – это главная болезнь школы, благодаря ей последняя не может шире развернуть свою деятельность и привлечь к себе полный комплект учащихся и необходимый состав преподавателей. Весь годовой доход школы едва ли превышает 20 000 левов»[13]. Несмотря на бедность, неимущим студентам училище даже выплачивало небольшую стипендию из специальных фондов Берлинского епископа, Лондонского комитета помощи русским клирикам и Покровского сестричества в Берлине[14].

Архиепископ Дамиан умер в больнице 19 апреля 1936 года, и основанное им училище в том же году было закрыто.

---

[11] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222. Л. 251.
[12] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222. Л. 210.
[13] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222. Л. 114–115 об.
[14] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222. Л. 319.

Владыка Дамиан был не единственным иерархом, пытавшимся привить в Болгарии русские монашеские традиции. В деле осуществления заветов преподобного Сергия немало потрудился и другой иерарх – архиепископ Серафим (Соболев).

Этот архипастырь был выпускником Рязанской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, был ректором Воронежской духовной семинарии, в годы Гражданской войны также оказался в Крыму. Здесь в 1920 г. он был рукоположен во епископа Лубенского, в том же году эмигрировал и был назначен управляющим русскими приходами в Болгарии. В 1922 г. Патриарх Тихон изменил титул епископа Серафима на Богучарский.

Архипастырю было чем поделиться с братской Болгарской Церковью. В России он был близок к архиепископу Феофану (Быстрову) – человеку чистой монашеской жизни и глубокого духовного настроя. В течение нескольких лет отец Серафим поддерживал отношения с оптинскими старцами, а преподобный Анатолий (Потапов) стал его духовником. Оказавшись в Болгарии, архиепископ Серафим добился переезда в эту страну архиепископа Феофана. Но отношения между иерархами впоследствии разладились из-за учения митрополита Антония (Храповицкого) об искуплении. Если архиепископ Феофан выступал за незамедлительное осуждение этого учения как ереси, то епископ Серафим подходил к этой проблеме более спокойно[15].

Архиепископ Серафим уделил особое внимание церковному хору своего кафедрального храма и вскоре хор Свято-Никольской церкви стал одним из лучших в Болгарии. Митрополит Софийский Стефан (Шоков) направлял молодых священников на стажировку именно в русский Свято-Никольский храм[16]. Но помимо приходской жизни владыка Серафим уделял внимание и жизни монашеской.

Сам архипастырь творил Иисусову молитву. Немногие знают о его тесных связях с монахами Святой Горы Афон, в основном из Андреевского и Ильинского скитов. Среди этих старцев были архимандриты Иустин, Митрофан и Иоанн. Духовную связь иерарх поддерживал и со старцами скита Каруля – одного из самых строгих и труднодоступных скитов. На Святой Горе хорошо знали владыку. Когда русские афонские монахи проезжали через Болгарию, они

[15] Подробнее см.: Новые сведения о взглядах архиепископа Богучарского Серафима (Соболева) на проблемы Русской Православной Церкви / Публ., вступ. статья и комментарии А.А. Кострюкова // Вестник ПСТГУ. II. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 5 (42). С. 124–133.

[16] *Говорухин В.* Русский Свято-Николаевский храм в Софии // Русский Свято-Николаевский храм в Софии. София. Любомъдрие. 1995. С. 19, 141.

всегда останавливались именно у него. После отъезда архиепископа Феофана во Францию владыка Серафим исповедовался у святогорцев. Один из них, иеросхимонах Кассиан, часто ездил через Болгарию в Прикарпатье, где был духовником одного из монастырей. Впоследствии старец Кассиан говорил духовным детям архиепископа Серафима: «Ваш владыка – святой жизни. Никогда больше не встречал таких архиереев!» Но особенно близким архиепископу Серафиму стал афонский старец иеросхимонах Лот из Крестовоздвиженского скита. У него владыка исповедался в течение долгих лет[17]. Со своей стороны архиепископ Серафим помогал Афону, чем мог. Он организовал комитет по сбору помощи в поддержку русских монахов Афона, находившихся после революции в тяжелом состоянии, часто голодавших и испытывавших притеснения греческого правительства[18].

Архиепископ Серафим часто бывал в Рыльском монастыре, а летом уезжал в Ямбольский Спасский монастырь. В 1932 г. Болгария признала советское государство и обязалась передать ему русское церковное имущество. Русские эмигранты выступили против передачи храмов коммунистическому государству, понимая, что церкви будут попросту поруганы. После долгих переговоров советские представители отказались от храмов и монастыря, согласившись передать их Болгарской Церкви. Русским эмигрантам пришлось покинуть эти храмы. Болгарская Церковь предоставила русской общине другие помещения, в том числе и Кокалянский монастырь святого архангела Михаила. Архиепископ Серафим начал создавать здесь монашескую общину, причем митрополит Софийский Стефан просил его принимать в монастырь и болгар, чтобы, набравшись духовного опыта, они впоследствии распространили общежительное монашество по всей Болгарии.

Вообще, упадок общежительного монашества был серьезной проблемой Болгарской Церкви, о чем свидетельствовал, например, влиятельный болгарский архипастырь митрополит Врачанский Паисий (Анков)[19].

Необходимость возрождения общежительного монашества с помощью русских монахов-беженцев понимал еще один замечательный болгарский иерарх – митрополит Неврокопский Борис

---

[17] Кратък животопис на Светител Серафим, архиепископ Богучарски, Софийски чудотворец // Православно слово. 2002. № 2. С. 6–7.

[18] *Пантелеимон (Старицкий), архим.* Воспоминательное слово в первую годовщину после кончины архиепископа Серафима (Соболева) // Жизнь, чудеса и заветы архиепископа Серафима (Соболева). София, 2001. С. 30.

[19] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 81.

(Разумов). Этого митрополита называли «совестью Болгарской Церкви». После Второй мировой войны он предлагал заселить русскими монахами даже самую известную болгарскую обитель – Рыльский монастырь. Митрополит Борис говорил, что русские монахи помогут восстановить здесь истинную монашескую жизнь. Но идее митрополита Бориса не было суждено осуществиться. Коммунистическому руководству Болгарии и стоявшему за ним Советскому государству великорусские идеи были не по душе. Духовенство, ориентированное на Россию и Русскую Церковь, доверием не пользовалось. Сам митрополит Борис был объявлен «врагом № 1» и в 1949 г. был убит[20].

Архиепископу Серафиму принадлежит заслуга основания Покровского девичьего монастыря в пригороде Софии – Княжеве. Создание такого монастыря было давней мечтой архиепископа Серафима. Разрешения на открытие обители он добивался не один год и мечта его осуществилась только за несколько месяцев до смерти. Болгарское руководство под нажимом всеми уважаемого иерарха хоть и не сразу, но пошло ему навстречу. Ходатайствовала об открытии русского монастыря и Болгарская Церковь. Один из защитников обители митрополит Врачанский Паисий считал, что Покровский монастырь принесет большую пользу, так как оживит монашескую жизнь в стране[21].

Первоначально архиепископ Серафим планировал построить недалеко от русского Свято-Никольского храма здание для монашеской общины. В его планах было и строительство свечного завода для содержания новой обители, так как обеспечивать монастырь своим рукоделием сестры не смогли бы. Инициатива архиепископа Серафима была поддержана Патриархом Алексием I. На нужды строительства Святейший выслал 600 тысяч левов, что составляло около 11 тысяч рублей. Тогда же глава Русской Церкви направил в дар открывавшейся обители Козельщанскую икону Божией Матери, которая стала одной из святынь монастыря [22].

Проблемы возникли с помещением для обители. Власти не разрешали открыть монастырь в центре города, а руководство Болгарской Церкви вместо свечного завода дозволило открыть лишь мастерскую, с условием, что свечи будут продаваться только в русских храмах. Но были проблемы намного серьезнее. Узнав, что архиерей Русской Православной Церкви хочет основать монастырь,

[20] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 419. Л. 131.
[21] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 81.
[22] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 25а–25а об., 81–81 об.

пусть даже и в Болгарии, возмутилось советское руководство. Ведь начиная с 1945 г. монастыри в Русской Церкви не открывались, а, наоборот, закрывались. Активно мешать святому делу стал председатель Совета по делам РПЦ Г. Карпов. Будто бы зная духовные чаяния болгар, он начальственным тоном поучал болгарского посла в СССР Благоеву, доказывая ей, что ее народ малорелигиозен и монастырь в Софии не нужен в принципе[23]. Удивительно, но дело создания монастыря после этого не прекратилось. В декабре 1949 г. департамент исповеданий передал новой монашеской обители помещение из пяти больших комнат на улице 6 сентября. В конце декабря 1949 г. монахиням было разрешено заселяться в помещение.

Начало обители было положено. Архипастырь планировал постричь в монашество трех девиц, а затем увеличить их число. Желающих поступить в монастырь с самого начала было немало. Владыке даже пришлось сдерживать этот напор, тем более что обитель в тот момент могла принять не более семи сестер. С самого начала иерарх видел настоятельницей будущей обители Ольгу Ливен, давно стремившуюся к монашеству. Архиепископ сам постриг ее и просил у Патриарха разрешения возвести ее в сан игумении. Архипастырь ревностно следил за тем, как обустраивается монастырь, считая его своим детищем. «Я верую, – писал архиепископ Серафим Патриарху Алексию, – что Матерь Божия не оставит нашей женской обители. Я вверил ее Покрову Божией Матери. А Вас, Святейший Владыко, покорно прошу благословить именовать открывающуюся женскую обитель Покровской»[24]. Даже когда архиепископ был тяжело болен и не вставал с постели, он продолжал давать указания монахиням. Говоря с ними о монастыре, он точно описывал помещения, в которых никогда не был, а когда сестры спрашивали, откуда он это знает, архипастырь улыбался и отвечал: «Да разве?»[25]

Наконец, именно ученики архиепископа Серафима развернули активную борьбу с добросамарянством. Архимандрит Мефодий (Жерев) наблюдал за «огненными танцами», разговаривал с жителями, как сторонниками, так и противниками нестинарства, и вынес твердое убеждение, что чудо имеет бесовскую основу и сходно с экстазом, в который впадают шаманы. Свои выводы архимандрит изложил в статье «Нестинарские игры – языческая бесовщина», опубликованной в журнале «Православный миссионер». Архимандриту Мефо-

[23] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 21.

[24] ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 25а об.

[25] Духовные чада о владыке Серафиме // *Серафим (Соболев), архиеп.* Проповеди. София, 1998. С. 11.

дию принадлежали труды не только против нестинарства, но и против добросамарянства. Критике ересь подверглась и в трудах других духовных чад архиепископа Серафима. Так, епископ Парфений написал книги «Добросамарянство без маски» и «Добросамарянство и Православие», а архимандрит Серафим (Алексеев) опубликовал статью «Православны ли добросамарянские вожди?». В настоящее время эта ересь в Болгарской Церкви исчезла.

Надо обратить внимание, что архиепископ Серафим и его ученики стеной встали на защиту Болгарской Церкви от модернизма, который грозил ей расколом в конце 1940-х гг.

Ученик архиепископа Серафима епископ Левкийский Парфений вошел в историю как автор нескольких книг, переводчик на болгарский язык святоотеческих сочинений и массы богослужебных текстов. Он написал службы святителю Евфимию Тырновскому, преподобному Феодосию Тырновскому, преподобному Иоанну Рыльскому, софийским мученикам Николаю, Георгию Новому, Георгию Новейшему и др. Кроме того, архипастырь переводил на болгарский язык святоотеческие сочинения. Переводами святоотеческих творений на болгарский язык прославился и другой ученик архиепископа Серафима – архимандрит Мефодий (Жерев). Он приложил немало усилий для популяризации в Болгарии наследия праведного Иоанна Кронштадтского, написав о нем книгу, которая пользовалась в Болгарии большой популярностью.

Неудивительно, что к концу 1940-х гг. к архиепископу Серафиму накопилось множество претензий со стороны коммунистического государства: выступления против обновленчества, открытие монастыря, независимость в епархиальных делах. Ему припомнили теперь и факт его пребывания в Русской Зарубежной Церкви, и его монархические убеждения. В январе 1950 г. в Совете по делам РПЦ уже обсуждался вопрос об увольнении архиепископа Серафима на покой. Этим планам помешала смерть иерарха 24 февраля 1950 года.

Вскоре Советское государство передало все имущество Русской Церкви Болгарии. Исключением стал лишь Никольский храм в Софии, который сейчас является Подворьем Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. Русские монахи были расселены по другим обителям Болгарской Церкви.

Но основную задачу русские монахи-эмигранты выполнили. Представляется несомненным, что без участия наших соотечественников процесс решения проблем Болгарской Церкви мог растянуться на долгие годы и принести ей немало проблем.

Источники и литература:

1. ГА РФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8.
2. ГА РФ. Ф. 3691. Оп. 1. Д. 7.
3. ГА РФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 7.
4. ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222.
5. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132, 419, 731.
6. ЦДА (Централный державный архив) (София). Ф. 791. Оп. 1. АЕ 36, 39, 46.
7. *Говорухин В.* Русский Свято-Николаевский храм в Софии // Русский Свято-Николаевский храм в Софии. София. Любомъдрие. 1995.
8. Духовные чада о владыке Серафиме // *Серафим (Соболев), архиеп.* Проповеди. София: Покровский монастырь, 1998.
9. *Йованович М.* Русская эмиграция на Балканах 1920–1940. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2005.
10. Кратък животопис на Светител Серафим, архиепископ Богучарски, Софийски чудотворец // Православно слово. 2002. №2.
11. Новые сведения о взглядах архиепископа Богучарского Серафима (Соболева) на проблемы Русской Православной Церкви / Публ., вступ. статья и комментарии А.А. Кострюкова // Вестник ПСТГУ. II. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 5 (42). С. 124–133.
12. *Пантелеимон (Старицкий), архим.* Воспоминательное слово в первую годовщину после кончины архиепископа Серафима (Соболева) // Жизнь, чудеса и заветы архиепископа Серафима (Соболева). София: Девичий монастырь Покрова Пресвятой Богородицы; Издательство св. апостола и евангелиста Луки, 2001.
13. *Тинина З.П.* Дневник архиепископа Царицынского Дамиана 1919 – 1922 гг. // Мир Православия. Сборник научных статей. Вып. 4. Волгоград: Издательство Волгоградского университета, 2002.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 152-160

Мазырин А., свящ.

«Подвиг св. Сергия Радонежского и дело митрополита Сергия»: к вопросу об оправданности сопоставления

Подвиг преподобного Сергия, в силу его непреходящего значения для Русской Церкви, привлекал и будет привлекать внимание церковных авторов, в том числе и в полемических целях. В острых ситуациях ход мысли церковных полемистов мог приобретать порой достаточно неожиданное направление. Период 1920–1930-х гг., пожалуй, был временем наиболее напряженных дискуссий в Русской Церкви. Спровоцированы они были вызовом, брошенным церковному сознанию со стороны богоборческой власти. Церковь в России должна была на практике решить вопрос о своем отношении к государству, которое осуществляло неприкрытое гонение на нее.

Кардинально решить этот вопрос летом 1927 г. попытался Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергий (Страгородский), который (если верить «Известиям ЦИК») заявил: «Теперь мы переходим на реальную, деловую почву и говорим, что ни один служитель церкви в своей церковно-пастырской деятельности не должен делать шагов, подрывающих авторитет советской власти. Всякий такой шаг будет подрывать и церковь»[1]. В печально известной декларации митрополита Сергия от 29 июля 1927 г. говорилось: «Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому, сознается нами как удар, направленный в нас»[2]. («Варшавское убийство» – убийство русским монархистом Б. С. Ковердой полпреда СССР в Польше П. Л. Войкова – одного из организаторов расстрела Царской семьи в 1918 г. в Екатеринбурге.)

Просоветская политика митрополита Сергия была подвергнута в церковных кругах жесткой критике как в России, так и в русском зарубежье. В то же время, нашлись у Заместителя Местоблю-

[1] Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1927. 19 августа.
[2] Там же.

стителя и апологеты[3]. Среди русских парижан, пожалуй, самой страстной сторонницей митрополита Сергия была журналистка Мария Каллаш (1886–1955), более известная под псевдонимом «М. Курдюмов». Сам по себе такой трансгендерный псевдоним едва ли говорит в пользу полной адекватности автора, однако это не мешало таким популярным изданиям, как журнал «Путь» и газета «Последние новости», предоставлять ему (ей) возможность публиковаться на их страницах. Летом 1928 г. в «Пути» была опубликована довольно пространная статья, которая и послужила поводом для предлагаемых в настоящем докладе рассуждений[4].

Автор довольно жестко характеризовал(а) отношение русской эмиграции к церковным делам в России. «С самого начала революции, эмиграция, устранившись от непосредственного участия в русской жизни и непосредственного делания в церковном строительстве, тем не менее, считала себя в праве требовать от высшей иерархии церковной там, в России, выполнения определенных политических заданий», – писала «Курдюмов»-Каллаш. «Но почивший Патриарх, к великому разочарованию эмиграции, не только не принял на себя возглавления контрреволюции, но как был с самого начала, так и остался до конца лишь духовным вождем верующего народа, Первосвятителем Русской Церкви, и в качестве такового отказал даже в тайном благословении своем братоубийственной гражданской войне».

Действительно, Патриарх Тихон последовательно отстаивал аполитичность Православной Церкви в России. Этой же линии придерживался и его преемник Патриарший Местоблюститель митрополит Петр (Полянский), за что в декабре 1925 г. был арестован, поскольку большевикам нужна была Церковь не аполитичная, а в полной мере втянутая в политику, но на их стороне. Такая же участь и по той же самой причине постигла спустя год и его заместителя, митрополита Сергия, но если митрополит Петр на свободу более не вышел, то Заместитель Местоблюстителя провел в тюрьме менее четырех месяцев и вернулся к управлению Церковью (разумеется, на условиях, устроивших власть). «Преемники Святейшего Тихона, – характеризовала на свой лад ситуацию Мария Каллаш, – продолжали его дело и заботу об укреплении Церкви, о предоставлении Ей

---

[3] Примеры полемических произведений того времени см.: Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О. В. Косик. М., 2010.

