

САБУЕМ ИХ СОСЕДИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И ВАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДЫ

Выпуск 3

Католицизм и православие в средние века

**К XVIII Международному
конгрессу византинистов**

Москва 1991

Редакционная коллегия:

Член-корреспондент АН СССР Г.Г.Литавренко (Отв.редактор серии)

Доктор исторических наук В.И.Флоря (Отв.редактор сборника)

Кандидат исторических наук Л.В.Заборовский (Отв. секретарь сборника)

Младший научный сотрудник И.С.Захарыкин (Бригадир сборника)

ВСТУПЛЕНИЕ

Тема публикуемого сборника имеет особое значение для историков - славистов. Ведь именно на территории славянских стран, начиная с самого момента их христианизации, сталкивались интересы двух основных христианских конфессий. В течение огромного исторического периода от раннего средневековья до наступления нового времени напряженность отношений между представителями этих конфессий не ослабевала, а нарастала, накладывая сильнейший отпечаток на развитие не только духовной и культурной жизни, но и на социально - политическое развитие славянских народов. Последствия имевших место тогда драматических событий проявляются подчас и в нашей современности. К сожалению, этому важному явлению в жизни славянского мира в нашей исторической науке последних десятилетий явно уделялось недостаточное внимание, в с характере имеющих место конфликтов, сложились односторонние и упрощенные представления, не основанные на глубоком изучении источников.

Перед нашей наукой стоит важная задача не только возобновить глубокое изучение этой проблематики, но и осуществить его с учетом тех достижений в области методологии изучения разных форм общественного сознания и социальной психологии, которые получены за последние десятилетия мировой наукой.

Настоящий сборник представляет собой маленький скромный шаг по пути к достижению этой цели. Публикуемые в сборнике статьи охватывают большой хронологический период от момента окончательного разрыва между католицизмом и православием в 1064 г. (религиозным спором, связанным с этим событием посвящена статья М. Вусыгиной) до обсуждения вопроса о историческом развитии отношений двух конфессий в общественной мысли XIX в.

Основной комплекс статей, помещенных в сборнике,

связан со столкновением двух конфессий на почве Украины XVI – XVII вв., которое вызвало к жизни мощные национальные и социальные конфликты, имевшие огромное значение для исторических судеб Восточной Европы.

В документальном приложении к сборнику публикуется ряд документов, освещающих некоторые важные моменты в истории борьбы между сторонниками католицизма и православия на Украине в первой половине – середине XVII в.

БУСЫГИНА М.А.

К ИЗУЧЕНИЮ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ
ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В XI-XII вв.

Рассматривая историю отношений греков с Римом, нельзя не учитывать крупнейших событий в концептуальном оформлении догматического учения внутри самой Византии, а также ее участия в других внешних полемиках, в особенности с армянами. Обзор догматического содержания споров, относящихся к этому периоду, дает возможность почувствовать целостность вероучения византийцев, которой определялся образ всезнающего монашества и многие стороны общественной жизни.

Хотя 1054 год и явился критическим в развитии отношений между Востоком и Западом, раскол не был бы столь бесповоротным, если бы возник в среде исключительные богословы или монахов. В сравнении с ересями прошлых времен, которые часто давали повод к изложению веры на языке догматов, в конфликте 1054 года современники часто указывали на глубокую разницу в вере при внешнем сохранении верности догматической букве. В византийском богословии, противостоявшем самому Западу, в этот период выделились две независимые друг от друга полемические линии¹. Первая Льва Охридского, который в своем письме 1053 года² пытается перечислить все те особенности, которые обнаруживают разницу в представлениях о духовной жизни на Востоке и Западе. И, вторая, связанная с именем монаха Студийского монастыря святого Никиты Стифата, который, выступая в полемике, для концептуального изложения приводящего учения в отношении Таинства Евхаристии, обнаружил то различие в учении, за которым стояло различие в вере, настолько серьезное, что не могло быть сокрыто по отношению к Единой Вседенской Церкви.

В основе взгляда святого Никиты лежит синтетическое представление о Теле Христовом, в его понимание Евхаристии

стоит на вере в "сотелесное" (σύμβολον) (Ефес. III,6) единение верных со Христом в Евхаристии: "Дух, вода и кровь и сии три в одном, то есть Теле Христовом,... которое вкушая мы соединяемся с воплощенным ради нас Богом, будучи сотелесным с Ним, и становимся Плотью от плоти Его и Костью от Кости Его"³. Это было главным, что отставало он в полемике об аскетах, и в отказе от чего он видел отступление от православия. Чтобы понять воззрения св. Никиты, их необходимо рассматривать в контексте современной ему традиции, которая определяла атмосферу византийской жизни. Сам св. Никита был учеником и келейником преподобного Симеона Нового Богослова, одного из самых ярких образов монашества X века. Учение святого Симеона Нового Богослова прежде всего открывает связь между Богооплощением и личным спасением каждого человека. Смерть и Воскресение Сына Божия, соединившего в себе божественную природу с нашей человеческой, полагает основу новой жизни во Христе. Эта новая жизнь причастников божественной природы – есть единственная основа и единственное оправдание православного подвижничества, как пути к святости:

Потщайтесь и подвизайтесь в делах благих
чтобы захватить и удержать вам
вещество невещественного огня
...чтобы соделаться как бы богами,
всю славу Божию содержащими внутри
себя, в двух сущностях, двух природах
двух энергиях, двух волях,
как воспел божественный Павел"⁴.

Также опытно и познаваемо утверждается им сотелесность нашего единения со Христом:

"Мы становимся членами Христовыми, а
члены Христа нашими, и рука моя
всеокаянного – Христос, и нога моя
всеокаянного – Христос
А рука Христова и нога Христова есмь
яз, окаянный,

Двигаю рукою и весь Христос моя рука
есть.