[4] *Курдюмов М.* Подвиг св. Сергия Радонежского и дело Митрополита Сергия // Путь. 1928. Июнь. № 11. С. 95–112. (http://www.odinblago.ru/path/11/5/)

возможности широко совершать христианское служение в стране, правительство которой поставило своей прямой задачей борьбу с религией и стремилось всеми силами истребить Имя Божие из памяти и из сердца всего народа».

Можно вполне согласиться с оценкой автора большевистской политики в отношении Церкви: «Не отваживаясь убивать, морить в тюрьмах и в ссылке открыто *за веру*, советская власть прикрывала свои преследования Церкви политическими обвинениями. Слова “контрреволюция” и “белогвардейщина”, были главным ее козырем в войне против высшей иерархии, рядового духовенства и всех приходско-церковных организаций. Такая тактика прикрытия была необходима для правительства СССР, ибо официально в советской конституции “свобода культов” утверждалась законом». Далее же «Курдюмовым» делался апологетический по отношению к митрополиту Сергию ход мысли, с которым согласиться, не закрывая глаза на реальные факты, уже никак нельзя. «Управляющий ныне Русскою Церковью Митрополит Сергий почел необходимым для блага церковного разрушить советское прикрытие. Заявлением полнейшей своей лояльности от лица Патриаршей Церкви перед властью Советов, заместитель Патриаршего Местоблюстителя отныне поставил вопрос так, что всякое гонение против Церкви должно быть формулировано прямо и открыто, как гонение на веру».

В действительности, политические обвинения против деятелей Русской Православной Церкви, в том числе и сторонников митрополита Сергия, после 1927 г. никуда не исчезли. В том же 1927 г. в Уголовный кодекс РСФСР была введена печально знаменитая 58-я статья, которая стала активно применяться и в отношении «церковников». Гонения на Церковь с 1927 г. усилились многократно, что хорошо видно из собранной в ПСТГУ статистики (если принять число арестов в 1926 г. за единицу, то в 1927 г. этот показатель равен 1,8, в 1928-м – 2,6, в 1929-м – 9, в 1930-м – 21,7, то есть в каждый следующий год он удваивался или даже утраивался)[5]. Антицерковные репрессии, таким образом, нарастали в геометрической прогрессии, причем власть, вопреки «Курдюмову», вовсе не думала это гонение «формулировать прямо и открыто, как гонение на веру». Более того, в феврале 1930 г. ею было инсценировано заявление от лица митрополита Сергия о том, что «гонения на религию в СССР никогда не было и нет», а «репрессии, осуществляемые совет-

[5] Цифры приведены по состоянию базы данных на сентябрь 2014 г. Данные для расчета см.: http://pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans

ским правительством в отношении верующих и священнослужителей, применяются к ним отнюдь не за их религиозные убеждения, а в общем порядке, как и к другим гражданам, за разные противоправительственные деяния»[6]. Сейчас уже установлено, что эти заявления были подготовлены, в соответствии с решением Политбюро, лично И. В. Сталиным, В. М. Молотовым и Е. М. Ярославским[7], но митрополит Сергий молчаливо принял их как свои, чем в немалой степени себя скомпрометировал.

Возникает, конечно, вопрос: а при чем здесь преподобный Сергий Радонежский, и почему «Курдюмов»-Каллаш решила проводить параллель между его подвигом и делом митрополита Сергия? Обращение к эпохе Преподобного для апологета Заместителя было отчасти вынужденным, как ответ обличителям, которые допускали противопоставление в том ключе, что «преподобный Сергий и Патриарх Гермоген в свое время призывали и благословляли народ на борьбу с врагами, а нынешние иерархи выражают свою покорность заклятым врагам России». В то же время, Каллаш фактически соглашалась со своими оппонентами, что уподоблять переживаемое время времени преподобного Сергия вполне можно и даже нужно. «Начался период советского ига, подобный периоду монгольскому», – писала она.

Психологически проведение параллели между двумя «игами» понятно, хотя, если отбросить эмоции, корректность такого уподобления не столь очевидна. Монголы по отношению к Руси были иноземными завоевателями. Большевики, при всей их враждебности русской традиции, в массе своей иноземцами не являлись: и Ленин (Ульянов), и Сталин (Джугашвили), и даже Троцкий (Бронштейн) были урожденными подданными Российской Империи. Монголы представали в качестве грубой внешней силы, которой русским людям поневоле приходилось подчиняться. Говорить, что большевики действовали исключительно с помощью насилия, нельзя. Вопрос, почему значительная часть населения России увлеклась идеями большевизма, не входил в предмет рассмотрения автора статьи «Подвиг св. Сергия Радонежского и дело митрополита Сергия», не будет он рассматриваться и в предлагаемом докладе.

---

[6] Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1930. 16 февраля.

[7] См.: *Косик О. В.* Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930 г. в восприятии современников // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 2003 г. М., 2003. С. 267; *Курляндский И. А.* Сталин и «интервью» митрополита Сергия советским корреспондентам в 1930 г. // Российская история. 2010. № 2. С. 157–169.

«Именно с периодом монгольского владычества, – продолжала свою мысль Мария Каллаш, – больше всего есть оснований сопоставлять теперешний плен России, а не с кратковременной сравнительно Смутой и засильем поляков в Москве, когда св. Гермоген Патриарх [...] поднимал народные силы на освобождение Москвы». Только «Курдюмов»-Каллаш, обращаясь к периоду монгольского ига, предпочитала делать акцент не на моменте благословения преподобным Сергием Дмитрия Донского на битву с татарами, а на предшествовавших этому полутора веках. «Совершенно забывают, – писала она, – что Куликовская битва происходила за одиннадцать лет до кончины преподобного Сергия, уже на закате его земной жизни, и до 1380 года ни сам Сергий, ни другие русские святые никого из князей против владычества Орды не ополчали».

Особое внимание Каллаш обращала на фигуру старшего современника Преподобного – митрополита Алексия: «Св. Алексий ясно видел, как раздирается Русь от усобиц и возвышением Москвы и подготовкой единодержавия хотел положить этому конец. Но мудрый святитель, которому суждено было послужить не только Церкви, но оказать и неоценимые услуги созданию будущего Московского государства, не подымал своего князя против Орды. Св. Алексий лишь неустанно подготовлял основы для будущей русской независимости. Деяние преп. Сергия, благословившего князя Димитрия Ивановича идти на Куликово поле, было, таким образом, как бы завершением трудов и забот великого святителя».

Обращаясь, после такого исторического экскурса к проблемам современности, «Курдюмов»-Каллаш полагала, что «Церковь, вместо политического заговора и бунта, попыталась в лице Митрополита Сергия и Патриаршего Синода вплотную подойти к вопросу о легализации и для этого выразила ту же готовность “поклониться хану”, которую в свое время изъявил и св. князь-исповедник Михаил Черниговский». Или более кратко: «В лице Митрополита Сергия Русская Церковь в данном случае, подобно древним нашим святителям, обратилась к власти неверных за получением необходимого “ярлыка”».

Что касается «ярлыка», полученного митрополитом Сергием от «советского хана», то текст его (справки из Административного отдела НКВД от 20 мая 1927 г.) хорошо известен: «Заявление и. д. “Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола”, митрополита Нижегородского Сергия, гр. Страгородского и список образовавшегося при нем Временного, т. н. “Патриаршего Священного Синода” [...] получены и приняты к сведению. Препятствий к деятельности этого органа впредь до утверждения его не встречает-

ся»[8]. Ничего более существенного, чем это разрешение фактически приступить к работе, которое в любой момент могло быть отозвано, митрополит Сергий тогда так и не получил[9].

Можно сравнить эту справку с ярлыком хана Менгу-Темира, выданным первому из русских митрополитов монгольского периода святителю Кириллу Киевскому (со вставками-пояснениями Е. Е. Голубинского): «А кто (из наших всяких чиновников) веру их (русских) похулит или ругается, тот ничем не извинится и умрет злою смертию...; или что в законе их – иконы и книги или иное что, по чему Бога молят, того да не емлют, ни издерут, ни испортят [...]; а кто возьмет (от попов и от чернецов дань или иное что) – баскаци наши и княжие писцы и поплужницы и таможницы, и он (тот) по велицей Язе (законодательному кодексу Чингис-ханову) не извинится и смертию да умрет»[10]. При этом выдачу ярлыков русским митрополитам монгольские ханы не обуславливали выполнением каких-то особых требований политического характера. Молитва Церкви за хана, как за верховного правителя, конечно же, подразумевалась, но она вполне соответствовала апостольской заповеди (1 Тим. 2, 1–2) и не противоречила требованиям христианской совести.

В случае же с большевиками ситуация обстояла иначе – выполнение их жестких политических требований было обязательным условием легализации Московской Патриархии. Митрополит Сергий условие принял. В своего рода обмен на справку-«ярлык» от НКВД он издал в июле 1927 г. указ на имя управлявшего русскими западноевропейскими приходами митрополита Евлогия (Георгиевского) с требованием к русскому зарубежному духовенству дать подписку о лояльности советскому правительству. Несогласные дать подписку подлежали увольнению от занимаемых должностей и исключению из ведения Московской Патриархии[11]. В отношении же отечественных клириков, не достаточно лояльных советской власти, вопрос был поставлен более жестко. В выпущенном в апреле 1929 г. циркуляр-

---

[8] Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 498.

[9] Подробнее см.: *Мазырин А., свящ.* Легализация Московской Патриархии в 1927 году: скрытые цели власти // Отечественная история. 2008. № 4. С. 114–124.

[10] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2: Период второй, Московский, от нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. М., 1997. С. 33.

[11] См.: Указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. № 3. С. 4–5.

ном указе митрополита Сергия содержалось требование: «К духовным лицам, не желающим или неспособным скоро усвоить себе правильное отношение к существующему государственному и общественному порядку, необходимо применять те или иные меры церковного воздействия»[12]. На практике это оборачивалось наложением церковных прещений на клириков, неугодных ОГПУ, в соответствии с указаниями которого должна была действовать Московская Патриархия в центре, а епархиальные архиереи на местах. В 1926 г. начальник Секретного отдела ОГПУ Т. Д. Дерибас писал в записке начальнику 6-го («церковного») отделения этого отдела Е. А. Тучкову, что их задача – поставить «тихоновцев» на «оба колена», и сетовал, что это никак не удается сделать[13]. В 1929 г. ситуация была уже кардинально иной и Тучков похвалялся: «Митрополит Сергий по-прежнему всецело находится под нашим влиянием и выполняет все наши указания. Им посылается запрос митрополиту Евлогию с требованием объяснений по поводу панихиды по расстрелянным (советской властью – *свящ. А. М.*). Сергий готов сместить его и заменить любым кандидатом по нашему указанию. Сергиевским синодом выпущен циркуляр епархиальным архиереям с возложением на них ответственности за политическую благонадежность служителей культа и с предписанием репрессирования по церковной линии за а[нти]с[оветскую] деятельность. Сам Сергий также приступил к этому репрессированию, увольняя виновных попов»[14].

Возникшую в 1927 г. зависимость Патриархии от богоборческой власти в весьма чувствительных для Церкви вопросах, таких как кадровый, «Курдюмов»-Каллаш предпочитала не видеть. Куда приятнее было проводить пафосные сравнения со святыми времен ордынского ига: «Если велик преподобный Сергий в своем призыве к освобождению от Монголов, то можно ли умалить и тех пастырей и архипастырей, которые, не чая скорого освобождения, не менее мужественно призывали народ к несению тяжкого креста, которые поддерживали свет веры в порабощенной язычниками пастве своей и, не щадя себя, с великими трудностями служили и учительствовали в разоренной стране. [...] В великом смирении перед испытанием Божиим наши святители Монгольского периода, ради спасения Церкви, кланялись “царям ордынским”. И не упрекал их за это народ. Святыми лампадами они озаряли тьму русского национального позора и неисчислимых страданий народных. Такой лампадой сиял и преподобный Сергий, главной заслугой которого перед родиной было не столько самое напутствие

[12] Архив Санкт-Петербургской митрополии. Ф. 3. Оп. 3 а. Д. 90. Л. 2.

[13] ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307. Л. 615.

[14] Цит. по: *Сафонов Д. В.* «Завещательное послание» Патриарха Тихона и «Декларация» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия // http://www.pravoslavie.ru/archiv/patrtikhon-zaveschanie3.htm

московского князя на Куликовскую битву, сколько *духовное собирание Руси. Духовному собиранию* русского народа служил св. Алексий Митрополит и его наиболее выдающиеся предшественники. В нашу трагическую эпоху ломки и разрушения старой России, этому же величайшему делу отдал всё, силы свои почивший Патриарх Тихон и его помощники; ныне служит этому Митрополит Сергий в качестве временно управляющего Всероссийской Церковью иерарха».

В том, что при преподобном Сергии и святителе Алексии происходило *духовное собирание Руси,* действительно, едва ли кто-нибудь усомнится. По всей стране во множестве основывались иноческие обители и наполнялись подвижниками, строились храмы, рос авторитет священноначалия, укреплялись основы православной государственности, общественным идеалом становилась святость. При митрополите Сергии процессы шли диаметрально противоположные. Разве что число подвижников – мучеников и исповедников – росло, но Московская Патриархия должна была официально от них открещиваться как от «контрреволюционеров» и «антисоветчиков». Авторитет священноначалия от приписываемой ему вопиющей лжи («гонения на религию в СССР никогда не было и нет») падал как никогда, но апологеты Заместителя Местоблюстителя закрывали на это глаза.

Один из представителей российской оппозиции митрополиту Сергию киевлянин Г. А. Косткевич писал в 1930 г. в Варшаву своему знакомому, достаточно видному деятелю русской эмиграции, сотруднику парижских «Последних новостей», А. П. Вельмину о глубоком непонимании на Западе положения церковных дел в России: «Возьмите статьи Курдюмова, Демидова – они просто называют М[итрополита] Сергия святым – возводят его на такой пьедестал, о котором даже не думают наши отечественные поклонники и соратники М[итрополита] Сергия. В России все церк[овное] общество, и то, что с М[итрополитом] Сергием, и то, что против него, согласно в том, что акты М[итрополита] Сергия – как то: декларация и интервью – акты позорные, тяжелые, которые никому и в голову не придет защищать как таковые. Эмиграция же доходит до того, что видит в этих актах какой-то особый смысл и чрезвычайную ценность (Курдюмов). Осторожность в оценке русской жизни, боязнь стать судьей тех, кто суда не заслуживает, боязнь своими выступлениями усугубить страданья Русской Церкви – все это понятно и ценно, но это отнюдь не значит, что надо брать на себя подряд оправдания всех тех ошибок, которые делаются в России отдельными иерархами, хотя бы и очень почтенными»[15].

[15] *Косик О. В.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов). М., 2011. С. 257.

Трудно не согласиться с этой оценкой Косткевичем идей «Курдюмова»-Каллаш. Увы, проводить параллели между подвигом преподобного Сергия и делом тезоименитого ему митрополита, «хотя бы и очень почтенного», мало оснований.

Источники и литература:

1. Архив Санкт-Петербургской митрополии. Ф. 3. Оп. 3 а. Д. 90.
2. ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307.
3. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
4. Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О. В. Косик. М., 2010.
5. *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2: Период второй, Московский, от нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. М., 1997.
6. Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1927. 19 августа.
7. Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1930. 16 февраля.
8. *Косик О. В.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов). М., 2011.
9. *Косик О. В.* Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930 г. в восприятии современников // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 2003 г. М., 2003.
10. *Курдюмов М.* Подвиг св. Сергия Радонежского и дело Митрополита Сергия // Путь. 1928. Июнь. № 11. С. 95–112. (http://www.odinblago.ru/path/11/5/)
11. *Курляндский И. А.* Сталин и «интервью» митрополита Сергия советским корреспондентам в 1930 г. // Российская история. 2010. № 2. С. 157–169.
12. *Мазырин А., свящ.* Легализация Московской Патриархии в 1927 году: скрытые цели власти // Отечественная история. 2008. № 4. С. 114–124.
13. *Сафонов Д. В.* «Завещательное послание» Патриарха Тихона и «Декларация» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия // http://www.pravoslavie.ru/archiv/patrtikhonzaveschanie3.htm
14. Указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. № 3. С. 4–5.
15. http://pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 161-164

Петров И. В.

Сергий Радонежский и русские святые в восприятии оккупационной прессы в 1941-1944 гг.

История возрождения православных приходов на временно оккупированной территории Северо-Запада России – одна из самых важнейших и в то же время острейших тем в истории Русской Православной Церкви в двадцатом столетии. Православным пастырям, по своей воле или волей судьбы оказавшимся на занятой Вермахтом территории приходилось в 1941-1944 гг. воссоздавать разрушенную за 25 лет большевизма приходскую систему, приобщать советское население к Христовым Таинствам, в прямом смысле слова повторять духовный подвиг русских святых прошлых столетий. И как в период жизни Сергия Радонежского наша земля была под игом татаро-монгол, теперь она находилась не только под немецким сапогом, но и под натиском официального советского безбожия.

В столь непростой обстановке, когда обе воюющие стороны использовали религию исключительно в своих целях, православное духовенство не могло не обратиться к таким русским святым как преподобный Сергий Радонежский. К сожалению, нам сложно судить о том, как использовали образы русских святых православные пастыри в своих проповедях, однако судить об их отношении к святым можно обратившись к оккупационным периодическим изданиям. В первую очередь мы обратимся к основному изданию, выходившему в Управлении Псковской Православной Миссии – журналу «Православный Христианин». Мы уже отдельно рассматривали его историю и тематическое наполнение в специальной статье[1], сейчас же кратко охарактеризуем данное периодическое издание. За весь оккупационный период вышло 22 номера «Православного Христианина», причем иногда один номер был сдвоенным или даже строенным (чаще всего данная ситуация была обусловлена меняющейся военной обстановкой и проблемами с финансированием издания, по каковой причине журнал стал реже выходить в последний период немецкой оккупации). Редакция, печатавшая

[1] *Петров И.В.* Официальный печатный орган Псковской Православной Миссии – журнал «Православный Христианин» // Вестник Екатерининского Института. 2014. №1 (25). С. 119-125.