Нерасчленимою бо мыслятся мне
Божественность Божия,

А члены Христовы скровенны суть⁵

Этим определяется и единственная цель подвижничества –
стяжение Божественного Духа. Путь к достижению этой цели
святой Симеон открывает в своем учении о молитве, как о
подвиге "умного и сокровенного делания", без которого не
являются спасительными никакие подвиги во внешней добродете-
ли: "Ибо кто из вас изъяснит сия –

пост, говорю /.../ и всякое прочее злострадательное
житие

Все есть добро, если добро совершается
умное и сокровенное делание ваше и мудрости
ведений и разуме,
если же без этого считаете чем-то великим то,
или же думаете, будто ничего не будет у тех,
кто не имеет того – то вы тотчас уподобляетесь
прокаженным, которые одеты в светлые одежды,
чтобы обманывались те, кто на них смотрят"⁶

Святой Симеон утверждает такой путь подвижничества, как
единственно верный в отношении к православному
догматическому учению. Здесь проявляется укорениность его
веры в том понимании спасения, которое утверждали великие
отцы Церкви: Св.Афанасий Великий, св. Григорий Богослов –
наше спасение есть обожение (бъштс). Таким образом, мы
видим, что вопрос о зависимости молитвы и образа аскетики
от того, как понимается спасение и в чем видится цель жития
человека, стоял очень остро, приобретая значение догмата
веры и сам по себе.

Это понимание спасения, открывающегося сотелесным
единением со Христом в Евхаристии – общая основа
богословия и преподобного Симеона Нового Богослова и
святого Никиты Стифата, но в творениях второго, помимо
аскетики, акцент делается и на оправдании лингвистических

обрядов, которое, так же как и догматическое учение, является выражением веры. Поэтому он был вынужден выступить против некоторых западных представлений о Евхаристии. Здесь в ходе полемики с Гумбертом, выяснилось, что на Западе отказываются принять воззрения византийских богословов на Таинства Евхаристии, и связано это с иной верой в то, что есть Тело Христово. Прежде всего отрицалось самое важное для православных – вера в соптесность единения со Христом, так как оказалось что на латинском Западе не принимают того, что Святой Дух не отступил от мертвого по человечеству Тела Христова, которое было тленным по своей человеческой природе, но как Тело Сына Божия не отделилось от Божества и потому было нетленным, и источило нетление нам. Свидетельством этой нераздельности с Божеством было источение Крови из прободенного ребра Спасителя. В литургии это богословие выражалось в чине "теплоты". Споры об этом чине затронули вопросы, поставленные еще на V Вселенском Соборе. Так, если св. Никита писал: "Мы пьем Кровь в Чаше теплой, как Она и истекла из Господа, ибо и Плоть Христова теплая и остается живой действием Святого Духа, а кровь и вода истекли за нас"⁷. То со стороны Гумберта это вызывало сопротивление в самых резких выражениях: "...худою, по которой мы утверждаем, что во время страдания и распятия Господня, когда из ребра Его истекли кровь и вода, Святый и Животворящий дух остался в Его обоженной Плоти. Если бы это было верно, то Он бы не умер, а если бы не умер, то и не воскрес.../... В противном случае, не нужно было погребать Того, кто не умер. Замолчи, собака, прикуси язык, нечестивый пес".⁸ Далее, в спорах об азимах, подтвердились, что то "безумие", о котором говорит Гумберт, действительно является главным в вере византийцев. Св. Никита настаивал, что догматическое учение требует признания единосущности нам Тела Христова не только в земной жизни Христа, но и в Таинстве Евхаристии, что выражает klassное приношение (Άρτος). Отрицая это единосущие в Таинстве Евхаристии, Гумберт говорит и об ином смысле самого Таинства: "Итак, ты

сказал, что единосущный (*consubstantialis*) и надсущный (*supersubstantialis*) одно и то же – это совершенно должно. Хотя Господь Иисус и единосущен нам по естеству человеческому, однако, по Божеству, которое единосущно Отцу, Он по отношению к нам – надсущный; так и хлебы человеческой трапезы пусть будут единосущны сами по себе; но хлеб Божественной трапезы – является надсущным (*supersubstantialis*)⁹. Такое разделение, проводимое между Телом Спасителя на Кресте и Таинством Евхаристии, вызвало необходимость истолковать Тело Христово в Евхаристии каким-то иным образом. В богословии Гумберта появляется представление об "особой" сущности Тела Христова, не тождественной ни божественной, ни человеческой: "Римская Церковь употребляет опреснок в обозначение того, что мы исповедуем и почитаем три совершенные сущности в одной личности – посредника между Богом и людьми – богочеловека Иисуса, то есть человеческую плоть, душу разумную и Слово Бога богов"¹⁰. Очевидно, что такое понимание логически не допускало сотолесного единения со Христом, а, следовательно, и обожения. Это учение не могло допустить и аскетики, которая была бы православной с позиций византийцев, где как опытное знание утверждалось, что Тело Спасителя, страдавшее на Кресте, Тело, принимаемое нами в Евхаристии, то Тело Христово, в котором пребывает человеческая природа в своем обожении – едино и не может быть разделено.

Концептуализация западного евхаристического учения в столь резкой форме, как у Гумберта, закрепила раздельное понимание Богочеловеческого и учения о Таинстве Евхаристии, что позволяло понимать учение о Церкви как о Теле Христовом в смысле гораздо более свободном, чем это было допустимо для восточной традиции, и говорить о ней только как о собрании верующих; это наметило то понимание, которое положило начало традиции сколастического богословия¹¹ в противовес Востоку, где особенно в этот период четко установилась зависимость богословия от опыта

богопознания, обретаемого в подвижничестве.

Выраженная в полемике о Евхаристии вера в Тело Христово в XI веке, очевидно, уже имела сложившуюся традицию, что проявилось и во всех разногласиях, о которых писал Лев Охридский. Важно отметить, что Михаил Кирулларий в письме к Петру Антиохийскому в связи с полемикой XI в. упоминает, что расхождения в понимании Догматики с Римом начались еще на V Вселенском Соборе, когда папа Вигилий отказывался подписать анафему "трем главам"¹². Ситуация XI века поставила византийских богословов перед необходимостью защищать веру Церкви в Тело Христово, такой как она была установлена на IV и подтверждена на V Вселенском Соборе, веры в то, что на Кресте пострадало Тело Богочеловека: будучи тленным по своей человеческой природе, оно не отделилось от Божества, как Тело Сына Божия, и потому было нетленным присутствием Святого Духа Божия и источает это нетление нам. В спорах о нетленности Тела Христова принимал участие святой император Юстиниан, не случайно, что факт его канонизации относиться ко времени правления Алексея Комнина¹³. Споры о нетленности уже тогда вызывали сопротивление Запада, впоследствии все возраставшее¹⁴, и для всех оказывалась очевидной связь их с отношением к несторианству.

Еще более четко особенности византийской христологии, отражающие связь между Телом Христовым и спасением человека, выразились в осуждении учения митрополита Евстратия Никейского. Участвуя в полемике с армянами-юлианитами¹⁵, Евстратий Никейский пытался объяснить полноту человеческой природы Христа, акцентируя самостоятельность ее действия, для чего он ввел ряд новых понятий: различия *χατ' αξιάν* – "по достоинству" между божественной и человеческими природами во Христе, свободного, хотя и "рабского" (*δοῦλεος*) служения человеческой природы во Христе Его Божеству. Таким образом, его доктрина представляла связь человеческого и божественного во Христе только как внешнюю зависимость. Для

византийцев это означало, что такая же исключительная внешняя связь устанавливается между Богом и нами. Кроме того, логика рассуждения Евстратия Никейского не могла допустить, что человеческая природа, будучи спасенной, может обладать божественными свойствами. Защищая (как и св. Никита) единосущие нам Тела Христова, он вводит понятия, которые не допускают того вхождения человеческой природы во внутреннюю жизнь сяйтой Троицы, ради которого защищал это единосущие св. Никита. Таким образом, если его учение и не нарушало, на первый взгляд веры в богочеловечество Христа, но и не признавало его в связи с православным учением о спасении, поэтому и нарушало "и постасное единство", как указывает Синодик в Неделю Православия¹⁶. Не случайно, что крайность взглядов, которую подчеркивает Синодик, своим осуждением, в ересь хорошо известную переходит, когда Евстратий Никейский прямо говорит о Теле Христовом, уча о неком изменении после Воскресения, вводит "и постасное разделение", подобно несториевому: "Яко мерою дается свобода некая по Воскресении человечеству Спасителя Христа"¹⁷.

Повод к еще одному важнейшему синтезу в истории византийского богословия в середине XII в. дала ересь Сотириха. Она возникает на фоне христологических споров, то есть после схизмы 1054 года и после осуждения Евстратия Никейского, когда представление о Теле Христовом утвердилось и было защищено во многочисленных спорах, и для всего Византийского общества была очевидной невозможность какого - либо другого учения при сохранении правильной веры. Однако, триадологическая ересь Сотириха началась все - таки с перетолковывания им Евхаристии, т.е. учения о Теле Христовом: утверждая, что Евхаристическая Жертва приносится Сыном только Отцу, а не Отцу, Сыну и Святому Духу¹⁸, он был вынужден ввести понимание отдельной собственной воли Сына и отдельной собственной воли Отца, то есть отнести понятие воли к ипостаси, а не к природе.

Это предполагало и разделение внутри Святой Троицы, и возможность самостоятельного действия каждой из ипостаси по отношению к творению. И если Сын действовал самостоятельно и принес Жертву Отцу за наши грехи, тем самым и примирив нас однажды Отцу, то эта сама по себе логически последовательная концепция предполагает отделенность Тела Христова и от Святой Троицы, и от нашей человеческой природы. Это требует и полного переосмыслиения Евхаристии. Осуждая ересь Сотириха, Церковь выносит анафемы всем попыткам истолковать Евхаристию, не как реальное совершение Таинства Спасения, лишь как "мечтательное" и "образное"¹⁹ воспоминание Жертвы Спасителя. Лжеучение Сотириха вскрыло природу связи между разделением лиц Святой Троицы и умозрительным отношением к Евхаристии. Если лица Святой Троицы действуют порознь, то они действуют "во вне", "ad extra", а значит и все таинства и спасение человека также совершаются вне Святой Троицы.

Против ереси Сотириха выступил святитель Николай Мефонский²⁰. Он противопоставляет целостной картине, созданной Сотирихом на почве ереси святоотческое представление о домостроительстве спасения человека, совершаемого Святой Троицей. Согласно учению Отцов, это домостроительство есть проявление внутритроичного единства, единой Воли Отца, Сына и Святого Духа, которая есть спасение человека. Также единым актом созидания спасения является созидание человека, Благовещение и открывающееся через это вхождение человеческой природы во внутреннюю жизнь Святой Троицы. Такое видение предполагает и нераздельность Троицы и Нераздельность каждого ее действия в отношении человека. Будучи вынуждены полемизировать одновременно с Сотирихом и латинянами²¹ святитель Николай Мефонский обнажает единую природу неправильного учения о Христе, которая выражается в отрицании пребывания Духа Святого в Теле Сына, и о Троице, как о том, что возможно действие каждой из ипостасей порознь, как это утверждает

Сотирих и как это следует из *Filioque*. И триадологическое учение *Filioque* и христологические объяснения, приводимые к употреблению опресноков, строятся на одной и той же основе: они предлагают отделение Плоти Христа от Святой Троицы, вынесение Тела Сына "во вне". В этом случае понятие Тела Христова не может иметь такой прямой связи со спасением человечества, которую придает Ему Православная Церковь, для которой и само Спасение совершается внутри Святой Троицы, а за ее пределами не может быть Спасения.

Таким образом, анализируя догматическое содержание споров XI-XII веков со стороны Византии мы видим, что они объединены общей концептуальной основой во внешних и внутренних конфликтах: во-первых – в догматическом представлении о Теле Христовом, едином в двух, божественной и человеческой сущностях и неотделенном от Святой Троицы. Во-вторых, – в догматическом утверждении реального единения с Богом и пути опытного богоопознания; единственным образом понимаемое спасение как обожение. В-третьих, – утверждение входления спасенной человеческой природы во внутреннюю жизнь Святой Троицы.