журнал, находилась в Риге, но некоторые исследователи отмечают, что сбор, подготовка и написание материала осуществлялись миссионерами в Пскове[2]. Распространялось издание в основном на канонической территории Псковской Миссии, причем пользовалось очень большим спросом среди местного населения, несмотря на довольно скромные тиражи[3]. Некоторые исследователи, в частности Борис Николаевич Ковалев, критически относились к данному изданию, в частности заявляя: «Все номера этого журнала предварительно проходили цензуру со стороны немецких пропагандистских служб. И если в них было "слишком много православия и слишком мало антибольшевистских материалов", их выпуск не разрешался»[4]. Однако нам кажется, что данный тезис совсем не соответствует действительности. Если цензура над журналом со стороны нацистской оккупационной администрации и существовала, материалов, посвященных Православию и истории России, в данном периодическом издании все же было больше.

Образ Сергия Радонежского появлялся на страницах периодики прежде всего в связи с оценкой православным духовенством минувших лет и, в том числе более чем 20 летнего владычества большевиков. Так, в №4 «Православного Христианина» вышла статья отца Иоанна Легкого под заглавием «Тяжелые годовщины и памятники славы (К 25-летию октябрьской революции)», в которой священник проводил линию противопоставления этого праздника, являвшегося главным днем в советском календаре, с такими знаменательными датами в истории России, как Бородинская битва, свержение татарского ига, тысячелетие основания Российского государства, вопрошая: «Давали ли октябрьские праздники тот подъем духа, который испытывала русская душа, отмечая столетия со дня крещения Руси? Вызывали ли Ленины и Сталины тот восторг, который чувствовала в себе русская душа, вспоминая равноапостольного князя Владимира, Александра Невского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского и проч.? Кто из творцов октябрьской революции остался в благодатной памяти русского народа так, как Суворов, Кутузов?...»[5].

Годовщины октября Иоанн Легкий характеризовал как «годовщины траура, дни тризны над поруганным и отвергнутым священным наследием предков», издевательство над русским национальным достоянием. При том, что к преступлениям большевизма он отнес за-

---

[2] *Шкаровский М.В.* Церковь зовет к защите Родины. СПб., 2005. С. 270.

[3] Там же. С. 270-271.

[4] *Ковалев Б.Н.* Повседневная жизнь населения России в период нацистской оккупации. М., 2011.С. 497.

[5][Электронныйресурс]Режимдоступа:http://feodorovna.ucoz.lv/publ/izdanija_pskovskoj_missii/zhurnal_quot_pravoslavnyj_khristianin_quot/4_nojabr_1942_g_1_j_god_izd/27-1-0-69.html Дата обращения: 20.03.2013.

крытие храмов и монастырей, их разрушение (приводится пример Саровской и Оптиной пустыней), главным злодеянием миссионер назвал превращение русского человека в советского, давая точную характеристику различий двух этих понятий: «На место вытравленного русского национального самосознания с его верой в Бога, в душу советского человека творцы октябрьской революции внедряли туманные утопические идеалы интернационализма и мировой революции. И в результате упадок духа, национального самосознания и утрата веры вплоть до богоборчества, страшные следы которого мы видели всюду на Русской земле, во многих русских душах»[6]. Как можно увидеть из этой статьи, образ преподобного Сергия Радонежского возник в противовес «советским святым», прежде всего основоположникам марксизм-ленинизма. Пример противопоставления здесь направлен на то, чтобы у читателя журнала появилось желание обратиться не только к вере Христовой, но и к своим национальным корням, практически вытравленным за годы официального господства безбожия.

В подобном ключе обращали внимание православные священники на преподобного Сергия Радонежского и на страницах светской оккупационной русскоязычной печати. В частности, в статье-воззвании из сентябрьского за 1941 г. номера дновской газеты «За Родину» ее автор священник-миссионер, впоследствии узник сталинских лагерей, отец Иаков Начис, охарактеризовал разразившееся военные действия как «пронесшуюся страшную бурю», которая, правда, смела со своего пути все ужасы советского строя[7]. Миссионер открыто назвал большевиков садистами и сатанистами, которые, благодаря неистовствам своей сначала небольшой партии вырвали из человеческой среды «миллионы наших братьев и сестер, наших архипастырей и пастырей, людей всякого звания и состояния, взрослых и малых детей». Священник писал, что в отношении России как бы исполняются слова Пророка о том, что все в язвах и все сердце исчахло, нигде нет здорового места (имеется ввиду собирательный образ России). Пастырь упоминал и о том, что гонения выливались в кощунственные превращения храмов и монастырей в «места нечистых развлечений», уничтожались святые мощи и иконы.

В связи с этим отец Иаков вспомнил и о заступничестве над Отечеством как святых митрополитов Русского Средневековья Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, Патриарха Ермогена и святых подвижников Сергия Радонежского и Серафима Саровского, так и новых священномучеников и мучеников, которые пострадали и были уничтожены безбожными властями за прошедшие неполные двадцать пять лет своего владычества, в частности Патриарха Тихона, Местоблюстителя Патриарше-

[6] Там же.

[7] ЦГАИПД. Ф.0-116. Оп.9. Д.131. Л.2-2б.

го престола митрополита Петра и митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина. Есть в воззвании и тема давних пророчеств, в частности Серафима Саровского, московского митрополита Филарета и отца Иоанна Кронштадтского о наступающих в России темных временах (о чем в советские времена, естественно, не говорилось).

Как видим, чаще всего образ преподобного Сергия Радонежского появлялся на страницах оккупационной прессы в связи с исключительно антисоветским описанием истории России, даже неким подчеркиванием его. В то же самое время нельзя не сказать, что святой упоминался и по основным православным праздникам, в связи с восстановлением того или иного прихода, в особенности в контексте празднования памятных для Псковщины и всей России дат.

К сожалению, в период Второй мировой войны святые, даже такие почитаемые как преподобный Сергий Радонежский, становились средством идеологической обработки населения, причем как по одну, так и по другую сторону фронта. Нам кажется, что нельзя осуждать пастырей Псковской Православной Миссии за то, что они использовали имена русских святых в периодике, издаваемой при поддержки нацистов. При всей спорности их деятельности, ею они хотели в первую очередь возродить религиозную жизнь в ставшей практически «безрелигиозной пустыней» России. Вот почему часто им в этом помогал образ святого Сергия Радонежского.

Источники и литература:

1. ЦГАИПД. Ф.0-116. Оп.9. Д.131.
2. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://feodorovna.ucoz.lv/publ/izdanija_pskovskoj_missii/zhurnal_quot_pravoslavnyj_khristianin_quot/4_nojabr_1942_g_1_j_god_izd/27-1-0-69.html Дата обращения: 20.03.2013.
3. *Ковалев Б.Н.* Повседневная жизнь населения России в период нацистской оккупации. М.: Молодая гвардия, 2011.С. 497.
4. *Петров И.В.* Официальный печатный орган Псковской Православной Миссии – журнал «Православный Христианин» // Вестник Екатерининского Института. 2014. №1 (25). С. 119-125.
5. *Шкаровский М.В.* Церковь зовет к защите Родины. СПб.: Сатисъ; Держава, 2005.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 165-182

Осмысление духовного пути «Троицкого игумена»

Августин (Никитин), архим.

Преподобный Сергий Радонежский и святой Франциск Ассизский в отечественной мысли XIX-XX веков

В предисловии к брюссельскому изданию «Цветочков» (1974 г.) говорится о христианском опыте святости: «Назовем к примеру русских святых преп. Сергия Радонежского и Серафима Саровского, радостная, светоносная духовность которых так роднит их с образом самого Франциска, или Оптинских старцев, еще в конце прошлого (XIX-го) и в начале нашего (XX-го) века в жизни и пастырстве несших благую весть о преображающей, всепрощающей, ликующе-радостной победе Христа над смертью, грехом и законом “мира сего”»[1].

Русские авторы, писавшие о св. Франциске, сравнивали его деятельность не только с молитвенными подвигами преп. Серафима Саровского, но и с трудами преп. Сергия Радонежского и других русских святых. Вот что писал, например, Н. С. Арсеньев. Приведя слова Спасителя «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6), Николай Сергеевич продолжает: «И таким Путем, такой Жизнью и Центром Он остался и для последующего христианства в его высших углубленных, наиболее горячих, наиболее исполненных любовью и духовной силой и подъемом, мистических переживаниях»[2]. Далее он ставит в один ряд святых угодников Божиих, прославленных как в Единой Неразделенной Церкви, так и тех, кто жил после раскола 1054 года. «Таковы переживания, например, и Игнатия Богоносца, и Макария Египетского, и авторов песнопений Страстной Седмицы Православной Церкви, и Симеона Нового Богослова; а на Западе

[1] Цветочки святого Франциска Ассизского. Брюссель, 1974. С. 7.
[2] *Арсеньев Н.С.* О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 184.

живут и проповедуют Франциск Ассизский и Якопоне да Тоди..., в России например, Димитрий Ростовский или Тихон Задонский»[3].

Известный русский философ и богослов Н. О. Лосский сопоставлял эпизоды из житий западных и восточных святых, и мы снова встречаем имя преп. Сергия. «В земной жизни происхождение высших ступеней добра связано, обыкновенно, с возрастанием гонений и напастей, – писал Николай Онуфриевич, – Вспомним хотя бы гнусные обвинения, которым подвергался блаж. Сузо, или историю жизни преп. Сергия Радонежского, которому пришлось временно удалиться из основанного им монастыря, когда он ввел в нем более строгий устав. “Все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе”, говорил апостол Павел, “будут гонимы” (2 Тим. 3, 12)»[4]. А несколько ниже он добавляет: «Всеобъемлющая любовь придает характер благостности всему тону жизни некоторых святых, например, Франциска Ассизского, Сергия Радонежского»[5].

Многие отечественные авторы отмечали такую черту в жизни св. Франциска, как любовь к Богу и ближним. Однако безмерная любовь Франциска охватывала весь окружавший его мир. «Любовь Франциска к птицам и всяким животным, наполнявшим устраиваемые им общежития братьев, а также к цветам и всему в природе – очень существенная черта его душевного облика, делающая его еще более близким и понятным»[6], – писала в конце XIX в. З. А. Венгерова. Н. С. Арсеньев, сопоставляя житие итальянского святого с молитвенными подвигами палестинских отшельников, также отметил эту тесную связь св. Франциска с природой. «Из многочисленных восточных рассказов о пустынниках и зверях, параллельных рассказам о Франциске, известен, например, трогательный рассказ о льве старца Герасима, сохраненный нам Иоанном Мосхом (в сборнике преданий о палестинских подвижниках «Луг духовный»). Тот же Иоанн Мосх рассказывает о другом старце, который «достиг столь великого духовного совершенства, что без трепета встречал львов, приходивших к нему в пещеру, и кормил их на своих коленях»[7]. Н. С. Арсеньев неоднократно упоминал о древних восточных подвижниках, «об их благости и милосердии, распространявшихся даже и на диких зверей, о послушании им зверей и об их власти над зверями»[8]. «Смиренным дается благодать... Сходное рассказывается и о некоторых

[3] Там же. С. 184.
[4] *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Париж, 1949. С. 250.
[5] Там же. С. 307.
[6] *Венгерова З. А.* Литературные характеристики. Кн. 1. СПб., 1897. С. 321.
[7] *Арсеньев Н. С.* Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959. С. 182.
[8] *Арсеньев Н. С.* О жизни преизбыточествующей. С. 132.

западных святых, например, о Франциске Ассизском, и о ряде великих русских угодников – Сергии Радонежском, Стефане Пермском, старце Серафиме»[9].

Аналогичные мысли содержатся в трудах других представителей русского Зарубежья. «С какой внимательностью и набожностью всматривается западный мир в лики русских святых, или, наоборот, с каким вниманием и мы всматриваемся в образы великих западных святых – св. Женевьевы, св. Франциска Ассизского и др.»[10], – писал прот. Сергий Булгаков, а другой российский философ, С. Л. Франк, дополнил и развил сказанное выше: «На высочайшей ступени духовного развития, – как, например, в религиозной жизни такого гения, как Франциск Ассизский – не только волки, птицы и рыбы, но даже солнце, ветер, даже смерть и собственное тело становятся “братьями” и “сестрами”, переживаются как некие “ты”»[11].

Почему же к святым угодникам тянется всё живущее на земле? Вот как отвечает на этот вопрос Н. С. Арсеньев: «Вокруг Франциска, как и вокруг других великих святых, создалась уже новая психологическая атмосфера, новая среда: среда обновленного существования, радостного восприятия иной, повышенной, и преображенной действительности – дыхания Вечной Жизни»[12].

Св. Франциск и преп. Сергий (в миру Варфоломей) занимают особое место в творчестве Бориса Зайцева. В книге «Преподобный Сергий Радонежский» два подвижника то сводятся, то противопоставляются. Начнем с противопоставлений.

Известен драматический разрыв Франциска с отцом и буквальное истолкование слов Спасителя: «Враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 36-37). И, как логический шаг, уход из семьи: «Всякий, кто оставит д***о***мы или братьев, или сестер, или детей, или з***е***мли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29).

История ухода «от мира» юного Варфоломея – ровная и спокойная. «Отец просил его не торопиться. “Мы стали стары, немощны; послужить нам некому; у братьев твоих немало заботы о своих

---

[9] Там же. С. 132.

[10] *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля (Ин.4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах // Православие и экуменизм. М., 1998. С. 125.

[11] *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 360.

[12] *Арсеньев Н. С.* Преображение мира и жизни. С. 181.

семьях. Мы радуемся, что ты стараешься угодить Господу. Но твоя благая часть не отнимется, только послужи нам немного, пока Бог возьмет нас отсюда; вот, проводи нас в могилу, и тогда никто не возбранит тебе". Варфоломей послушался. Св. Франциск ушел, конечно бы, отряхнул прах от всего житейского, в светлом экстазе ринулся бы в слезы и молитвы подвига. Варфоломей сдержался. Выжидал.

Как поступил бы он, если бы надолго затянулось это положение? Наверное, не остался бы. Но, несомненно, как-нибудь с достоинством устроил бы родителей и удалился бы без бунта. Его тип иной. А отвечая типу, складывалась и судьба, естественно и просто, без напора, без болезненности: родители сами ушли в монастырь (Хотьковский, в трех верстах от Радонежа; он состоял из мужской части и женской). У Стефана умерла жена, он тоже принял монашество, в том же Хотькове. А затем умерли родители. Варфоломей мог свободно осуществить замысел»[13].

На страницах своей книги Борис Зайцев снова и снова сопоставляет пути обоих праведников к служению Церкви Христовой: «Находил Варфоломей гармоничность, при которой был самим собой, не извращая облика, но и не разрывая с тоже, очевидно, ясными родителями. В нем не было экстаза, как во Франциске Ассизском. Если бы он был блаженным, то на русской почве это значило б: юродивый. Но именно юродство ему чуждо. Живя, он с жизнью, семьёй, духом родного дома и *считался*, как и с ним семья считалась. Потому к нему неприменима судьба бегства и разрыва»[14].

И ещё одно обстоятельство следует учитывать, анализируя жития св. Франциска и преп. Сергия. «За всю почти восьмидесятилетнюю жизнь преп. Сергия нигде, ни на одном горизонте не видна женщина. Юношей отошел он от главнейшей "прелести" мира. Все "житие" нигде женщиной не пересечено — даже настоятельницей монастыря соседнего, поклонницею и "женою мироносицей", как св. Клара в жизненном пути Франциска. В прохладных и суровых лесах Радонежа позабыто само имя женщины. Приходят за благословением и укреплением князья, игумены, епископы, митрополиты и крестьяне. Сергий примиряет споры, творит чудеса. Но ни одной княгини, ни одной монахини, крестьянки. Как будто Сергий-плотник — лишь мужской святой, прохладный для экстаза женщины и женщин будто вовсе не видавший. Конечно, это только впечатление. Но — остается.

---

[13] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. Рассказы. Повесть. М., 1991. С. 80.

[14] Там же. С. 77.

Однако же в его духовной жизни культ Жены существовал. Культ Богоматери, Мадонны — в этом смысле преп. Сергий был типическим средневековым человеком в русском облике. Глубокой ночью ежедневно в келии он пел акафист и молился Богородице. В закате земной жизни, на призыв стремлений многолетних Непорочная, по "житию", сошла к нему»[15].

Имя преп. Сергия Радонежского сопоставляется со св. Франциском в трактатах целого ряда авторов. Владимир Соловьев, посвятивший много строк св. Франциску, однажды заметил: «Никто не станет отрицать действительного религиозного опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергия»[16]. А В. В. Розанов, рассуждая о смысле аскетизма, приводит такое сравнение: «Есть аскеты, соловьи..., излучившиеся "в голосе", как отрок Варфоломей, св. Франциск Ассизский»[17].

В. В. Розанов ограничился лишь кратким упоминанием об этих подвижниках; гораздо больше внимания уделил им академик Д. С. Лихачев. Вот как высказывался он на эту тему: «Памятуя об уникальности явления Сергия, нельзя не заметить удивительного постоянства, с которым Дух варьирует себя в разных землях, племенах, веках. Сквозь призму шестисот лет драматической человеческой истории отчетливо видна духовная общность святых, разделенных пространством и временем»[18].

Переходя к конкретным чертам, характеризующим житие св. Франциска и преп. Сергия, Дмитрий Сергеевич отметил: «Да не смутит никого сближение этих двух фигур – православного святого и католического: у них действительно много общего. Хотя Франциск жил на целый век раньше, это одна и та же культурная формация, и не случайно историческая миссия обоих деятелей оказалась сходной в ряде существенных своих черт»[19].

Перу Д. С. Лихачева принадлежит статья под названием «Сергий Радонежский и Франциск Ассизский»[20]. Будучи специалистом в области древнерусской литературы, Дмитрий Сергеевич большее внимание уделил преп. Сергию, не забывая, однако,

---

[15] Там же. С. 116.

[16] *Соловьев В. С.* Понятие о Боге // *Он же* Собрание сочинений. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 14.

[17] *Розанов В. В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 173.

[18] *Лихачев Д. С.* На воздушных путях. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Литературная газета. 1992. № 49. 2 декабря. С. 6.

[19] Там же. С. 6.

[20] *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1.

и «бедняка из Ассизи». «Жизнь Сергия отделяет от жизни Франциска почти целое столетие. Родился Сергий примерно в 1314-1322 или 1323 г., умер 25 сентября 1392 г. Хронологический разрыв понятен: культурная жизнь Руси была сильно заторможена татаро-монгольским игом, начавшимся с нашествия орд Батыя в 1237 г., продолжавшимся при жизни Сергия и закончившимся только в 1471 г., когда великий князь московский Иван III в присутствии татарского посла изломал изображение хана, бросил обломки на землю и растоптал ногами»[21].

В юности Франциск участвовал в междоусобных сражениях итальянских городов и даже был взят в плен. Претерпев лишения, он на собственном опыте убедился в пагубности бессмысленных военных столкновений и впоследствии на ратное дело никого не благословлял. Иная ситуация была в эпоху Сергия Радонежского на Руси. По словам Д. С. Лихачева, не случайно великий князь московский Дмитрий Иванович, когда потребовалась ему сильная и многочисленная рать, поспешил за благословением именно к преп. Сергию: он знал, чей призыв будет услышан. «Это благословение необходимо было, чтобы огромная московская рать, большую часть которой составляли крестьяне, почувствовала бы святость предстоящей войны. Это не был очередной поход против войска Золотой Орды – это был крестовый поход христиан. Если права легенда о том, что Сергий дал ратниками Дмитрию, вопреки запретам монашества, двух схимников – Пересвета и Ослябю, то тем самым Сергий с особенной убежденностью показал, что сражение в войсках Дмитрия – святое дело»[22].

Междоусобные столкновения между итальянскими городами напоминали, скорее, опереточные войны, поскольку там отсутствовал религиозный фактор. Иное дело – в противостоянии православной Руси агрессивным иноверцам. Это подчеркивает и Д. С. Лихачев, и Борис Зайцев.

«До сих пор Сергий был тихим отшельником, плотником, скромным игуменом и воспитателем, святым. Теперь стоял пред трудным делом: благословения на кровь. Благословил бы на войну, даже национальную, Христос? И кто отправился бы за таким благословением к Франциску? Сергий не особенно ценил печальные дела земли. Самый отказ от митрополии, тягости с непослушными в монастыре — все ясно говорит, как он любил, ценил “чистое деланье”, “плотничество духа”, аромат стружек духовных в лесах Радонежа!

[21] Там же. С. 8.
[22] Там же. С. 10.

Но не его стихия — крайность. Если на трагической земле идет трагическое дело, он благословит ту сторону, которую считает правой. Он не за войну, но раз она случилась, за народ и за Россию, православных. Как наставник и утешитель, «Параклет» России, он не может оставаться безучастным»[23].

Интересное замечание по этому поводу встречается у И. А. Ильина. «Монах выступает как бы ангелом хранителем воина, и самая молитва его уподобляется огненному мечу. Таков св. Сергий, благословляющий Дмитрия Донского и дающий ему в спутники двух меченосных послушников»[24]. Быть может, не случайно И. А. Ильин назвал молитву преп. Сергия «огненным мечом». Вспомним, что имя другого русского святого, преп. Серафима, в переводе означает «пламенный» (древнеевр.), а титул «серафический отец» («патер серафикус») усвоен Римско-Католической Церковью св. Франциску. «Само монашество считает и называет себя чином ангельским, – писал Владимир Соловьев. – Истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть “ангел во плоти”; за величайшим монахом западного христианства, св. Франциском Ассизским, остается прозвище pater seraphicus»[25]. Эпитет «серафический» со временем был перенесен и на весь орден францисканцев, который стал именоваться «серафическим орденом».

В статье Д. С. Лихачева отмечается, что преп. Сергий Радонежский не стремился к восхождению по ступеням церковной иерархии. «Сила Сергия Радонежского, его сл***о***ва особенно ярко выступает на фоне того факта, что он решительно отказывается принять сан главы Русской Православной Церкви, – пишет Д. С. Лихачев. – Сергий заявлял: «От юности я не был златоносцем; а в старости тем более желаю пребывать в нищете» и отказался принять от митрополита Сергия золотой «парамандный» крест митрополичий, усыпанный драгоценными камнями»[26].

В параллель сказанному можно привести мнение В. И. Герье, который противопоставил образы папы и св. Франциска. «С одной стороны, в царском облике владыка мира, наместник Христа, раздававший царские короны, – перед ним нищий ученик Христа, босоногий, в простонародной одежде, опоясанный веревкой; с одной стороны, блюститель абсолютного авторитета, а перед

[23] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 110.

[24] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Он же* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 478.

[25] *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 203.

[26] *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский. С. 9-10.

ним проповедник безусловного смирения! Представитель беспредельной власти над человеком и перед ним проповедник беспредельной любви к человеку!»[27].

Удивительно сходны и многие черты личности, образа жизни и поведения обоих подвижников. Так, и Франциск, и Сергий были друзьями всего живого, в особенности животного мира. Преп. Сергий «не проповедовал, как Франциск, птицам и не обращал волка из Губбио, но, по Никоновской летописи, был у него друг лесной, – писал Борис Зайцев. – Сергий увидел раз у келии огромного медведя, слабого от голода. И пожалел. Принес из келии краюшку хлеба, подал – с детских ведь лет был, как родители, "странноприимен". Мохнатый странник мирно съел. Потом стал навещать его. Сергий подавал всегда. И медведь сделался ручным»[28].

А Франциск Ассизский служил обедню для птиц[29]. Упоминание о «мессе для птиц» может вызвать улыбку, но в восприятии средневекового христианина здесь был скрыт глубинный смысл, и в житии преп. Сергия Радонежского можно найти этому параллель. Д. С. Лихачев приводит отрывок из жития преп. Сергия, где говорится о видении, которого сподобился этот подвижник. «Услышал он голос, говорящий: «Сергий! Ты молишься за своих детей, и Господь моление твое принял. Смотри же внимательно и увидишь множество иноков, во имя Святой и Живоначальной Троицы собравшихся в твое стадо, которое ты наставляешь». Святой взглянул и увидел множество птиц очень красивых, прилетевших не только в монастырь, но и в окрестности монастыря»[30]. Комментируя этот отрывок, Д. С. Лихачев писал: «Согласно древнерусским воззрениям, символ – такая же реальность, как и то, что он символизирует. Птицы были такими же иноками Сергия, как и иноки, чье появление в монастыре они предвещали»[31].

Об отношении св. Франциска к животному миру писал и Лев Шестов. Цитируя книгу пророка Исаии: «Волк и ягненок будут пастись вместе и лев станет есть солому» (Ис. 65, 25), он высказал такую мысль: «Даже Франциску Ассизскому удалось одними только словами кротости и убеждения – fratre lupo (брат волк) – изменить природу свирепого волка, и, конечно, только потому, что ни пророк Исаия, ни Франциск Ассизский не хотели быть «знающими» и не

[27] *Герье В. И.* Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. М., 1908. С. 30.
[28] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 84.
[29] *Лихачев Д. С.* На воздушных путях. С. 6.
[30] *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский. С. 9.
[31] Там же. С. 9.

стремились превращать истину откровения в метафизические – самоочевидные и незыблемые истины»[32].

В христианской иконографии у обоих святых есть целый ряд сходных атрибутов. Так, св. Франциск нередко изображается с волком из Губбио, а преп. Сергий – с медведем. Поэт русского Зарубежья И. И. Новгород-Северский (Ян Пляшкевич) посвятил одно из стихотворений «медвежьей теме», но и здесь невидимо присутствует образ св. Франциска. По словам профессора Валентина Сперанского, «самые трогательные Fioretti святого мудреца Франциска Ассизского, умевшего одарять своей христианской пламенной любовью и самых прозаических бессловесных тварей, вспоминаются нам тогда, когда мы слышим стихи Ив. Новгород-Северского, посвященные медведице, залегшей в берлогу “зимовать и снить медвежьи сны”, как-нибудь догрезить до весны, а весной лелеять медвежаток, по траве муравчатой бродить, с вольных пчелок – ласковый задаток – дикий мед по дуплам находить».[33]

«Певец ледяной пустыни» – так назвал И. И. Новгород-Северского И. С. Шмелев. Однако, по словам самого поэта, он отнюдь не противопоставлял север югу:

> «Были этруски… А я вот родился, как русский,
> Славлю и римлян, и тех, кто по тундре живет.
> …Как Аввакум исповедую старую веру,
> Но мне понятны и Лютера смелый протест,
> Святость Франциска Ассизского, скромность не в меру…
> Вольности нашей гремящей в веках манифест!»[34].

Сопоставляя фигуры св. Франциска и преп. Сергия Радонежского, Д. С. Лихачев ставил цель выявить не только сходство в их житиях, но и различия. Некоторые из них были обусловлены особенностями характеров подвижников, складывавшихся в непохожих условиях: один жил в солнечной Италии, другой – в «холодной Московии». «Во Франциске мы все время ощущаем силу христианской любви, его улыбающуюся открытость миру – людям и природе. Сергий гораздо “серьезнее”. Он делает свое дело без улыбки. Во всяком случае автор жития Сергия Радонежского только в немногих случаях отмечает его приветливость, особенно в случае с крестьянином, отка-

[32] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Он же* Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 584-585.

[33] *Новгород-Северский И. И.* Северное послание. Париж, 1968. С. 9.

[34] Там же. С. 169. Стихотворение «Все так чудесно».

зывавшимся признать в нем прославленного игумена. Сергий поблагодарил его за это, обнял и поцеловал»[35].

Эти слова перекликаются с замечанием Бориса Зайцева, отметившего «нордические» черты характера преп. Сергия. «Насколько можно чувствовать Сергия, чрез тьму годов и краткие сообщения, в нем вообще не было улыбки. Св. Франциск душевно улыбается — и солнцу, и цветам, и птицам, волку из Губбио. Есть улыбка — теплая и жизненная — у св. Серафима Саровского. Св. Сергий ясен, милостив, «страннолюбив», тоже благословил природу, в образе медведя близко подошедшего к нему. Он заступился перед братией и за простого человека. В нем нет грусти. Но как будто бы всегда он в сдержанной, кристально-разреженной и прохладной атмосфере. В нем есть некоторый север духа»[36].

Следует отметить ещё одно отличие во францисканской и «сергианской» традициях, а именно – в практическом осуществлении молитвенного прошения «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6, 11). «По известному завету апостола Павла, преп. Сергий требовал от иноков труда и запрещал им выходить за подаянием. В этом резкое отличие от св. Франциска, – писал Борис Зайцев. – Блаженный из Ассизи не чувствовал под собой земли. Всю недлинную свою жизнь он летел, в светлом экстазе, *над землей* но летел “в люди”, с проповедью апостольской и Христовой, ближе всех подходя к образу самого Христа. Поэтому и не мог, в сущности, ничего на земле учредить (учредили за него другие). И труд, то трудолюбие, которое есть корень прикрепления, для него несущественны.

Напротив, Сергий не был проповедником, ни он и ни ученики его не странствовали по великорусской Умбрии с пламенною речью и с кружкою для подаяний. Пятьдесят лет он спокойно провел в глубине лесов, *уча самим собою*, “тихим деланием”, но не прямым миссионерством. И в этом “делании” наряду с дисциплиною душевной огромную роль играл тот черный труд, без которого погиб бы он и сам, и монастырь его. Св. Сергий, православный глубочайшим образом, насаждал в некотором смысле западную культуру (труд, порядок, дисциплину) в радонежских лесах, а св. Франциск, родившись в стране преизбыточной культуры, как бы на нее восстал»[37].

Развивая эту тему, Д. С. Лихачев даёт объяснения этим различиям в деятельности святых Западной и Восточной Церквей; они были порождены благодатным климатом Италии и особенностями

[35] *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский. С. 10.
[36] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 96.
[37] Там же. С. 88.

уклада жизни сурового Севера. Отметив, что Франциск и Сергий были проповедниками нищеты и нестяжательства, Лихачев указывает и на существенное различие: «Франциск одобрял не только нищету, но и нищенство, собирание милостыни. Сергий же нищенства не поощрял и даже запрещал. Он велел трудиться и сам трудился неустанно. Он и сапоги тачал, и избы ставил, и портняжничал, и огородничал. Работал в крестьянских хозяйствах, не брал даже скромной платы, пока не окончит свой труд. Все это было очень важно, ибо на многие годы определило характерные черты русского монашества: не были монахи тунеядцами и захребетниками, какими их иногда изображают, и жили своим трудом; монастырская братия была, помимо всего прочего, трудовым сообществом, где подвиг труда приравнивался к церковному, именно таковы были сыновние по отношению к Троице-Сергиевой Лавре Кирилло-Белозерский монастырь, монастыри на Валааме, на Соловках, в Печенге. Места все больше суровые, северные. Монахи – последователи Сергия – шли на Север и осваивали его неустанным трудом – физическим и духовным»[38].

Соловки… Упоминание об этих островах в трудах Д. С. Лихачева имеет особое значение. В книге своих «Воспоминаний» Лихачев рассказывает, что с 1923 г. начал заниматься древнерусской литературой, потому что «хотел удержать в памяти Россию, как хотят удержать в памяти образ умирающей матери сидящие у ее постели дети». Дмитрий Сергеевич входил в небольшое неофициальное братство преп. Серафима Саровского, которое было организовано в Ленинграде 1 августа 1927 г., когда «у нас, – отмечал Лихачев в очерке, посвященном истории этого братства, – возникла идея посещать церковь совместно». Просуществовало оно, однако, всего несколько месяцев – до ареста его членов. Вскоре Дмитрий Сергеевич попал в Соловецкий лагерь особого назначения. «Веками служили здесь монахи панихиды, не догадываясь, сколько появится тут могил в двадцатом столетии, сколько мучеников, – восклицал священник Георгий Чистяков. – Если бы Гитлер устроил Аушвиц (Освенцим) у Франциска в Ассизи или Бухенвальд в Бингене у святой Хильдегарды, только это могло бы сравниться с тем, что сделали на Соловках коммунисты»[39]. «Гибельные эти острова предвосхитили гитлеровские Vernichtungslagern – лагеря уничтожения», – писал о Соловках Олег Волков, автор книги «Погружение во тьму», прошедший через Соловки.

---

[38] *Лихачев Д. С.* На воздушных путях. С. 6.

[39] *Чистяков Г., свящ.* Острова особого назначения // Русская мысль. № 4286. 30 сентября – 6 октября 1999. С. 11.

Но, несмотря на пережитое, у Лихачева сложилось «францисканское» восприятие жизни. В «Воспоминаниях» есть один фрагмент, очень хорошо характеризующий мироощущение Дмитрия Сергеевича, которое он пронес через всю жизнь. Он рассказывал, как на Соловках ему удалось однажды летом задремать в кустах в прибрежной полосе, где вообще появляться запрещалось строжайшим образом. «Когда я открыл глаза, я увидел против себя на расстоянии чуть большем протянутой руки очаровательную зайчиху и несколько маленьких зайчат. Они смотрели на меня не отрываясь, как на чудо. Монахи приучили животных не бояться человека».

Завершая свой рассказ об этой встрече, который удивительно напоминает «Цветочки» Франциска Ассизского, старый академик написал, что он вместе с заячьей семьей «смотрели друг на друга, вероятно, с одинаковым чувством сердечной приязни». Он признается, что для него дорого «чувство любви ко всему живому», и видит в этом чувстве знак присутствия Божьего в мире или «ощущение творящего Бога»[40].

Подвижники Запада и Востока стремились сочетать заботу о хлебе насущном и молитвенный подвиг. Об этом писала в одной из своих книг Е. А. Извольская, дочь известного русского дипломата, министра иностранных дел и посла в Париже, А. П. Извольского. Повествуя о Франческе Кабрини (1850-1917), причисленной к лику святых Римско-Католической Церкви (1944 г.), Елена Александровна сообщает о ее первых шагах на ниве христианского служения в Италии. «Когда в созданных ею обителях не хватало средств или не было хлеба на завтрашний день, все необходимое для существования сестер и воспитанниц чудом появлялось в пустовавших еще накануне кладовых. Да и вообще, в жизни этих центров было столько же чудесного, как в монастырях святого Феодосия или святого Сергия Радонежского в России, или среди братии святого Франциска в Ассизи»[41].

Оба святых, преп. Сергий и св. Франциск, шли к единой цели – стяжанию Духа Святого, и Борис Зайцев возвращается к тому, что сближает их, – на сей раз в сфере духовного просвещения.

«Сергиева обитель продолжала быть беднейшей. Часто не хватало и необходимого: вина для совершения литургии, воска для свечей, масла лампадного, для переписывания книг не только что

[40] *Чистяков Г., свящ.* Не заглушая в себе совести. Памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева // Русская мысль. № 4337. 19-25 октября 2000. С. 19.

[41] *Извольская Е. А.* Американские святые и подвижники. Нью-Йорк, 1959. С. 181.

пергамента, но и простой харатьи. Литургию иногда откладывали. Вместо свечей — лучины. Образ северный, быт древний, но почти до нас дошедший: русская изба с лучиной с детства нам знакома и в тяжелые недавние годы вновь ожила. Но в Сергиевой пустыни при треске, копоти лучин читали, пели книги высшей святости, в окружении той святой бедности, что не отринул бы и сам Франциск. Книги переписывали на берестах – этого, конечно, уж не знал никто в Италии блаженно-светлой. В Лавре сохранились до сих пор бедные деревянные чаша и дискос, служившие при литургии, и фелонь Преподобного из грубой крашенины с синими крестами»[42].

Ученики обоих подвижников обращали большое внимание на миссионерскую деятельность. «Минорит Раймон Лулль добивается открытия факультетов восточных языков в некоторых европейских университетах, – писал Д. С. Лихачев. – В России же ученик Сергия – Стефан Пермский создает в XIV в. письменность и просвещает народ финно-угорского происхождения – коми-зырян»[43].

В трудах отечественных историков можно встретить сопоставление св. Франциска и с другими русскими подвижниками. К их числу относится преп. Нил Сорский, как и св. Франциск, сторонник нестяжания. Всякое имущество, собственность Нил Сорский считал недостойным иночества. Подобно св. Франциску, Нил Сорский совершил паломничество в Палестину; есть много других моментов, сближающих этих угодников Божиих. Вот что писал о них российский историк французского происхождения Ф. Г. де ла Барт: «Подобно великому святителю Русской Церкви, преп. Нилу Сорскому, св. Франциск в вопросах религии “допускал рассуждение” и был, если можно так выразиться, “либеральным христианином”, т.е. христианином в настоящем смысле слова, не отрицавшим субботы, но находившим, что “не человек создан для субботы, а суббота для человека”»[44].