- 1.Petrucci E. Rapporti di Leone IX con Costantinopoli // *Studi Medievali*. Ser.1973. An.14. P.733 – 831
- 2.Лев "Охридский" Письмо к Иоанну Трапезинскому // VIII. P.51-64.
3. Св. Никита Стифат. Диалексис // Michel.B.326.
- 4.Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes I XV.Paris, 1969. P. 258 (SC 156).
5. Ibid. P. 288.
6. Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes XII – LVIII. Paris, 1973. T.III. P. 120 (SC 196).
- 7.Св. Никита Стифат. Диалексис // Michel.B.324.
8. Гумберт. Ответное возражение Никите Стифату –

9. Там же.

10. Гумберт. Диалог // WIII.P.107.

11. Y.Congar OP. L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne. Paris, 1970. P. 163-164 (Histoire des dogmes. T.III .Fasc.3).

12.Михаил Кирулларий. Письмо 1 к епископу Петру Антиохийскому // WIII.P.176. Кирулларий ошибается, называя VI - м V Вселенский Собор, но верно описывая события V Вселенского Собора.

13.Гросси Н. Церковно - религиозная деятельность византийского императора Алексея I Комнина (1081 - 1118) // Киево-Могилянский сборник в честь протоиерея Димитрия Ивановича Богдашевского. Киев, 1913. С.51 - 93.

14.Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, N.Y., 1987. P.69-91.

15.Евстратий Никейский. Обличение говорящих об одной природе во Христе. Demetracopoulos. E. 160-198.

16. Guillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie // Travaux et Mémoires. 1967. Vol.2. P. 71--72.

17. Joannou P. Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117) // Revue des Etudes byzantines. Vol.10 1952. P. 33.

18. Иеромонах Павел Черемухин. Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды 1 (1960). С. 85 - 111.

19. Guillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie...P.73-75

20. Николай Мефонский. Против злоречия Сотириха // Demetracopoulos. E. 321-359.

21.Епископ Арсений /Иващенко/. Два неизданных сочинения епископа Николая Мефонского. Новгород, 1987.

СОКРАЩЕНИЯ

Demetracopoulos	Α.Δημητρακοπούλου. Ενστριαστική Βιβλιοθήρη. Τ.Α.Εν Λειψίᾳ, 1866
Michel -	Michel A. Humbert und Kerullarios Paderborn. 1930 Bd. 2.
SC -	Sources chrétiennes.
Will -	Will C. Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae et Marpurgi. 1861.

Автор приносит глубокую благодарность В.М.Лурье за помощь, оказываемую в работе.

КАТОЛИКИ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ БОЛГАР XV-XVI вв.

Эпоха, охватывающая XV-XVI вв., стоит несколько особняком в отношении характера взаимодействия болгар с католическим миром. Необходимость организации борьбы с османами, поиск политических союзников, религиозное противостояние в регионе носителей мусульманского вероисповедания определяли неизбежность активизации контактов между православным населением Болгарии и представителями соседних католических держав. При этом необходимо отметить, что вплоть до XVII в. католическая община на территории самой Болгарии была слишком малочисленной и не могла поэтому являться дестабилизирующим фактором, способным оказывать сколь-либо существенное влияние на характер общественного сознания болгар. Таким образом в рассматриваемый период сложились некоторые объективные предпосылки для сближения местного православного населения и католиков. Однако сохранившиеся источники, отразившие состояние общественного сознания болгар той эпохи, вряд ли дают основания утверждать, что на субъективном уровне такое сближение действительно имело место.

Данный тезис наглядно иллюстрируется на конкретных примерах, относящихся к характеру распространенных в народе психологических стереотипов. Формирование стереотипа восприятия католиков в болгарском обществе, имевшего ярко выраженную негативную окраску и отражавшего состояние острого противоборства двух течений внутри христианства¹, тесно связано с длительной историко-культурной и политической традицией и относится к эпохам, предшествующим появлению османов на Балканах. В рассматриваемый период он поддерживался в основном благодаря традиционной пропаганде со стороны православного

духовенства, неожиданно получившего поддержку со стороны османского правительства, заинтересованного в сохранении неприязненного отношения к их единоверцам на западе. Источники позволяют проследить, как именно реализовывался этот негативный стереотип в отношении тех групп католиков, контакт болгар с которыми носил наиболее массовый характер.

Начиная с рубежа XV-XVI вв. и вплоть до конца XVI в. это особенно относится к следующим четырем группам: участникам войск антитурецкой коалиции, дубровницким купцам-колонистам, общинам рудокопов-саксонцев и бывшим павликянам. В отношении взаимодействия с рыцарями-крестоносцами наибольшей интенсивностью контактов отмечен рубеж XIV-XV вв. и первая половина XV в., когда Болгария оказалась превращенной в арену почти непрерывных военных столкновений. Расстановка же политических сил в регионе фактически исключала в данный период возможность самостоятельной победы болгар над османами, диктуя необходимость совместных выступлений с крестоносцами.

Сохранившиеся письменные документы содержат немало сведений, указывающих на то, что представители различных социальных слоев болгарского общества достаточно активно сотрудничали с западными рыцарями. Особенно это относится к феодальной аристократии во главе с наследниками двух последних царских династий Болгарии – сыном търновского царя Ивана Шишмана Фужином и сыном видинского царя Ивана Срацимира Константином. Известно, например, что Константин принимал в 1404 г. активное участие в сражениях крестоносцев на территории своего Видинского царства¹, в Фрудин помогал в 1425 г. войскам Сигизмунда при захвате городов Видина и Оряхово². Сражаясь на стороне антиосманской коалиции, болгарские царевичи освящали своим авторитетом в глазах местного населения действия крестоносцев, придавая им видимость борьбы за восстановление прежней болгарской государственности.

По-видимому, это оказывало определенное влияние на состояние общественного сознания в регионе. Во всяком случае в воспоминаниях крестоносцев имеется информация о доброжелательном отношении рядового населения Болгарии к кавалирским войскам. В частности, зафиксированы случаи добровольной сдачи болгарами своих городов при подходе отрядов западных рыцарей и об истреблении горожанами внутренних турецких гарнизонов. Именно таким образом по сообщениям французского маршала Ж.Бусико и немецкого рыцаря Х.Шиллергера были в 1396 г. взяты города Видин и Оряхово⁴. Позднее, в 1443 г. в связи с подходом польско-венгерского короля Владислава Ш участник похода итальянский гуманист Каллимах отмечал, что "многие болгарские города... прогнали турецкие гарнизоны и пересели на сторону короля"⁵. Сведения о сотрудничестве содержатся и в современной событиям анонимной османской летописи "Газават", которая сообщает, что среди западных рыцарей, осуществлявших в 1443 г. штурм Софии, были замечены православные священники и даже монахи⁶.