Было бы неверным полагать, что преп. Сергий возводил принцип нестяжания в абсолют, так же как и св. Франциск – «Владычицу Бедность». «Не совсем ясно, были ли, при жизни Сергия, у обители его жалованные села. Скорее – нет. Считается, что запрета *принимать* даренья он не делал. Запрещал *просить*. На крайней же, францисканской точке (ее не выдержали сами францисканцы), видимо, и не стоял. Непримиримые решения вообще не в его духе. Быть может, он смотрел, что «Бог дает» – значит, надо брать, как

[42] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 89.
[43] *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский. С. 9.
[44] *Л (Ф. Г. де Ла Барт)* Франциск Ассизский // Труд. 1889. Т. 3. С. 490.

принял он и повозки с хлебом, рыбою от неизвестного жертвователя. Во всяком случае, известно, что незадолго до смерти Преподобного один галичский боярин подарил монастырю половину варницы и половину соляного колодезя у Соли Галицкой (нынешний Солигалич)»[45].

«Как и святой Франциск, святой Сергий выше всего из христианских подвигов ставил нищету, духовное преодоление всех телесных страданий и деятельную любовь ко всему живому – к людям и животным»[46]. «Обоих характеризует стремление к уединению и к уединенной молитве; нищета, частичный отход от официальной Церкви, общение с природой и т.д.»[47].

Св. Франциск остается для русской культуры самым почитаемым подвижником Запада и самым близким для православного сознания. «Сходство этих двух великих христианских мистиков представляется поистине удивительным. Хронологически эти две фигуры появились с разницей более чем в столетие – Сергий был современником Екатерины Сиенской. Точки соприкосновения их выразились во многом – это объединяющая обоих святых любовь к нищете, ради которой они отказались от благ материального мира, и стремление к уединению и тишине, и любовь ко всем творениям природы, животным и птицам. Это и многие сходные моменты их биографий – строительство маленькой церкви своими руками (Порциункула, построенная Франциском, церковь св. Троицы, построенная Сергием)».[48]

Подобно тому, как многие русские православные мыслители считали, что «Франциск нам не чужой», так и среди католиков возрастал интерес к преп. Сергию Радонежскому. Одним из них был Сергей Михайлович Соловьев (1885-1941), племянник знаменитого философа Владимира Соловьева. Ему довелось побывать в Италии до Первой мировой войны; итогом поездки стала книга «Италия. Поэма». 7-я глава этой книги посвящена Ассизи, и поэт, любуясь родным городом св. Франциска, вспоминает Радонеж – родину преп. Сергия.

Бледнела твердь в лучистом серебре
И ночь, холмы безмолвием овеяв,

[45] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 94.

[46] *Лихачев Д.С.* Сергий Радонежский и св. Франциск Ассизский // Filologia e literatura nei pacsislavi. Studi in onore di sante Graciotti. Roma, 1990. P. 738.

[47] Там же. P. 737.

[48] *Самарина М.* Франциск Ассизский и Петербург // Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Firenze, 2003. P. 45.

Меня застигла на святой горе.
Как древний сын плененных иудеев,
Я вспомнил мой, любимый Богом край,
Мой Радонеж, Звенигород, Дивеев –
Родных скитов в лесах цветущий рай.
Моя родная, дальняя Россия,
Здесь за тебя мне помолиться дай.
Бесчисленные главы золотые
Уже меня зовут издалека,
Чтоб встретить Пасхи празднества святые.
В златистые одета облака,
Вся Умбрия, как ангел в светлой ризе,
И так же, как в далекие века,
Вечерний звон несется из Ассизи»[49].

После 1917 года С. М. Соловьев перешел в католичество, а в начале 1920-х гг. принял сан священника. После революции о. Сергий продолжал преподавательскую деятельность и, в частности, читал курс латинского языка в Высшем Литературно-художественном институте, основанном В. Я. Брюсовым. По свидетельству бывшего студента этого Института, «Сергей Михайлович Соловьев служил литургию на даче поэта Максимилиана Волошина в Коктебеле по случаю 700-й годовщины со дня кончины св. Франциска Ассизского (1226–1926 гг.), благодаря чему ученики и узнали, что он – католический священник»[50].

В 1920-х гг. о. Сергий продолжал размышлять о путях, ведущих к христианскому единству. Ему представлялось, что почитание Римско-Католической Церковью древнерусских святых могло бы содействовать возникновению молитвенного общения католиков и православных и, таким образом, их сближению. Когда в 1927 году митрополит Сергий (Страгородский) под давлением большевистского режима был вынужден издать печально знаменитую Декларацию о лояльности советской власти, часть епископата и духовенства Русской Православной Церкви выразила свое несогласие с этим документом. Они отказались молиться за богоборческую власть и прекратили общение с местоблюстителем патриаршего престола. О. Сергий Соловьев призывал этих священников сбли-

[49] *Соловьев С.* Италия. Поэма. М. 1914. С. 36.

[50] *Антоний (Венгер), иером.* Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева // *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 3.

зиться с Римом и молиться о христианском единстве русским святым – преп. Сергию Радонежскому и св. Серафиму Саровскому.[51]

Вот что вспоминала сестра Мария – монахиня основанной в Москве доминиканской общины: «Когда (власти) запретили в (католическом) храме богослужения на славянском языке, о. Сергий продолжал совершать литургию на квартире у своих друзей. Также в доме своих друзей он читал лекции, свои стихи, вел беседы. Запомнились его работы о Сергии Радонежском, Серафиме Саровском, о соединении Церквей, и на другие богословские темы»[52]. В 1928 году о. Сергий был отстранен от преподавательской работы, а с 1929 года не имел возможности трудиться и на приходе. «Он посвятил свой вынужденный досуг написанию жития св. Сергия Радонежского. Он послал свою рукопись в Рим, где монсиньор д'Эрбиньи передал ее цензору, в суждении которого, совершенно негативном, проявилось его полное незнание русской церковной истории: "Нельзя говорить о Сергии Радонежском как о святом, потому что в Русской Церкви не было святых после разделения Церквей"»[53].

В это время о. Сергий жил в подмосковном селе Крюково. Он продолжал поддерживать общение с экзархом католиков восточного обряда Леонидом Федоровым, сосланным на Соловки. В свое время Леонид Федоров тоже ставил вопрос о преп. Сергии Радонежском перед своим иерархическим начальником – униатским митрополитом Андреем Шептицким: может ли католик восточного обряда молиться русским святым – преподобному Сергию Радонежскому, святому Александру Невскому, преподобному Серафиму? Ранее митрополит Андрей Шептицкий сознательно закрывал глаза на то, что его паства молилась русским иконам и святым. Но, получив официальный запрос, он должен был дать официальный ответ: «Нельзя молиться тем русским угодникам, которые жили после разделения Церквей и не канонизированы Римом»[54]. Дальнейшая судьба о. Сергия Соловьева была печальной. В 1931 году он был арестован, а в 1941 году умер в спецпсихбольнице в Казани.[55]

Что же касается вопроса о святости преп. Сергия Радонежского и других русских подвижников, живших до Флорентийского собора (1439 г.), то он получил благоприятное разрешение в период

---

[51] Там же. С. 5.

[52] Из воспоминаний сестры Марии, монахини доминиканской общины, основанной в Москве матерью Екатериной Абрикосовой // Там же. С. 15.

[53] Там же. С. 7.

[54] См.: *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 396. Статья «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства».

[55] Из воспоминаний сестры Марии. С. 15.

понтификата папы Пия XII (1939-1958).[56] Вот почему католические богословы, не погрешая против традиций своей Церкви, могут ставить рядом имена западных и восточных святых. Так, в предисловии к русскому изданию книги «Истоки францисканства» о. Эрнесто Кароли пишет: «Личности св. Франциска, св. Сергия Радонежского, св. Серафима, св. Клары уходят корнями в свой народ, в свою эпоху, появляются в ответ на конкретные потребности Церкви, вечно святой и вечно терзаемой, но это не мешает им быть – именно из-за их глубочайшего единства с Христом – вечными образцами в любое время и для любого народа, напоминанием о славе Божией, преобразующей мир»[57].

Эти слова перекликаются с мыслью, высказанной еще в конце 1970-х гг. на страницах «Вестника РХД» одним из отечественных ученых. «Святые не разделены в Доме Отца. Там много обителей. В них – в святых всех народов – время устремлено в Царство Света и Благодати. В них – преодоление розни падшего, невоцерковленного человечества. Святые открывают в человеке и в народе его «ядро ядра», подлинное призвание и глубину. – Вот почему я молюсь святым Сергию Радонежскому и св. Франциску Ассизскому»[58].

Подвести итог сказанному можно словами известного русского философа и богослова Н. О. Лосского (1870-1965). Отметив, что грешникам трудно обрести спасение и жизнь вечную, он написал: «Возможно, что бывают и счастливые исключения, как св. Франциск Ассизский или Сергий Радонежский, Серафим Саровский, которые сразу после смерти удостаиваются стать членами Царства Божия»[59].

Источники и литература:

1. *Антоний (Венгер), иером.* Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева // *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
2. *Арсеньев Н. С.* Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959.
3. *Арсеньев Н.С.* О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966.
4. *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля (Ин.4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах // Православие и экуменизм. М., 1998.

[56] *Антоний (Венгер), иером.* Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева. С. 7. (см. также: Иерейский молитвослов. Рим, 1950).

[57] *Кароли Э., свящ.* Истоки францисканства. М., 1996. С. 3.

[58] *Дмитриев Л. А.* Вечное во временном // Вестник РХД. № 129. III-1979. Париж–Нью-Йорк–Москва, С. 54.

[59] Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 320.

5. *Венгерова З. А.* Литературные характеристики. Кн. 1. СПб., 1897.
6. *Герье В. И.* Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. М., 1908.
7. *Дмитриев Л. А.* Вечное во временном // Вестник РХД. № 129. III-1979. Париж–Нью-Йорк–Москва.
8. *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский. Рассказы. Повесть. М., 1991.
9. Иерейский молитвослов. Рим, 1950.
10. Из воспоминаний сестры Марии, монахини доминиканской общины, основанной в Москве матерью Екатериной Абрикосовой // *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
11. *Извольская Е. А.* Американские святые и подвижники. Нью-Йорк, 1959.
12. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Он же* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993.
13. *Каролли Э., свящ.* Истоки францисканства. М., 1996.
14. *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994.
15. *Л (Ф. Г. де Ла Барт)* Франциск Ассизский // Труд. 1889. Т. 3.
16. *Лихачев Д. С.* На воздушных путях. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Литературная газета. 1992. № 49. 2 декабря.
17. *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1.
18. *Лихачев Д.С.* Сергий Радонежский и св. Франциск Ассизский // Filologia e literatura nei pacsislavi. Studi in onore di sante Graciotti. Roma, 1990.
19. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Париж, 1949.
20. Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992.
21. *Новгород-Северский И. И.* Северное послание. Париж, 1968.
22. *Розанов В. В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992.
23. *Самарина М.* Франциск Ассизский и Петербург // Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Firenze, 2003.
24. *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
25. *Соловьев В. С.* Понятие о Боге // *Он же* Собрание сочинений. Т. IX. Брюссель, 1966.
26. *Соловьев С.* Италия. Поэма. М. 1914.
27. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990.
28. Цветочки святого Франциска Ассизского. Брюссель, 1974.
29. *Чистяков Г., свящ.* Не заглушая в себе совести. Памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева // Русская мысль. №4337. 19-25 октября 2000.
30. *Чистяков Г., свящ.* Острова особого назначения // Русская мысль. № 4286. 30 сентября – 6 октября 1999.
31. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Он же* Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 183-186

Махлак К. А.

Духовный путь преподобного Сергия в контексте иосифлянства и нестяжательства

Задачей данного очерка является попытка дать нетрадиционную интерпретацию хорошо освещенной темы соотношения жизни и подвига преп. Сергия и знаменитого спора стяжателей и нестяжателей, самих личностей Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Достаточно распространено мнение, что подтверждается, конечно, самой исторической канвой, что и Нил, и Иосиф – ученики учеников преподобного Сергия, наследники возрождения монашеской жизни на Руси, во главе которого стоит преподобный Сергий. Неизбежно возникает вопрос, кто из них в большей степени исполнил заветы преподобного Сергия, а кто пренебрег главным или даже извратил его?

Эта дискуссия хорошо известна, впрочем, она является призмой обсуждения вопросов, далеко выходящих за хронологические рамки жизни Нила и Иосифа, где преподобные сами по себе стали уже архетипами двух направлений церковный жизни, прежде всего, в контексте отношения церкви и государства. Однако следует обратить внимание на маргинальность этой темы по отношению к вопросам духовной жизни, подвижничества, а также христологическим, триадологическим и другим ключевым темам христианского предания. В данном случае получается, что светская линия житийного повествования и его исторический контекст заслоняют ее богословский смысл. В конце концов, стяжательство/ нестяжательство остается вопросом христианской этики, значимым, прежде всего, в общественном и культурном плане. Здесь важной задачей является возвращение к внутреннему смыслу той развилки, которая, очевидно, воплощается для нас в образах трех преподобных.

Возможно, следует уточнить смысл устоявшихся архетипов (святой и его жизнь/житие – это икона) и найти новое соответствие между всем хорошо известными чертами. Сразу поясню, что «контекст», о котором идет речь в заглавии, я попытаюсь разъяснить контекстом византийским, сопоставляя преп. Сергия с преп. Симеоном Новым Богословом, а преподобных Нила и Иосифа со святителем Григорием Паламой. Предварительно формулируя место Сергия и Симеона в Предании, можно сказать, они оба выражают христианский идеал подвижничества,

находясь вне его магистральных линий. В духовном пути Симеона и Сергия много общего – прежде всего, можно отметить некоторую необычность их пути к монашеству: каждый как бы интуитивно знал, что ему нужно: Симеон искал учителя и, найдя, сохранял с ним связь наперекор порядкам Студийского монастыря и был из него изгнан. Сергий, получив дар разумения грамоты, как уже всему научившийся, избрал путь монашеского уединения без «руководства и авторитетного благословления» (явившийся Варфоломею черноризец оказался единственным его наставником). В дерзновении, своего рода индивидуализме кроткий Сергий и «строптивый» Симеон почти совпадают. Интересно, что труды преп. Сергия, в которых часто видят образец смирения, это всегда инициатива самого Сергия, и если он и послушен, то прежде всего своей воле, своему призванию, как он его понимал.

Несмотря на то, что от Сергия не дошло ни одного слова, а Симеон был плодовитым писателем, их духовный опыт в значительной степени сходен. И тот, и другой – мистики и визионеры. Если уточнять достаточно неопределенное понятие «мистический», его нужно связать с темой личного духовного опыта. На византийском материале – это линия, идущая от Дионисия и преп. Максима Исповедника. Для Дионисия, кем бы он в действительности ни был, его учитель божественный Иерофей – мистик, созерцатель, истинность опыта которого не требует никакого общецерковного признания, то же можно сказать о неназванном Старце из Мистагоги преп. Максима[1]. Для Симеона его наставник Симеон Благоговейный – обладатель истинного богопознания, не требующего подтверждений[2]. Мистическое видение само по себе, достаточно критически оцениваемое в аскетическом богословии, трансформируется в богословское умозрение и у Симеона, и у Сергия. Конечно, для «некнижного» Сергия степень свободы и детализация богословского логоса не сопоставима с тем, что мы встречаем у Симеона, но направление и стиль все-таки сходны.

У обоих преподобных их мистический опыт связан с богословием Троицы. Для них он не носит интеллектуального происхождения, т.е. не является пересказом нормативной триадологии. Его, конечно, нельзя назвать и чувственным проживанием, мистическое видение сохраняет характер личной встречи, участником которой могут быть и другие люди – например, сослужащий преподобному Сергию ангел был видим братии. Это важный мотив, поскольку имя преп. Сергия

[1] *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 155.

[2] Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка // Преп. Симеон Новый Богослов. Преп. Никита Стифат Аскетические сочинения в новых переводах / Пер. с греч. Л. А. Фрейберг. СПб., 2007. С. 100.

связано с возрождением монашеской жизни. Наличие учеников, «множество очень красивых птиц» знаменитого видения, говорит о том, что опыт доступен всем, «кто захочет по твоим стопам идти», и личностное в подобном опыте не сводимо ни к интеллектуальному опыту, к которому апеллируют и догмат, и уставная аскетика, ни к индивидуальному визионерству, закрытому для других.

Опыт видения света также сближает Симеона и Сергия. В обоих случаях это нестерпимо яркий свет, в среде которого оказывается святой, который в «исступлении ума» теряет представление о месте и времени. В обоих случаях обращает на себя внимание отсутствие догматической обработки видения света, если в случае преп. Сергия это легко объяснить отсутствием как у самого преподобного, так и у Епифания тех интеллектуальных ресурсов, которые были у византийцев, то в случае Симеона это остается непонятным. То, что Свет есть Бог, для него совершенно очевидно[3], но делать из этого выводы в стиле св. Григория Паламы он не спешит. Как тело становится «нетелесным», сохраняя свои качества, как свет проникает в тело, делая его «огнем и светом», для Симеона, вероятно, не так важно это сформулировать, как важно сохранять единство с Богом и пребывать в Нем.

Своего рода «богословский экзистенциализм» Симеона перекликается с «простотой» Сергия. Видение света и посещение Богородицы (Сергий выходит встречать Ее в сени), ответ Бога на молитву об учениках и о дальнейшей судьбе обители, другими словами, речь идет об ответе на вполне обыденное моление.

Далее перейдем к преподобным Нилу и Иосифу. Я не буду исчерпывающим образом детализировать картину их богословских позиций, но если обобщать их опыт на фоне преп. Сергия, мы видим, что

---

[3] «Однажды, когда он стоял, вознося чистую молитву и беседуя с Богом, внезапно увидел он умом, как начал сверкать воздух, и, хотя он находился в келье, ему казалось, что он вне ее; а была ночь, время около первой стражи. Вверху же, казалось, занимается утренняя заря. ... Дом и все остальное исчезло, и он подумал, что вообще не пребывает в доме. Когда же он совсем исступил из себя, всем умом своим постигая этот явленный свет, который понемногу увеличивался и наполнял сиянием воздух, он стал ощущать, что вместе со всем телом отторгнут от земного. ... Потрясающее видение отдалило его от предшествующего созерцания и направило на постижение только того, что дивно в нем совершалось. И он увидел, что свет постепенно охватил все тело его, сердце и внутренности, сделав его самого всецело огнем и светом. Как прежде забыл он о доме, так и теперь свет заставил его забыть форму и положение, плотскую природу и внешний вид тела, и он перестал плакать. А из света дошел до него голос: “Так надлежит измениться живым и оставшимся святым, при последнем звуке трубы, и, став таковыми, будут они восхищены”, как говорит и Павел (1 Фес. 4:16-17)». (Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова. С. 146-147).

и тот, и другой – люди традиции. За Нилом, например, со всей очевидностью стоит традиция Кирилла Белозерского и афонский исихазм. Автор «Скитского устава» на страницах своего знаменитого произведения выступает систематизатором отцов аскетического богословия, свободно ориентируясь в их писаниях. Богословие Нила, если сравнивать его с глухими намеками на богословие преп. Сергия в его житии, детальней и разнообразней. «Простота» преп. Нила – уже не столько дерзновение, сколько обоснованная позиция. Нестяжательство Нила и его учеников, идущее от «худых риз» преп. Сергия, становиться богословской программой, претендующей на общецерковную значимость. Отчасти, позднейшее столкновение ученика Нила Вассиана Патрикеева с Иосифом Волоцким вызвано универсализмом аскетического видения Нила.

Еще больший универсализм демонстрировал Иосиф Волоцкий, видевший необходимость не только в регламентации устава, но и в его общественном утверждении. Иосифа Волоцкого в этом плане можно сравнить с Григорием Паламой. Святитель Григорий поддержал И. Кантакузина, и после победы последнего смог утвердить богословие исихастов, опираясь на его поддержку.

Антагонизм иосифлян и нестяжателей, продолжая подобное сравнение, можно истолковать как неполный аналог конфликта монашеской партии, возглавляемой Паламой и поддержанной Кантакузиным, и гуманистов, с той разницей, что гуманизм в нашем случае тоже монашеский.

Подводя итог, можно сказать, что золотой век русского монашества, связанный с преп. Сергием, и его продолжение, вылившееся в знаменитый спор, вполне соответствует архетипической канве развития богословской мысли от Симеона до св. Григория, с аналогичными элементами: 1) личное мистическое призвание, 2) его богословское утверждение – интерпретация, и, наконец, 3) кризис, имеющий вид (как в нашем, так и в византийском случае) утверждения позиции одной из партий.

Источники и литература:

1. *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993.
2. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка // Преп. Симеон Новый Богослов. Преп. Никита Стифат Аскетические сочинения в новых переводах / Пер. с греч. Л. А. Фрейберг. СПб., 2007.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 187-190

Евдокимова Е. А.

Личность преподобного Сергия Радонежского в прозе Бориса Зайцева

Своим очерком «Преподобный Сергий Радонежский», Борис Зайцев не только почтил память святого, но и оказал услугу русской культуре. Казалось бы, зачем создавать еще одну версию жития после столь многих опытов, причем не только в древности, но и в недавнем для Зайцева прошлом? Так, в начале XX века архиепископ Никон составил новое изложение жития. Между тем очерк Зайцева не сводится к еще одному пересказу.

Чтобы почитание того или иного святого не имело чисто ритуальный характер, его образ должен быть живым и актуальным для конкретного человека. В древности прочная, живая связь со святым возникала после некоей вспышки: неотмирный свет – святость святого – становились явными в этом мире для молящегося через какое-либо действие (помощь) святого. Это событие могло произойти и при жизни святого и после его смерти. Собственно, такими событиями и создавалось почитание святого. Но оно создавалось людьми, хоть сколько-нибудь «близкими» ему. То есть милосердное действие со стороны святого чаще всего подразумевает расположенность к встрече с ним. Повторю, такие события органичны в случае если не пространственной близости, то, по крайней мере, временн***о***й.

У человека XXI и даже XX века такой непосредственной соотнесенности со святым XIV века нет. Конечно, она должна и может возникнуть при чтении «Жития». Но читающий должен быть готов и сильно хотеть этой встречи, усилием пробиваться к ней как через строгость и сухость канона, так и через архаику языка древних авторов. Не так легко многословное красноречие Епифания Премудрого (автора первого жития преп. Сергия), считавшееся достоинством в его время, сделать для себя живым смыслом. Что же касается поздних версий, то особенность изложения Бориса Зайцева в том, что оно написано верующим, но светским человеком для светских же, в том числе не верующих или невоцерковленных людей. Таким

образом, очерк Зайцева помогает тому, чья душа «подняться хочет и не может»[1] – поднимая ее в доступную ей меру. Иначе говоря, произведение Зайцева делает образ святого Сергия достоянием – не масс (не к массам, конечно, обращен писатель) – но читающей публики, тем самым помогая человеку культуры подойти чуть ближе к церкви.

Причем здесь нужно говорить не об упрощении и адаптации, а о переводе (разумеется, не лингвистическом, а культурно-историческом) и проговаривании своего видения, своего опыта встречи. Человеку XIV века многословие Епифания Премудрого не только не мешало, но, напротив, помогало, создавало строй, атмосферу, в которой наилучшим образом доходила до сердца мысль автора. С тех пор изменился жизненный уклад, душевный строй. Да и просто слова, принятые в церковном кругу и некогда не нуждавшиеся в уточнении, уже в XIX веке производят действие порой обратное желаемому. Так, например, Борис Зайцев, отмечая скромность святого, пишет: «Возможно, что задумчивый Варфоломей, стремясь уйти, и чувствовал, что начинает дело крупное. Но представлял ли ясно, что задуманный им подвиг не одной его души касается?... Пожалуй, вряд ли. Слишком был он скромен, слишком погружен в общенье с Богом»[2]. Ясно, что слово «скромен» не подошло бы для житийного жанра, требующего здесь каноничного и, казалось бы, всем понятного «смиренен». Но для современного человека, быть может, нет более превратно понимаемого слова, чем «смирение». Оно вызывает ассоциации с забитостью и приниженностью, причем не только у «гордецов», «не желающих унижаться», но и у тех, кто считает это своим христианским долгом. Кто не встречал таких смиренников, тот очень далек от церковной жизни.

Борис Зайцев подбирает нужные слова столь тщательно, что это нельзя счесть случайностью или просто само собой разумеющимся для автора способом изъясняться. Об этом свидетельствует не раз встречающееся закавычивание тех выражений, которые он порой употребляет. Совершенно очевидна цель этих кавычек.

Если «смирение» мы воспринимаем искаженно, то наша реакция на некоторые слова того древнего языка, который Зайцев любовно называет «мило-наивным», может доходить до казуса. Да, воцерковленный человек осведомлен о значении слова «страхование», но находящийся вне церковных стен может быть поставлен в тупик, встретив его в рассказе о жизни святого. Хотя современники Зайцева не встречали повсюду, как мы, вывески «Все

[1] *Тютчев Ф.И.* «О этот юг, о эта Ница...»

[2] *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский // *Зайцев Б.* Белый свет. Проза. М., 1990. С. 191-192.

ки Зайцева не встречали повсюду, как мы, вывески «Все виды страхования», вовсе не имеющие цели напугать прохожего, напротив, приманивающие его, однако и для них нелишней была деликатность автора. Упоминая время от времени слова аскетического языка: «страхование», «клиросное послушание», «списание книжное», автор обязательно их закавычивает и комментирует, тем самым и делает шаг навстречу времени русского Средневековья, и обозначает свою принадлежность иному времени, иной культуре.

С этим связана еще одна отличительная особенность очерка Бориса Зайцева от житийной литературы. Строгое следование канону в житийном жанре не подразумевает проговаривание авторской позиции, автор просто не вправе заявить о себе и своем отношении прямо (что, конечно, не исключает, особенно в развернутых житиях, штрихов и черточек, по которым мы можем судить о личности писавшего). Произведение Зайцева написано в свойственной ему лирической манере, таким образом, жизнеописание преп. Сергия – не только изложение его жизни, но и почтительное общение автора с ним. Помимо лирической есть еще одна линия – исследовательская: осмысление масштаба, характера личности святого и его значения для истории Русской церкви и русского государства.

В опыте Бориса Зайцева есть и момент напряженный, рискованный. Как известно, изображение святости в художественной литературе – вещь проблематичная, если вообще до конца исполнимая. Вероятно, поэтому самые сильные в художественном отношении сцены касаются даже не самого Сергия – он перед нами все время как сквозь туман и дымку. Эта дымка разрывается, повествование становится ярким, когда речь идет, например, о том моменте битвы с Мамаем, когда засадный полк готовится вырваться из укрытия, чтобы переломить ход сражения: «С детства навсегда запомнился рассказ о Куликовской битве. Как прорвали “сыроядцы” русский фланг и наши стали отступать, а рядом в роще из засады наблюдали – князь Владимир Серпуховский с воеводою Боброком и запасным корпусом. Как рвался и томился князь, Боброк же сдерживал: “Погоди, пусть ветер повернет на них”»[3]. Борис Зайцев как будто стал учеником Сергия, усвоив себе его скромность и тихость. Говоря «с детства навсегда помнится», автор сводит свою роль к простому пересказу, а между тем создает картину сильную и многогранную. Здесь и быт татар, и восприятие их русским человеком, и отважный князь, боящийся «не успеть», вовсе не думающий о личной опасности, и опытный, не менее смелый воевода, точно рассчитавший момент нападе-

[3] Там же. С. 224.

ния. А к тому еще отголоски музыки «Слова о полку Игореве». И все это в нескольких строках.

При всем том некоторые ходы автора представляются не вполне оправданными. Это касается тех случаев, когда он берется изобрести термин (или троп?), соединяющий физику и метафизику. Так, например, в главе «Отшельник» есть такие строки: «Говорят о теплопроводности физических тел. Почему не назвать «духопроводностью» то качество души, которое дает ощущать Бога, связывает с Ним»[4]. Почему? Потому что есть другие слова, выражающие то же, может быть, не так кратко, зато более глубоко: «нищета духа», «боговдохновенность», «открытость Богу». В конце концов, просто ввиду его неблагозвучности. Требовательный, придирчивый взгляд запинается и о такие строки: приступая к рассказу о чудесах преп. Сергия, автор рассуждает о сущности чуда вообще. Главным чудом справедливо называется «воскресение по смерти» – тут вряд ли кто-то будет возражать. Речь опять о выборе терминологии. «Бурей любви» называет Зайцев воскресение, что представляется совсем не согласующимся ни с духом православной аскетики, ни с образом преп. Сергия, в котором сам же автор главной и драгоценной, истинно русской чертой считает тихость. Такие огрехи возникают тогда, когда автор пытается соединить метафору с богословской терминологией. Возможно, здесь дает о себе знать человек серебряного века.

Однако все это мелкие царапинки, пожалуй, и невидимые невооруженному глазу, на ясной акварели, написанной Зайцевым, хвалящей и славящей любимого святого.

Литература:

1. *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский // *Зайцев Б.* Белый свет. Проза. М.: Художественная литература, 1990.
2. *Тютчев Ф.И.* «О этот юг, о эта Ница...»

[4] Там же. С. 194.

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει
Выпуск 2 2014
страницы 191-196

Моторин А. В.

Преподобный Сергий Радонежский и развитие духовных начал русской государственности

Одна из несомненных заслуг преподобного Сергия Радонежского перед Отечеством заключается в том, что он делом и словом раскрыл таинственное действие образов Пресвятой Троицы в историческом устроении Русского государства как мировой державы, проникнутой началами православной духовности и включающей в себя многие добровольно входящие народы.

В пространном Житии преподобного, написанном его учеником преподобным Епифанием Премудрым в начале XV века, постоянно и разнообразно отмечается удивительная связь между душою святого Сергия и Богом, Единым в Трех Лицах. Согласно житийному повествованию, преподобный Сергий – «троичный ученикъ» (274)[1], «ученикъ Святыя Троица» (296).

Главное дело преподобного Сергия – строительство, строение, устроение жизни вокруг себя по образу Божественного Триединства, причем эта деятельность благодаря помощи свыше расходится расширяющимися волнами: трудами подвижника в пустыни возникает храм во имя Пресвятой Троицы, вокруг храма – монастырь, вокруг монастыря – новые храмы и монастыри (трудами самого Сергия и его учеников, последователей, духовных преемников). Волны этой соборной работы несут в себе чин и лад прочного триединого устроения бытия, силу жизнетворения, питаемую Самой Живоначальной и Животворящей Троицей, и потому волны этого русского православного мироустройства могут расширяться бесконечно, раздвигая пределы обустроенной Святой Руси все дальше и дальше в пространстве и времени. Преподобный Епифаний, будучи близким учеником святого Сергия, глубоко постиг особенность этого дарованного его учителю и через него всей Руси откровения. Сей дар св. Сергия преподобный Епифаний разнообразно осмысляет: не только богословски, но даже и научно-

[1] Здесь и далее Житие преподобного Сергия приводится по изданию: ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. В скобках после выдержек указываются страницы. Преподобному Епифанию принадлежит основная часть этого самого пространного списка Жития, сохранившегося в рукописи XVI века.

филологически, причем как филолог он делает это словно бы походя, скорее как художник слова, упивающийся красотой родной речи, благодатно питаемой божественным вдохновением.

Предаваясь своему знаменитому обычаю «плетения словес», преподобный Епифаний на разные лады повторяет излюбленную мысль о святом Сергии как богоданном строителе всей Святой Руси. Например, так он говорит о начале зрелого служения преподобного и о его стремительно разраставшейся славе: «Отсюду бо великъ бяше общий строитель от вышняя благодати всем предлагашеся» (364). Слова *«строитель», «строити» «строение»*, вновь и вновь повторяясь, накапливают силу своего воздействия и затем, когда писатель Жития начинает раскрывать сокращенную приставку «с-» через редуцированный «ъ» (краткое «о»), то есть начинает писать вместо «строение» – «сътроение» (*со-троение*) (382), – для читателя становится ясным то, что открылось уже и самому автору: слова, восходящие к древнеславянскому корню «**строй-*» («*строити*», «*строитель*», *«строение»*, *«строительство»*) в древнерусском и – шире – общем древнеславянском языке связаны с понятием *со-здания, со-зидания* целостного *здания* из разрозненных частей на основе связи этих частей в исходное, изначально устойчивое и многообразно везде – на различных возводимых и расширяющихся уровнях – повторяющееся *триединство*. Понятно, что для преподобного Сергия так же, как и для его ученика преподобного Епифания, источником этого разнообразного *устроительного* триединства является Сам Бог Пресвятая Троица.

Преподобный Сергий отнюдь не первым начал строить Святую Русь как обитель Пресвятой Троицы. Еще святая Ольга около 957–960 годов вскоре после своего крещения возвела во Пскове первый храм новой Святой Руси как раз во имя Пресвятой Троицы. С тех пор в течение XI – XII веков возникло много одноименных храмов[2]. Затем был упадок XIII века и новая волна троичного храмоздания, возникшая в XIV веке, и спавшая впоследствии лишь в период нескольких атеистических десятилетий века XX-го.

Однако именно через преподобного Сергия это троицкое соборное строительство, осуществлявшееся силами всего народа со времен Крещения Руси, достигло высшей степени самоосознанности и именно через радонежского подвижника троицкое храмоздание возродилось с небывалой мощью после тяжкого упадка, охватившего весь XIII век, когда страна, раздираемая братоубийственной рознью, пригнулась еще и под игом иноземного нашествия. Преподобный Сергий в XIV веке и на будущие века всеми своими делами и проповедью пока-

[2] См.: Русские монастыри: В 10 т. [М.:] Очарованный странник, 1995–2009; *Кеслер М.Ю.* Развитие храмостроительства на Руси с IX по XX в. Электронное издание: http://chtenia.pavlovskayasloboda.ru/clauses/80-kesler-istoriya.html#1_1

зал, что внешняя разруха стала следствием и проявлением разрухи духовной, а именно, следствием нарушения заповеди любви, смирения и согласия, явленной людям во образе Пресвятой Троицы.

Эта проповедь любви раздавалась поначалу в небольшом храме во имя Пресвятой Троицы, воздвигнутом святым Сергием совместными с братом Стефаном трудами около 1340–1345 годов. Молясь перед иконой Пресвятой Троицы после поставления игуменом, преподобный Сергий, как свидетельствует его Житие, обращает внимание на главный урок, который люди могут получить при созерцании образа Божественного Триединства: знание о бесконечной любви Божией, нисходящей в мир и взывающей к ответной любви людей. Именно об этом сразу по завершении молитвы сказал новопоставленный пастырь в проповеди, обращенной к братии монастыря, и сослался он на знаменитые слова апостола Павла из послания к галатам: «Павел же к галатом глаголет: “Плод духовный есть любы, радость, миръ <...>”» (330). Любовь и мир, дарованные от Бога, предстают в учении преподобного пастыря той неодолимой силой, которая созидает во времени и вечности Святую Русь. А в самой молитве, пересказанной в Житии, преподобный говорит о коренной особенности божественной любви, явленной в образе Пресвятой Троицы: о жертвенном смиренном снисхождении к людям. Созерцая икону, святой Сергий молит Бога, «дабы далъ несуменно смение у престола славы стати Живоначалныя Троица и къснутися рукама Агнца Божия, за мир заколеннаго Христа, Сына Божия» (330).

Именно о жертвенной любви учил святой Сергий, когда благословлял святого благоверного князя Димитрия, своих монахов и весь народ русский не щадя живота защищать родную веру и землю. Этой жертвенной благодатной любовью к Богу и ближнему своему православная Россия веками собиралась в могучее государство, привлекательное для многих больших и малых народов, даже инославных, даже иноверных. Свидетельства о делах и словах преподобного Сергия, собранные в его житии, стали основой русского богословия Пресвятой Троицы, неразрывно связанного с государственным строительством.