Относительно участия болгар в повторном походе короля Владислава в 1444 г. сохранившаяся информация гораздо более скучна⁷. Можно предположить, что отчасти это объясняется тем, что экспансиионистские планы правителей Венгрии и Польши вряд ли представляли большой секрет для современников. Известно, например, что участие в походе знаменитого венгерского полководца Яноша Хуньяди было оговорено обещанием короля Владислава предоставить ему Болгию в качестве владения⁸. Никогда не скрывал своих претензий на территорию Болгарии и король Сигизмунд который в ряде грамот прямо называл себя "rex Bulgariae", а саму страну "regnum nostrum".

Допуская неизбежность существования определенной напряженности между коренным населением и западным рыцарством, не стоит однако, переоценивать степень

конфронтации между ними в данный исторический момент. Материалы сочинений болгарских хроников свидетельствуют, что в первой половине XV в. позиция местных элитарных слоев в отношении католиков и проблемы единения церквей может быть охарактеризована как весьма сдержанная, даже доброжелательная. Так Константина Костенечской в Житии деспота Стефана Лазаревича в сочувственных тонах описывает военный союз, заключенный с итальянцами византийским императором Мануилом¹⁰, с пониманием относится к его поискам путей конфессионального компромисса. Обознавая, что это делается с целью "братьи въздвигати въ отмыщение и избаву"¹¹; восхваляет политическую мудрость деспота Стефана, участвовавшего по его сведениям в подготовке церковных соборов, ставивших целью заключение уния¹². Аналогичную позицию можно отметить и у славянского составителя Анонимной болгарской хроники, фактически исключившего из своего лексикона негативные эпитеты в адрес крестоносцев и сочувственно описывающего их попытки противостоять османской агрессии¹³.

Более того, некоторые представители болгарской элиты в период борьбы с османами прямо выступали за организацию шагов, направленных на заключение церковной унии. Известно, например, что уроженец Болгарии московской митрополит Киприан еще осенью 1396 г. вел переговоры с константинопольским патриархом по данному вопросу¹⁴. А болгарин Григорий Цамблак в свою бытность киевским митрополитом принимал участие в переговорах на эту тему, имевших место на Констанцком соборе в 1418 г.¹⁵.

Отмечая активизацию контактов и некоторое потепление, имевшее место в отношении болгар к католикам; необходимо, однако, отметить, что это явление было непродолжительным и, по всей видимости, конъюнктурным по своей природе. Во всяком случае рукописные славянские сборники, популярные на территории Болгарии в середине XV в.

по-прежнему содержали многочисленные сочинения, направленные против "латинян". Среди них особой известностью пользовались объемные собрания антикатолических произведений, составленные южнославянским книжником Владиславом Грамматиком. В частности, сборники, переписанные им в 1456 и в 1469г., имели в своем составе едва ли не всю основную антилатинскую литературу, популярную среди славян. Среди наиболее известных сочинений такого рода можно назвать "Повесть полезную о латинах, когда отлучились они от греков и от Святой Божией Церкви и как изобрели себе ереси", "О латинах, то есть Фрутах, откуда происходит их род, и о ереси их и почему откололись от Святой Соборной Церкви", а также поучения к латинам константинопольского патриарха Германа, послание патриарха Михаила Керуллария антиохийскому патриарху Петру и др.¹⁶

Что же касается психологического стереотипа католиков, распространенного среди православного населения восточно-балканских провинций Османской империи, то несмотря на изменившуюся ситуацию в регионе, он продолжал сохранять вполне определенную негативную окраску, по-видимому, на всем протяжении XV-XVI вв.. Даже в эпоху борьбы с османской агрессией и сотрудничества болгар с крестоносцами источники фиксируют имевший место конфессиональный антагонизм.

Так, например, французский путешественник и дипломат Б. де ла Брокьер, посетив в 1433г. Балканский полуостров, записал, что "встречал большее расположение со стороны турок,... чем греков/т.е. православных/. Они не любят христиан, подчиненных римской церкви. А если иногда и оказывают ей почтение, то ими движет не любовь к ней, в бедность и скудость"¹⁷. В середине XVIв. данное наблюдение было подтверждено французским дипломатом О. де Бузбеком¹⁸, в начале XVII в. болгарским католическим епископом Ильей Мариновым, который в своих донесениях особо подчеркивал, что схизматики являются гораздо более упорными и неприми-

мыми врагами католиков, чем даже турки¹⁹.

Любопытно также отметить, что в 90-х гг. XVIв., когда проблема политического союза болгар с соседними католическими державами вновь начала приобретать актуальность, в среде рядового населения отношение к возможным союзникам было далеко не однозначным. На это, в частности, указывает приписка, оставленная в 1592г. на полях Требника священником Стойко из села Костенец. В ней записано "Господи боже призри съ небес и видъ щто се чини на земли. Туго христианем от проклети агарени, от проклети мачари и от проклети немци и латини и хаватве"²⁰. Если учесть, что приписка была оставлена до начала военных действий 1593-1606 гг., когда у населения Болгарии появились объективные причины винить во многих из своих бед соседние католические народы, то становится весьма вероятным, что в основе неприязни автора к подчеркнуто избирательному перечню соседних народов лежал культивируемый в обществе конфессиональный антагонизм.

Этот антагонизм затрагивал, по всей вероятности, не только сферу идеологии, но распространялся и на повседневную жизненную практику, что было особенно важно для поддержания негативно окрашенного стереотипа в среде широких народных масс. Ярким подтверждением этого является любопытный обычай, зафиксированный на Балканах немецким дипломатом Ст. Герлахом, посетившим Османскую империю в 70-х гг. XVI в. Он описал существовавшее в среде православных правило отлучать от церкви девушку в случае ее брака с католиком, т.к. людей, исповедовавших римско-католический толк христианства, осуждали здесь, по его наблюдениям, как "наиболее проклятых еретиков"²¹. При этом небезинтересно отметить, что при заключении брака между христианкой и мусульманином подобная практика на Балканах не использовалась²².