Наряду с храмоздательным почитанием Пресвятой Троицы преподобный Сергий благословил и образно-иконописное почитание Триединого Бога. Опять же, он не был первым в этом делании, но он существенно развил, богословски обосновал и утвердил иконное почитание Пресвятой Троицы в том виде, как оно распространилось и сохранилось вплоть до настоящего времени.

Сергиево троичное богословие мощно разовьют духовные последователи святого: преподобный Иосиф Волоцкий(+1515) и святитель Макарий, митрополит Московский (+1563). Некоторые из его последователей сподобились созерцания таинственных явлений Триединого Божества. Так, преподобный Александр Свирский (+1433) беседовал с Триединым Богом, явившимся ему в виде Трех Мужей. Препо-

добный Макарий Желтоводский (+1444) также пережил некое подобное видение и потому в 1435 году основал монастырь во имя Пресвятой Троицы, а на некоторых иконах он, как и Александр Свирский, изображается созерцающим Триединого Бога. Непосредственно в живописании образ Живоначальной Троицы боговдохновенно воплотит другой духовный последователь святого Сергия – преподобный Андрей Рублев (+1430), а вслед за ним – бесчисленные иконописцы всех последующих веков. Церковные Соборы, возглавленные святителем Макарием – Стоглавый Собор 1551 года и Собор 1553–1554 годов – вполне разъяснили возможность и необходимость священных изображений Святой Троицы, без которых внутреннее духовное пространство троицких храмов было бы не совершенным. Было утверждено, что на иконах Святой Троицы изображается не сокровенная сущность Бога, непостижимая для людей, а те образные явления, в которых Бог Сам благоволил частично открыть Себя святым людям.

Были и противники изображений Пресвятой Троицы. Среди них особенно ярко выступал дьяк Иван Висковатый, руководивший международными делами государства при царе Иоанне Грозном. Церковь на Соборе 1553–1554 годов отвергла его точку зрения. Знаменательно, что позднее, в 1570 году, этот противник изображений Пресвятой Троицы был обвинен в прямой подрывной деятельности против государства и казнен. На площади в Китай-городе в присутствии самого царя ему прочли обвинение, гласившее, что он сносился с королем Сигизмундом II Августом, хотел предать ему в Речь Посполитую Новгород, а также писал султану, чтобы тот взял Казань и Астрахань, и звал крымского хана опустошать Россию. В государственном сознании XVI века одно с другим оказалось связанным: борьба против изображений Пресвятой Троицы и борьба против Церкви и государства российского.

«Бог любит троицу», – гласит народная пословица[3]. Всякое троичное проявление и устроение жизни ко благу воспринимается в русском православном сознании как знак покровительства Пресвятой Троицы. В этом духе сразу же и без сомнений были истолкованы блаженной Ольгой явленные ей три световых луча на том месте, где она воздвигла затем храм Пресвятой Троицы. В этом же духе «святые мужи» истолковали троекратное «провозглашение» преподобного Сергия в материнской утробе во время церковного богослужения. Всему ходу государственной жизни стремились придать троичное устроение. Так с XI века постепенно складывалось и в начале XVI века в писаниях старца Филофея окончательно утвердилось учение о Москве как Третьем и последнем Риме. Так же в течение многих веков российской государственности развивалось учение о триединстве народа, Православной веры и государственной власти. Ясно выразившись уже в «Слове о

[3] *Даль В.И.* Пословицы русского народа: в 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 55.

законе и благодати» митрополита Илариона, это учение обрело окончательное чеканное определение в первой трети века XIX-го, когда министр народного просвещения граф Уваров подвел итог раздумьям многих своих современников, указав в 1833 году на три взаимосвязанных начала российской жизни: «Православие – Самодержавие – Народность». Прославившийся как раз тогда Николай Гоголь спустя несколько лет в пророческом завершении первого тома «Мертвых душ» изрек неслучайные слова о Руси как «птице-тройке», которая «мчится вся вдохновенная Богом!.. <...> летит мимо все, что ни есть на земле, и, косясь, посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства»[4].

Для понимания путей тройческого устроения русской жизни важно отметить, что что именно Пресвятой Троице посвящены две лавры, существующие в современной России и являющиеся одновременно двумя главными средоточиями высшего богословского образования: это Свято-Троицкая лавра близ Москвы, основанная как раз преподобным Сергием Радонежским, и Александро-Невская Свято-Троицкая лавра в Санкт-Петербурге.

В начале XXI века мы переживаем счастливую эпоху возрождения троицкого храмоздания, а значит и укрепления государства российского. Одним из новых свидетельств тому является, например, такое известие: «24 декабря 2012 года *храм Святой Троицы* открыт в Южно-Курильске на острове Кунашир. “Самый красивый православный храм построен на физической и духовной границе нашего государства”, – отметил на церемонии открытия храма <...> епископ Южно-Сахалинский и Курильский Тихон. Семь художников из Волгодонска расписали стены храма в старославянском стиле и позолотили каменно-литой иконостас. <...> *На колоколах отлиты изображения икон Святой Троицы преподобного Андрея Рублева*, Божьей Матери, святителей Николая Японского и Тихона Воронежского, Задонского Чудотворца и других святых»[5]. В сени над царскими вратами помещен большой образ Пресвятой Троицы. На духовно-мистическом, символическом уровне бытия образ Пресвятой Троицы хранит теперь крайние восточные пределы российской державы и на волнах благовеста достигает берегов Японии.

Особо знаменательно, что и Южный полюс планеты теперь охраняется русским православным храмом Святой Живоначальной Троицы, воздвигнутым в 2004 году рядом с российской станцией Беллинсгаузен в Антарктиде. С этого времени там служат священники из Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Великое освящение храма состоялось 14 февраля 2014 года[6].

---

[4] *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 9 т. М., 1994. Т. 5. С. 226.
[5] http://www.sedmitza.ru/text/3375938.html
[6] См.: http://www.moseparh.ru/news/text/22618.html;

Одним их новейших поразительных свидетельств возрождения тройческих начал российской государственности стало очередное (уже четвертое по счету из известных) посещение президентом России Владимиром Путиным вечером 10 сентября 2014 года храма Живоначальной Троицы на Воробьевых горах в Москве. Отвечая на вопрос, почему он решил посетить этот храм, Владимир Путин сказал: «Я поставил свечки за тех, кто пострадал и отдал свою жизнь, защищая людей в Новороссии»[7]. Здесь значимо и посещение именно троицкого храма, и привнесение из этого особенного места в российское общественное и государственное самосознание понятия Новороссии как исконно российской государственности, неизменной в своих постоянно обновляемых началах под защитою Пресвятой Троицы.

Источники и литература:

1. *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 9 т. М., 1994. Т. 5. С. 226.
2. *Даль В.И.* Пословицы русского народа: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1984.
3. *Кеслер М.Ю.* Развитие храмостроительства на Руси с IX по XX в. Электронное издание: http://chtenia.pavlovskayasloboda.ru/clauses/80-kesler-istoriya.html#1_1
4. ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981.
5. Русские монастыри: В 10 т. [М.:] Очарованный странник, 1995–2009.
6. http://hram-troicy.prihod.ru/articles/view/id/1184838
7. http://www.moseparh.ru/news/text/22618.html
8. http://www.sedmitza.ru/text/3375938.html
9. http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=33236

http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=33236

[7] Владимир Путин посетил храм Живоначальной Троицы на Воробьевых горах: http://hram-troicy.prihod.ru/articles/view/id/1184838

Аннотации

Петрушко В. И.

Преподобный Сергий Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV – начале XV вв.

St. Sergius of Radonezh and his Influence on the Development of Russian Monasticism in the Late XIV – Early XV Centuries

***Аннотация**:* Благодаря преп. Сергию Радонежскому во 2-й половине XIV в. полностью изменяется характер монастырской жизни Московской Руси. Общежительный устав для большинства монастырей становится нормой. Ученики и последователи Сергия не только положили начало множеству новых монастырей, в сравнении с домонгольской эпохой существенно изменилась их география. Если прежде преобладающими были городские монастыри, то теперь стали доминировать обители, расположенные в удалении от городов, что было связано с усугублением молитвенно-аскетического подвига. Еще одной особенностью монастырей этого времени было то, что их, как правило, основывали не ктиторы из числа представителей элиты русского общества, а сами монахи-подвижники.

***Abstract**:* Under the influence of st. Serge of Radonezh in the second half of the XIV century the character of monastic life of the Moscow Russia is completely changed. The cenobitic charter for the majority of monasteries becomes norm. Sergius's followers not only laid the foundation to a set of new monasteries, but in comparison with a pre-mongol period their geography significantly changed. If city monasteries were prevailing before, the monasteries located now at a distance from the cities that was connected with aggravation of a prayful and ascetic feat began to dominate. One more feature of monasteries of this time was that they were founded, as a rule, not by ktitors from among representatives of elite of the Russian society, but by monks.

Ключевые слова: Московская Русь, Русская Православная Церковь, преподобный Сергий Радонежский, монастырь, монашество

Keywords: Moscow Russia, Russian Orthodox Church, St. Sergius of Radonezh, Monastery, Monkhood

Костромин К., свящ.

Преподобный Сергий Радонежский и рождение московской литературной традиции

St. Sergius of Radonezh and Birth of the Moscow Literary Tradition

***Аннотация**:* Обычно утверждается, что преп. Сергий ничего не написал, хотя грамотой овладел благодаря чуду, произошедшему в детстве. Однако пути развития монастыря, судьбы учеников, круг близких преподобному людей, а также отдельные обстоятельства его жизни позволяют утверждать, что именно деятельность преп. Сергия Радонежского привела не только к всплеску развития древнерусской книжности, но и позволила создать доселе не существовавшую московскую литературную традицию.

***Abstract**:* It is usually stated that st. Serge wrote nothing, although he learnt reading and writing by a miracle occurring in childhood. However, development of the monastery, fate of the followers, the circle of people dear to the Monk and some circumstances of his life suggest that the activity of st. Sergius of Radonezh not just led to a surge in the development of ancient Russian booklore, but also has created a hitherto not existed Moscow literary tradition.

Ключевые слова: Московская Русь, Русская Православная Церковь, преподобный Сергий Радонежский, книжность, литературная традиция, монастырь.

Keywords: Moscow Russia, Russian Orthodox Church, St. Sergius of Radonezh, Booklore, Literary Tradition, the Monastery.

Наливайко Р. А.

Русско-ордынские отношения XIII – XV вв. в «Анналах Польши» Яна Длугоша

The Russian-Horde Relations in XIII – XV Centuries in «Annals of Poland» by Jan Dlugosz

***Аннотация**:* В статье анализируются известия «Анналов Польши» Яна Длугоша, относящиеся к взаимоотношениям Золотой Орды и ее наследников с русскими землями, Великим княжеством Литовским и Московским княжеством в XIII – XV вв. Отмечается, что в повествовании Я. Длугоша Батыево нашествие и установление зависимости от Орды никак не связано. В дальнейшем рассказе Я. Длугош основное внимание уделяет литовско-татарским отношениям в годы правления князя Витовта, отношению Великого княжества Литовского с Крымским ханством. Информация о московско-татарских отношениях краткая. Интерес вызывает датировка Я. Длугошем установления зависимости Москвы от Орды временем Витовта и Едигея. «Анналы Польши» содержат кроме заимствований из летописей и хроник также и оригинальные свидетельства Я. Длугоша как очевидца, поэтому заслуживают самого пристального изучения и введения в научный оборот.

***Abstract**:* The article analyzes narratives of «Annals of Poland» by Jan Dlugosz concerning the relationship of the Golden Horde and its successors with Russian lands, the Grand Duchy of Lithuania and Moscow Principality in the XIII - XV centuries. It is noted that in the narrative of J. Dlugosz Batu's invasion and establishment of dependence from the Horde in no way connected. Thereafter the narrative of J. Dlugozs focuses on the Lithuanian-Tatar relations during the reign of Duke Vytautas, the Grand Duchy of Lithuania with the Crimean khanate. Information about Moscow-Tatar relations is brief. J. Dlugosz dates the establishment of the dependence of Moscow from the Horde time of Vytautas and Yedigei. «Annals of Poland» contains in addition to borrowing from the annals and Chronicles also original testimonies J. Dlugosz as a witness, therefore, deserve the most careful study and introduction to the scientific circulation.

***Ключевые слова**:* Анналы Польши, Ян Длугош, монголо-татары, Великое княжество Литовское, Витовт, Крымское ханство, Иван III

***Keywords**:* Annales Poloniae, Jan Dlugosz, Mongol-Tatars, the Grand Duchy of Lithuania, Vytautas, Crimean Khanate, Ivan III

Петров А. В.

Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря»

Novgorod Fools Nicholas Kochanov and Fedor and their «Strife»

***Аннотация**:* Статья посвящена особенностям древнерусской религиозности и соотношению в ней генетически различных компонентов. Автор доказывает, что древнейшую основу междоусобных столкновений самоуправляющихся районов Новгорода XI–XV вв. составляли традиции, восходившие к «первобытной дуальной организации». Сплава язычества с христианством в средневековой Руси не было. Те элементы языческой культуры, которые не могли быть десемантизированы, последовательно вытеснялись, а долгие века такого вытеснения следует определять как время сосуществования разорванных культурных пластов.

***Abstract**:* The article is devoted the features of ancient Russian religiosity and correlation of her genetically different components. The author argues that the ancient foundation of intestine strifes the self-governing Novgorod's regions XI-XV centuries constituted the traditions goes back to the «primitive dual organization». There was not a alloy of paganism with Christianity in medieval Russia. The elements of the pagan culture, which could not be desemantised, superseded consistently and for centuries of this displacement it should be defined as a time of coexistence of ruptured cultural layers.

Ключевые слова: традиционная вражда и соперничество, язычество, христианство, двоеверие, А. М. Золотарёв, стороны Новгорода, новгородские концы, «палица Перуна»

Keywords: Traditional Enmity and Rivalry, Paganism, Christianity, Dual Faith, A.M.Zolotarev, «hands of Novgorod», «Novgorod ends», «Mace Perun»

Шапошник В. В.

Митрополит Даниил в придворной борьбе 30-х годов XVI века

Metropolitan Daniel in the Court Fight of 30ths of XVI Century

***Аннотация**:* В статье рассматривается вопрос об участии митрополита Даниила в придворной борьбе после смерти великого князя Василия III. Делается вывод о том, что митрополит активно поддерживал великую княгиню Елену Глинскую, а после ее смерти вступил в союз с князем И. Ф. Бельским. Поражение Бельского в придворной борьбе осенью 1538 г. предопределило завершение карьеры Даниила, вскоре сведенного с престола и отправленного в Иосифов монастырь.

***Abstract**:* This paper discusses the participation of Metropolitan Daniel in the court fight after the death of Grand Prince Vasily III. It is concluded that the Metropolitan has actively supported the Grand Duchess Elena Glinskaya, and after her death, entered into an alliance with Prince I. F. Belsky. Belsky defeat in the court fight in the autumn of 1538 determined the completion of Daniel's career, soon flattened from the throne and sent to Joseph's Monastery.

Ключевые слова: Митрополит Даниил, Елена Глинская, князья Шуйские, князья Бельские, Андрей Старицкий

Keywords: Metropolitan Daniel, Elena Glinska, Shuiskys Princes, Dukes Bielski, Andrew Staritskiy

Сухова Н. Ю.

Преподобный Сергий и его обитель в исследованиях преподавателей и студентов Московской духовной академии (1840–1910-е гг.)

St. Sergius and his Abode in Studies of Teachers and Students of the Moscow Theological Academy (1840–1910-s)

***Аннотация**:* Вопрос о соотнесение богословия молитвенного, созерцательного и богословия научного, академического красной нитью проходит через историю Церкви – по крайней мере, Нового времени. Очень жестко ставится этот вопрос в истории русского богословия синодального периода: «школьное» богословие этих лет нередко обвиняют в отрыве от традиции святоотеческой и русской подвижнической, противопоставляя последней. Особенно рельефно в связи с этим вопросом выделяется личность преподобного Сергия: его богословский опыт – молитвенный, подвижнический, исихастский, иконный – ставят в укор и обличение российской духовной школе XVIII–XIX в., построенной по западным примерам и богословствующей в системах, структурах, логических построениях.

В статье выявляются и систематизируются богословские труды учащих и учащихся Московской духовной академии, связанные с преподобным Сергием и его обителью, а также проблемы, которые возникали при этих исследованиях или при их представлении научному и церковному сообществу. Автор приходит к выводу, что преподобный Сергий и его обитель имели немалое значение для исследовательской деятельности Московской духовной академии, а через нее – всей духовной школы. С одной стороны, очень многие актуальные проблемы церковной жизни требовали обращения к опыту самого преподобного и основанной им обители, но для использования этот опыт должен был подробно изучаться. С другой стороны, личность преподобного Сергия, его духовный опыт и заветы являлись духовным камертоном богословской науки, не позволяя научному богословию стать самодостаточным и потерять его сотериологический смысл.

***Abstract**:* The question of the correlation of theology of prayer and contemplation and scientific, academic theology runs through the whole history of the Church - at least in modern times. Very tightly put this question in the history of Russian theology of synodal period, as the «school theology» of these years are often blamed in isolation from the patristic tradition and the spiritual experience of Russian saints and even in opposition to them. Particularly bright in relation to this matter stands personality St. Sergius, his theological experience - experience of prayer, austerities, hesychia, icons - put in a reproach and rebuke Russian theological school XVIII-XIX century, built according to western examples and thinking in systems, structures, logical constructs.

The author identifies and systematizes theological works teachers and students of the Moscow Theological Academy, connected with St. Sergius and his abode, as well as problems that arose during these studies or in their presentation of scientific and church community. The author comes to the conclusion that St. Sergius and his abode had considerable importance for research activities of the Moscow Theological Academy, and through it - the whole theological school. On the one hand, many urgent problems of church life required the resort to practices of St. Sergius and monastery founded by him, but for the use of this practice was to be studied in detail. On the other hand, the identity of St. Sergius, his spiritual experience and Testament is a spiritual tuning fork theology, not allowing scientific theology to become self-sufficient and to lose his soteriological sense.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, преподобный Сергий, высшее духовное образование, Московская духовная академия, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, богословская наука

Keywords: Russian Orthodox Church, St. Sergius, Higher Theological Education, Moscow Theological Academy, Holy Trinity St. Sergius Lavra, Theology

Шкаровский М. В.

Храмы преподобного Сергия Радонежского в Санкт-Петербурге

The Churches of st. Sergius of Radonezh in Saint-Petersburg

Аннотация: К 1917 г. в Санкт-Петербурге имелось семь храмов преп. Сергия Радонежского, не считая расположенных в пригородах еще нескольких церквей и Троице-Сергиевой Приморской пустыни. Основными местами поклонения святому в столице Российской империи было Санкт-Петербургское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Сергиевский всей артиллерии собор и приходская церковь преп. Сергия Радонежского на Новосивковской ул. Однако все семь Сергиевских храмов были закрыты в советский период – к началу 1930-х гг. Таким образом, ни один из дореволюционных петербургских храмов преп. Сергия Радонежского не сохранился (не считая пригородов), и в современный период в «северной столице» начали создаваться новые храмы великого святого земли Русской.

Abstract*:* To 1917 in St. Petersburg there were seven temples of the St. Sergius of Radonezh, not counting situated in the suburbs, several churches and the Trinity-Sergius Coastal desert. The main places of worship in the Holy capital of the Russian Empire was the St. Petersburg metochion of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, St. Sergius all the artillery of the Cathedral and parish Church of the St. Sergius of Radonezh at Novoselkovskaya str. However, all seven Sergius temples were closed during the Soviet period to the beginning of the 1930s, none of the pre-revolutionary Petersburg churches St. Sergius of Radonezh not preserved (not counting the suburbs), and in the modern period in the «Northern capital» started to establish new temples of the great Saint of the Russian land.

Ключевые слова: преподобный Сергий Радонежский, храмы, Санкт-Петербург, Русская Православная Церковь

Keywords: Sergius of Radonezh, Temples, Saint-Petersburg, Russian Orthodox Church

Кашеваров А. Н.

Судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в контексте «мощейной эпопеи» советской власти

The Fate of the Relics of Venerable Sergius of Radonezh in the Context of «Relics Epic» of the Soviet Power

***Аннотация**:* Статья посвящена изучению обстоятельств осмотра и конфискации представителями советской власти мощей преподобного Сергия Радонежского в разгар кампании по вскрытию мощей православных святых, показу места этой акции в общей антицерковной политике советской власти. Особое внимание уделено попыткам православного духовенства и верующих отстоять мощи святого от конфискации и увоза из Троице-Сергиевой лавры, а также усилиям священноначалия по их возвращению Церкви в короткий период потепления государственно-церковных отношений во второй половине 1940-х годов.

***Abstract**:* Article examines the circumstances of the inspection and seizure of the relics of St. Sergius of Radonezh by the Soviet authorities in the in the midst of the campaign for the opening of the relics of Orthodox saints, the place of this action in the general anti- ecclesiastical policy of the Soviet government. Particular attention is paid to the attempts of the Orthodox clergy and believers to defend the saint's relics from seizure and abduction from the Trinity-Sergius Lavra, as well as the efforts of the hierarchy of the Church to bring them back in a short period of warming of the church-state relations in the second half of the 1940s.

Ключевые слова: антицерковная кампания, мощи православных святых, православное духовенство, верующие

Keywords: Anti-Ecclesiastical Campaign, Relics of the Orthodox Saints, the Orthodox Clergy, the Religious

Кострюков А. А.

Влияние русского монашества на церковную жизнь Болгарии в 1920 – 1940-е гг.

The Influence of Russian Monkhood on the Church Life in Bulgaria in 1920-1940th.

Аннотация*:* Статья посвящена влиянию русских эмигрантов и, прежде всего, монашествующих, на жизнь Болгарской Церкви. В первой половине XX века в Болгарской Церкви накопилось немало вопросов богословского и богослужебного характера. Серьезной проблемой был и упадок общежительного монашества. Большую роль в преодолении недостатков церковной жизни сыграли русские архипастыри, оказавшиеся в Болгарии – архиепископы Серафим (Соболев) и Дамиан (Говоров). Заслугой архиепископа Серафима стало основание Покровского монастыря, борьба с церковным модернизмом и ересью «добрых самарян».

Abstract*:* The article is devoted the influence of Russian emigrants primarily monks on the life of the Bulgarian Church. In the first half of the 20th century, there were a lot of problems of theological and liturgical nature in the Bulgarian Church. The large problem was that the monkhood fell into decline. The main role in overcoming of shortcomings of the Church's life have played by archbishop Seraphim (Sobolev) and archbishop Damian (Govorov). The creation of the Pokrovsky monastery, the fight against Church modernism and the sect of Good Samaritans - it's all merits of archbishop Seraphim.

Ключевые слова: Болгарская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, Русская Православная Церковь заграницей, русская эмиграция, архиепископ Серафим (Соболев), архиепископ Дамиан (Говоров), ересь «добрых самарян»

Keywords: Bulgarian Orthodox Church, Russian Orthodox Church, Russian Orthodox Church Abroad, Russian Emigration, Archbishop Seraphim (Sobolev), Archbishop Damian (Govorov), the Sect of Good Samaritans

Мазырин А., свящ.

«Подвиг св. Сергия Радонежского и дело митрополита Сергия»: к вопросу об оправданности сопоставления

The Feat of st. Sergius of Radonezh and the Case of Metropolitan Sergius: on the Question of the Propriety of Comparison.

***Аннотация**:* В статье рассматривается вопрос об уместности допускавшегося в церковной полемической литературе 1920-1930-х гг. уподобления компромисса с советской властью Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) позиции преподобного Сергия Радонежского и таких его современников, как св. митрополит Алексий, в отношении ордынских завоевателей. Делается вывод, что проводить такие сопоставления не очень оправдано.

***Abstract**:* The article deals with the question of the appropriateness allowed in the church polemical literature of 1920-1930. assimilation of the compromise with the Soviet authorities from vice Patriarch locum tenens Metropolitan Sergius (Stragorodsky) with the position of Sergius of Radonezh and his contemporaries such as St. Metropolitan Alexy, in respect of the Horde invaders. It is concluded that it is not very justified to make such comparison.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковно-государственные отношения, монгольское иго, русское зарубежье

Keywords: Russian Orthodox Church, Church-State Relations, the Mongol Yoke, Russian Diaspora

Петров И. В.

Сергий Радонежский и русские святые в восприятии оккупационной прессы в 1941-1944 гг.

Sergius of Radonezh and Russian Saints in the Perception of Occupational Press in 1941-1944.

***Аннотация**:* В статье рассматриваются образ святого Сергия Радонежского и других русских святых в контексте периодической печати, выходящей на оккупированной нацистами территории Северо-Запада России. Особое место уделено позиции к святителю деятелей Псковской Православной Миссии.

***Abstract**:* This paper deals with the image of St. Sergius of Radonezh and other Russian saints in the context of the periodical press, overlooking the Nazi-occupied territory of the North-West of Russia. Special attention puts to the position of the clergy of Pskov Orthodox Mission.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Псковская Миссия, Вторая Мировая война, нацистская пропаганда

Keywords: Russian Orthodox Church, Pskov Mission, World War II, Nazi Propaganda

Августин (Никитин), архим.

Преподобный Сергий Радонежский и св. Франциск Ассизский в отечественной мысли XIX-XX веков

St. Sergius of Radonezh and Francis of Assisi in Russian Thought of the XIX-XX Centuries

***Аннотация**:* Статья посвящена истории сопоставления образов преп. Сергия Радонежского и св. Франциска Ассизского в работах отечественных представителей гуманитарной мысли дореволюционной и Советской России, а также деятелей русского зарубежья.

***Abstract**:* The article is devoted to the history of comparing of the images St. Sergius of Radonezh and St. Francis of Assisi in the works of Russian humanitary thought in pre-revolutionary and Soviet Russia, as well as leaders of the Russian diaspora.

Ключевые слова: преп. Сергий Радонежский, св. Франциск Ассизский, сопоставление, русская философия

Keywords: St. Sergius of Radonezh, St. Francis of Assisi, Comparison, Russian Philosophy

Махлак К. А.

Духовный путь преподобного Сергия в контексте иосифлянства и нестяжательства

The Spiritual Way of St. Sergius in the Context of Josephism and The Nonpossessors

***Аннотация**:* Статья посвящена истории Византийской и Русской духовности. На примере преп. Сергия и Симеона Нового Богослова делается вывод о типологическом единстве византийской и русской духовной традиции.

***Abstract**:* The Article is devoted to the history of Byzantine and Russian spirituality. On the example of St. Sergius and Simeon the New Theologian has been considered ways theological tradition in Byzantium and Russia. It is concluded of typological unity Byzantine and Russian spiritual tradition.

Ключевые слова: преподобный Сергий Радонежский, Святая Троица, византийско-славянские отношения, церковное влияние Византии на Русь

Keywords: St. Sergius of Radonezh, Holy Trinity, Byzantin-Slavic Relation, Confessional Influence of Buzantium on Rus

Евдокимова Е.А.

Личность преподобного Сергия Радонежского в прозе Бориса Зайцева

Personality of St. Sergius of Radonezh in Prose Boris Zaitsev

***Аннотация**:* Автор статьи ставит вопрос о возможностях художественного текста при изображении святости и личности святого. Также в статье рассматривается вопрос о ценности художественного опыта Б. Зайцева. Автор сравнивает житийный жанр (первое житие преподобного Сергия) и художественную прозу (произведение Б. Зайцева).

***Abstract**:* The author raises the question about the possibilities of image of holiness and holy person in a literary text. The article also raises the issue about the value of B. Zaitsev's artistic essay. The author compares the hagiographic genre (the first life of St. Sergius) and literary prose (the product of Boris Zaitsev).

Ключевые слова: житие, жизнеописание, жанр, святость, осмысление

Keywords: Life, Biography, Genre, Holiness, Comprehension

Моторин А. В.

Преподобный Сергий Радонежский и развитие духовных начал русской государственности

Saint Sergiy Radonezsky and Development of the Spirit Fundamentals of Russian Statehood

***Аннотация**:* В статье исследуются особенности представлений преподобного Сергия Радонежского об устроении русской жизни по образу Пресвятой Троицы. Становление русской государственности рассматривается в свете воздействия духовных начал, выявляемых богословием Пресвятой Троицы.

***Abstract**:* There are some features of representations of Saint Sergiy Radonezsky about the Statehood of Russian life in the image and likeness of the Most Holy Trinity researched in the article. Formation of Russian statehood is examined among of influence of spirit beginnings, identified by The Theology of The Most Holy Trinity.

Ключевые слова: Пресвятая Троица, преподобный Сергий Радонежский, Православие, русская государственность

Keywords: Most Holy Trinity, Saint Sergiy Radonezsky, Ortodox, Russian Statehood

Сведения об авторах

Петрушко Владислав Игоревич
доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, шеф-редактор интернет-сайта "Седмица.Ru" (ЦНЦ "Православная Энциклопедия")
E-mail: vp@sedmitza.ru

Костромин Константин, священник
кандидат исторических наук, кандидат богословия, секретарь Ученого совета, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

Наливайко Роман Алексеевич
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории для преподавания на естественных и гуманитарных факультетах Санкт-Петербургского государственного университета
E-mail: r.nalivaiko@spbu.ru, romanhistoric@yandex.ru

Петров Алексей Владимирович
доктор исторических наук, профессор кафедры Истории России с древнейших времен до XX века Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, преподаватель Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии
E-mail: a.v.petrov@mail.ru

Шапошник Вячеслав Валентинович
доктор исторических наук, профессор кафедры Истории России с древнейших времен до XX века Института истории Санкт-Петербургского государственного университета
E-mail: shaposhnik_67@mail.ru

Сухова Наталия Юрьевна
доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
E-mail: suhova_n@mail.ru

Шкаровский Михаил Витальевич
доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, преподаватель Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии
E-mail: shkarovs@mail.ru

Кашеваров Анатолий Николаевич
доктор исторических наук, профессор кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета, профессор кафедры истории Санкт-Петербургского государственного политехнического университета, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации
E-mail: kashevar12@mail.ru

Кострюков Андрей Александрович
доктор исторических наук, доцент кафедры истории РПЦ Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, ведущий научный сотрудник НИО новейшей истории РПЦ ПСТГУ
E-mail: a.kost@mail.ru

Мазырин Александр, священник
доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
E-mail: am@pstbi.ru

Петров Иван Васильевич
ассистент кафедры Новейшей истории России Института истории Санкт-Петербургского государственного университета
E-mail: ivanpet1990@hotmail.com

Августин (Никитин), архимандрит
кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии

Махлак Константин Александрович
Кандидат культурологи, доцент Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии
E-mail: makhlak@mail.ru

Евдокимова Елена Александровна
кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения
E-mail: evdoki-elena2006@yandex.ru

Моторин Александр Васильевич
доктор филологических наук, профессор, заведующий секцией нравственного и эстетического воспитания Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого
E-mail: amotorin@yandex.ru

Принятые сокращения

БВ – Богословский вестник
БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси
ГА РФ – Государственный архив Российской Федерации
ЖЗС – Журналы заседаний совета МДА
КЛЖ – Кроника Литовская и Жмойтская
КЦДР – Книжные центры Древней Руси
МДА – Московская духовная академия
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
ПТСО – Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе
ПЭ – Православная энциклопедия
ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РГИА – Российский государственный исторический архив
СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси
ЦА ФСБ РФ – Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации
ЦГАИПД – Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга
ЦГА СПб – Центральный государственный архив Санкт-Петербурга
ЦГИА СПб – Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга
ЦДА – Центральный державный архив (София)
IDA – Ioannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae

Древняя Русь:
во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιορωσια
ΕΝ ΧΡΟΝΩ, ΕΝ ΠΡΟΣΩΠΩ, ΕΝ ΕΙΔΕΙ

Уважаемые читатели!

В скором будущем будет выпущен третий выпуск альманаха Παλαιορωσια, в котором будут опубликованы материалы Третьей международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси «Литургическая жизнь и церковное искусство Русской Православной Церкви», прошедшей в Ленинградской духовной академии 31 января – 5 февраля 1988 года.

Сборник материалов был собран преподавателем академии иеромонахом Иннокентием (Павловым) и подготовлен им для печати. К сожалению, трудности, начавшиеся в конце 1980-х годов, сделали публикацию материалов в тот момент невозможной. Однако поскольку они представляют собой научный интерес, а также являются важным памятником эпохи, редакция альманаха приняла решение опубликовать его в очередном выпуске.

Редакция альманаха благодарит игумена Иннокентия (Павлова) за предоставленные материалы.

Приобрести альманах можно, обратившись по адресу: paleorosia@mail.ru

Древняя Русь:
во времени, в личностях, в идеях.

Παλαιορωσια
ΕΝ ΧΡΟΝΩ, ΕΝ ΠΡΟΣΩΠΩ, ΕΝ ΕΙΔΕΙ

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие в очередном, четвертом, сборнике научных работ Παλαιορωσια. Проект посвящён проблемам древнерусской истории: история государственных и общественных институтов, история внешнеполитических отношений древнерусского государства, история христианства на Руси, история в лицах, история идей и история повседневности.

Выпуск альманаха запланирован на 2015 г. Предполагаемый объём статей от 0,5 до 2 печатных листов. Просим присылать материалы в формате doc, docx, rtf. Шрифт Times New Roman. Сноски постраничные, оформленные в соответствии с требованиями ГОСТ. В конце статьи прилагается список литературы и сведения об авторе (ФИО, место работы, научные звания, степени и должности, e-mail). Просим снабдить статью аннотацией (3-4 предложения, 600 знаков) и ключевыми словами на русском и английском языках.

Материалы рецензируются. Редколлегия оставляет за собой право отклонять присланные статьи. Публикация в сборнике бесплатная. Автору высылается один авторский экземпляр. Сборник будет размещен в РИНЦ.

Просим присылать статьи на эл. адрес: paleorosia@mail.ru до 1 июня 2014 года.

Приобрести альманах можно, обратившись по адресу: paleorosia@mail.ru

Научное издание

Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях
Παλαιορωσια: ϵν χρονω, ϵν προσωπω, ϵν ϵιδϵι

Альманах

Выпуск 2

Ответственный редактор: к.и.н. свящ. К. Костромин

Редакторы-корректоры:
П.И. Гайденко, К.А. Костромин

Верстка: К.А. Костромин

Подписано в печать: 27 декабря 2014 г. Формат А5
Тираж 500 экз.

Выход в свет: 30 декабря 2014 г.

Отпечатано в типографии ООО "Контраст"
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д.38
Заказ № 36

Содержание

Преподобный Сергий и его эпоха

Петрушко В. И.
Преподобный Сергий Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV – начале XV вв.

свящ. К. Костромин
Преподобный Сергий Радонежский и рождение московской литературной традиции

Наливайко Р. А.
Русско-ордынские отношения XIII – XV вв. в «Анналах Польши» Яна Длугоша

Петров А. В.
Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря»

Шапошник В. В.
Митрополит Даниил в придворной борьбе 30-х годов XVI в.

Память о преподобном Сергии в XIX-XX веках

Сухова Н. Ю.
Преподобный Сергий и его обитель в исследованиях преподавателей и студентов Московской духовной академии (1840-1910-е гг.)

Шкаровский М. В.
Храмы преподобного Сергия Радонежского в Санкт-Петербурге

Кашеваров А. Н.
Судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в контексте «мощейной эпопеи»

Кострюков А. А.
Влияние русского монашества на церковную жизнь Болгарии в 1920-1940-е гг.

свящ. А. Мазырин
«Подвиг св. Сергия Радонежского и дело митрополита Сергия»: к вопросу об оправданности сопоставления

Петров И. В.
Сергий Радонежский и русские святые в восприятии оккупационной прессы в 1941-1944 гг.

Осмысление духовного пути «Троицкого игумена»

архим. Августин (Никитин)
Преподобный Сергий Радонежский и св. Франциск Ассизский

Махлак К. А.
Духовный путь преподобного Сергия в контексте иосифлянства и нестяжательства

Евдокимова Е. А.
Личность преподобного Сергия Радонежского в прозе Бориса Зайцева

Моторин А. В.
Преподобный Сергий Радонежский и развитие духовных начал русской государственности

ISBN 978-5-9904579-2-8

9 785990 457928