Конфессиональная отчужденность была, по-видимому, характерна и для отношений между болгарами и дубровницкими купцами-колонистами. Начало активного проникновения дубровчан в болгарские земли относится к середине XV в. После выхода в свет серии сultанских Ферманов /1430г., 1442г., 1459г./, гарантировавших им право свободного передвижения и льготных правил торговли на всей территории Империи, начался быстрый рост дубровницких торговых колоний в городах Болгарии /Софии, Провадии, Силистре, Варне, Шевелие и др./. Внутренняя структура колоний была основана на принципах самоуправления, ориентированных на дублирование порядков, принятых в самом Дубровнике: колонисты имели свою управу, совет, суд, нотариуса, казну, церковь, священника, кладбище, а также продолжали сохранять свои права и обязанности в отношении митрополии²³.

Таким образом, несмотря на то, что купцы постоянно жили среди местного православного населения, они не сливались с ним, т.к. статус их проживания приближался к статусу иностранной миссии. Размежевание подчеркивалось и наличием некоторых чисто внешних привилегий: в отличие от остальных христианских подданных султана колонисты обладали правом свободного ношения оружия, а также имели официальное разрешение носить чалму и турецкий костюм²⁴. По-видимому, дубровчане соблюдали и в быту определенную дистанцию по отношению к местному населению. На это указывает тот факт, что иностранные путешественники и дипломаты постоянно выделяли их, описывая состав жителей городов европейской Турции²⁵. Сами же болгары, вероятно, также не были склонны искать особой близости с колонистами. Деловые контакты безусловно существовали. Однако характерно, что по сообщению посетившего в 1587 г. Болгию кенигсбергского аптекаря Р.Лубенау местные жители имели обыкновение называть дубровчан не иначе как "латинами"²⁶, т.е. термином, который в средневековой

славянской традиции являлся по существу негативно окрашенным конфессионимом²⁷. Тем самым православные болгары как-бы отмежевывались от колонистов, подчеркивая их иородность по отношению к себе и генетическое единство с далеким западно-католическим миром.

Конфессиональным фактором отчасти могут быть объяснены и сравнительно медленные темпы славянизации в среде рудокопов-саксонцев, поселившихся в западно-болгарских землях еще в первой половине XIVв. В XV-XVI вв. они жили компактными общинами в Чипровце, Железне, Клисуре и Кратово. Уже тот факт, что в современных эпохе султанских ферманах они фигурируют под своим этническим наименованием²⁸, косвенным образом указывает на то, что между саксами и окрестным славянским населением существовала определенная дистанция. Во всяком случае даже в середине XVIIв. болгарский католический епископ Петр Богдан отмечал, что саксонцы отличаются от остальной массы не только религией, но также одеждой и нравами²⁹. Касаясь отношения к ним коренного населения, можно предположить, что в его сознании рудокопы продолжали оставаться "чужаками". На это в частности, указывает зафиксированная в данном регионе распространенная практика употребления в документах этноразграничительных терминов, используемых в качестве личной характеристики рудокопов: прибавление к личному имени клички "сакс" или "аламан"³⁰, традиционно являвшихся у славян синонимами конфессионима "латини". Определяя таким образом место саксонцев в своем обществе, болгары тем самым подчеркивали имеющее место различия, одновременно тормозя и процесс славянизации.

В последние годы XVI в. на территории Болгарии образовался зародыш еще одной католической общины. Речь идет о приятии католицизма отдельными группами павликян в южной и северо-восточной Болгарии. Хотя первые посещения страны папскими посланниками относятся к 1565г. и к 1581

г., однако сколь-либо широких масштабов распространение западного толка христианства в среде местных жителей исследователи связывают лишь с началом миссионерской деятельности францисканского священника Петра Солината в 1596 г. В рассматриваемый же период подавляющее большинство павликian еще придерживалось своего прежнего вероисповедания, что и оказывало решающее влияние на стереотип их восприятия в среде православного населения.

Вопрос об этнической принадлежности болгарских павликian XV-XVI веков чрезвычайно сложен и остается открытым в современной историографии. Существует мнение, что они прямые потомки исключительно армянских и сирийских колонистов-еретиков, переселенных во Фракию еще в VIII-Xвв.³¹. Однако подавляющее большинство исследователей склонно рассматривать их в качестве остатков болгарских богомилов и собственно павликian восточного происхождения, получивших в XV-XVIIвв. единое обозначение.

По сообщениям католических миссионеров сами павликianе считали себя в рассматриваемый период однозначно болгарами и славянами³². В своих докладах, направленных в Рим в 1640г., 1647г., 1649г., епископ Петр Богдан прямо писал, что они не только по происхождению славяне, но и не знают никакого другого языка кроме славянского³³. Никопольской католический епископ Филипп Отаниславов, сам являвшийся выходцем из павликian, также осознавал себя болгарином³⁴. Об этнографической близости павликian с остальным болгарским населением свидетельствуют данные ономастики специально проанализированные в отдельной работе И.Милемым³⁵.

Тем не менее православные болгары наотрез отказывались признавать павликian своими соотечественниками, демонстративно отмежевываясь от них. По наблюдениям Ц.Георгиевой об этом, в частности, свидетельствует нарочито последовательное применение этнических разграничителей в названиях

населенных пунктов в районах совместного проживания еретиков и православных. Например, в османской описи Никопольского санджака конца XVв. для обозначения болгарских поселений, расположенных во внутренних районах страны, использован прием, типичный лишь для пограничных и этнически контактных зон. Целый ряд болгарских сел, расположенных неподалеку от мест жительства павликян, имел в своем названии этнический определитель - Българска Трънчевица, Български Извор и т.д. Соседние деревни павликян также были наделены соответствующим определителем - Павликянска Трънчевица, Павликянска Калугерица, Павликянска Брестовица и т.д.³⁶. Сообщения же католических миссионеров говорят о резком антагонизме между православными и еретиками. Из их докладов следует, что болгары считали павликян отлученными, избегали контактов с ними и отказывались давать даже соль³⁷.

Последовавшее в XVII в. обращение значительного числа павликянских сел в христианство должно было повлечь за собой определенную переориентацию общественного сознания в среде окрестного православного населения. Однако специфика, присущая в данном случае миссионерской деятельности католического духовенства сделала этот процесс весьма относительным. Стремясь любым способом достичь увеличения количества новообращенных, миссионеры проводили с согласия папы политику в высшей степени компромиссную: еретики принимали крещение по римскому образцу, обязывались почитать крест и подчиняться римской церковной власти, а в остальном в основной своей массе продолжали сохранять верность всему комплексу традиционных павликянских обрядов³⁸. Думается, что в глазах соседних болгар христиан такого рода симбиоз мог явиться серьезной причиной не смятчения, а скорее усиления негативного характера стереотипа католиков в звучании "наиболее

проклятых еретиков".

Возвращаясь к общей оценке восприятия католиков в болгарском обществе необходимо признать, что собранный материал свидетельствует о стабильном характере их негативного стереотипа на всем протяжении рассматриваемого периода. Несмотря на резко изменившуюся ситуацию в регионе, а также на имевшие место факты сотрудничества болгар с представителями западных держав, православное население Болгарии продолжало относиться к католикам с жестко идеологизированных позиций. Сохранившиеся источники не позволяют обнаружить признаков открытой враждебности или конфронтации между этими двумя религиозными общностями. Однако то обстоятельство, что даже в условиях господства иноверцев-османов неприязненное отношение к "латинам" продолжало сохранять прочные позиции в общественном сознании болгар, служит наглядным свидетельством того, что антикатолические настроения оказались важной составной частью болгарской культурной традиции, что в свою очередь является дополнительным показателем глубины раскола между западным и восточно-православным миром в эпоху позднего средневековья.

1.Петканова Д. "Латини" и "немци" в старобългарска народна песен // Български фолклор.1984.№4.0.28-34; Макарова И.Ф. Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия//Советское славяноведение.1990.№1.0.38-39.

2.Денич М.Писмо унгарског краља Жигмунда Бургундском војводи Филипу//Зборник за друштвено науке Матице српске.Нови Сад. 1966.Т.13-14.0.90-97.

3.Цветкова Б.Памятна битка на народите: Европ.югоизток и османското завоевание края на XIV и пърата половина на XV в. Варна.1979.0.76.

4.Френслой Ътаписи за Балканите XV-XVIIIвв. София,1975.0.36,38; Немски и австрийски пътеписи за

Балканите. XV–XVІвв. София,1979.С.122.

5.Callimachus Ph. Philippi Callimachi Historia de rege Vladislaeo. Varsoviae 1961.P.138.

6.Цветкова Б.Паметна битка... С.271.

7. Kolarov H. Die Teilnahme der Bulgaren am "Langen Feldzug des Königs Vladislaw III Jagiello von 1443–1444//Bulgarian historical review.1973 N 1.S.68–70.

8.Цветкова Б.Паметна битка...С.298.

9.Ангелов Д.Борбите на българския народ против османската власт през първата половина на XVв. и походите на Владислав Варненчик//Варна.1444.София,1969.С.12.

10.Куев К.,Петков Г.Събрани съчинения на Константиjn Костенечски//Изследване и текст.София,1986.С.400.

11.Куев К.,Петков Г. Събрани съчинения...С.388.

12.Куев К.,Петков Г. Събрани съчинения...
С.413–414.

13.Bogdan J.Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung// Archiv für Slavische Philologie,1981.Bd.XIII.S.531,533–534.

14.Приселков М.Д.Троицкая летопись.Реконструкция текста.М.-Л.,1950.46–47.

15.Пързев Г.Константиjn събор и участието на Григорий Чамбак в него//Търновска книжовна школа.Т.2.София,1980.С.484–500.

16.Данчев Г.Владислав Граматик – книжовник и писател.София,1969.С.35–56.

17.Френски пътеписи С.52.

18.Френски пътеписи...с.135.

19.Милев Н. Католиката пропаганда в България през XVII в.София,1914.С.24.

20.Цонев Е. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив.София,1920.С.52–53.

21.Герлах От. Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград.София,1976.С.199.

22.Лебедев А.Н. История греко-восточной церкви под властью турок.От падения Константинополя до настоящего

времето. Серджеев Посад, 1896. Т. I. С. 181.

23. Слисаревска Й. За превръщания режим на дубровниците колонии в българските земи под османското владичество /XV-XVI// Исторически преглед, 1973. №2. С.76, 93.

24. Вечева Е. Търговия на Дубровник с български земи /XVI-XVII вв./ София, 1983. С.66.

25. Немски и австро-италиански пътеписи... С.294, 464; Френски пътеписи... С.152.

26. Немски и австро-италиански пътеписи... С.464.

27. Петканова Д. "Латини" и немци" в старобългарска...

28. Милев Н. Католицката пропаганда... С.32.

29. Милев Н. Католицката пропаганда... С.32-33.

30. Гандев Хр. Българската народност през XV век: демографско и етнографско изследование. София, 1972 1972. С.291-292.

31. Йонков М. Етнерелигиозна характеристика на павликяните от XV-XVII вв. // Исторически преглед. 1989. № 9. С.60-61.

32. Милев Н. Католицката пропаганда... С.37, 163-164.

33. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799. Zagrabiae, 1887. Р. 160, 161, 165, 167-177, 201.

34. Йонков Етнерелигиозна характеристика... С.59.

35. Милев Н. Български лични и семейни имена от XII в. // Известия на народния етнографски музей. София, 1921. Т.3/4. С.68-73.

36. Георгиева Ц. Етнонимет "българи" в системата на българския исторически спомен през XV-XVII вв. // Исследования в чест на проф. Хр. Гандев. София, 1982. С.167.

37. Милев Н. Католицката пропаганда... С.44.

38. Милев Н. Католицката пропаганда... С.45-47;

Йонков М. За статута на павликяните през XVII в. // България 1300: Институции и държавни традиции. София, 1982. Т.2. С.447.

ПРОЕКТ УНИИ 1367 Г. В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКИ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА НА БАЛКАНАХ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIV В.

В 1367 г. в Константинополь прибыл в качестве папского легата титулярный латинский патриарх Константинополя Павел, чтобы обсудить с императором Иоанном Палеологом (1354–1391) условия заключения унии православной и католической церквей. Миссия Павла стала результатом политики Иоанна V, видевшего способ противостоять османам в сближении с Западной Европой. Средством для обретения эффективной поддержки Запада он считал церковную унию, понимаемую как полное признание греками авторитета и учения Римской католической церкви. Уже в 1354 г. он предложил папе Иннокентию VI (1352–1362) привести греческую церковь к единению с латинской, причем в доказательство искренности своих намерений он хотел дать папе заложником наследника престола – будущего императора Мануила II Палеолога (1391–1425), а в 1357 г. обещал ему обеспечить унию церквей репрессивными мерами вплоть до низложения патриарха². Позитивным результатом этой политики стала крестоносная экспедиция Амадео VI Савойского³, с войском которого и прибыл Павел.

Вести переговоры папскому легату пришлось однако не с императором. Уния с Римом в том варианте, к которому стремился Иоанн V, неизбежно порождала в византийском обществе оппозицию, что в условиях унаследованной от периода гражданских войн политической нестабильности легко могло привести к очередному перевороту. В Византии при Иоанне V огромным влиянием пользовался низложенный им с престола крупный политик, богослов–исихаст, историограф Иоанн VI Кантакузин (1347–1354). Утратив власть и приняв постриг под именем Иоасафа он, похоже, лишь увеличил свой авторитет в глазах современников, говоривших, что он

"юдебен зерталу, на котором все, как куски мяса, висят", так что, если он сдвинется, то и все повернутся вместе с ним⁴. Его близким сподвижником был патриарх Филофей Коккин (1354–1355, 1364–1376). Вдвоем они определили политику Константинопольского патриархата и существенно влияли на государственную политику Византии⁵. Во избежание острой конфронтации с этими деятелями Иоанн V рано или поздно должен был привлечь их к своим переговорам с Римской курьерой, что и произошло в 1367 г., когда по инициативе императора и с согласия патриарха Филофея переговоры с папским легатом были поручены Иоанну Кантакузину.

Результат этих переговоров был самый неожиданный. В ходе обсуждения православного учения о божественных энергиях⁶ Иоанну Кантакузину удалось убедить Павла в серьезности построений восточных богословов и склонить его к мысли, что уния должна стать результатом не краткого подписания представителями византийского императора и Константинопольского патриарха католического определения веры (к чемувел дело Иоанн V), но открытого обсуждения догматических расхождений между Западной и Восточной церквями на Вселенском соборе. Более того, ими была достигнута договоренность, оформленная постановлением патриаршего синода⁷, о проведении такого собора в Константинополе в 1369 г. с участием четырех восточных патриархов (Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского), католикоса Иверии, Тырновского патриарха, епископов Печского и Охридского, а также представителей папы⁸. Делоказалось совершенно решенным: случившиеся в Константинополе патриархи Нифон Александрийской и Лазарь Иерусалимский отправили в подчиненные им епархии указания готовить делегации на предстоящий собор, патриарх Филофей призвал прибыть с делегациями на готовящийся "по образцу Вселенских" собор патриарха Антиохийского и архиепископа Охридского, все три патриарха направили общее послание к папе Урбану V (1362–1370)⁹.

Это соглашение иногда трактуется как достижение ориентированной на Запад политики Иоанна V¹⁰. Однако в действительности Иоанн V не только не воспользовался достигнутым в 1367 г. соглашением, но сделал все возможное, чтобы его провалить. Уже в 1367 г. он пообещал папе Урбану V приехать лично в Рим для заключения унии¹¹, что и исполнил в 1369 г.¹², оставив таким образом крест на проекте собора. Другие авторы расценивают соглашение 1367 г. как достижение оппозиции Иоанну V, скорректировавшей его западническую политику. Объяснение с Западом достиглось через церковную унию, но унию истинную, основанную на едином соборно принятом определении веры¹³. Однако условия унии, выработанные на соборе указанного выше состава вряд ли могли быть приняты Западной церковью, так что дело закончилось бы разрывом отношений с папством. Именно опасения такого развития событий заставили, очевидно, Иоанна V поспешило принять папские условия унии и отправиться в Рим. Следует ли из этого, что соглашение 1367 г., ставя под угрозу внешнеполитический курс Иоанна V, не содержало альтернативы его политике? Поскольку центральной фигурой в переговорах с Павлом был Иоанн Кантакузин – человек с богатым политическим опытом, бравшийся в свое время за такие мероприятия, как реформа провинциального управления в Византии¹⁴, упорядочение финансов империи¹⁵ и возрождение византийского военного флота¹⁶, мы вправе предположить, что в соглашение 1367 г. им была заложена не только альтернативная избранной Иоанном V концепция церковной унии, но и политическая программа, альтернативная западнической политике этого императора.

В литературе уже отмечалось, что патриарх Филофей, Иоанн Кантакузин и их сторонники рассчитывали опереться в борьбе против осман в первую очередь не на союз с католическим Западом, а на объединение усилий балканских православных государств¹⁷. Этому однако,

препятствовали среди прочего острые противоречия между автокефальными православными церквями Балканского полуострова. Так, Тырновский патриарх, считая себя "равночестным" четырем восточным патриархам, в то время как в Константинополе его считали получившим патриаршее достоинство "по снисхождению", не имеющим полной автокефалии и обязанным "платить дани и подати" Константинопольскому престолу. В результате к 1361 г. общение между Константинопольским и Тырновским патриархатами было уже давно прекращено¹⁸.

Под отлучением находился и Печский архиепископ, по инициативе Стефана Душана принявший в свою юрисдикцию завоеванные Стефаном Душаном епархии Константинопольского патриархата и без санкции Константинополя возведенный поместным собором в патриаршее достоинство¹⁹.

Шаги к преодолению этой разобщенности государств и церквей Балканского полуострова стали предприниматься еще при патриархе Каллисте I (1350-1353, 1355-1364), который в 1361 г., предостерегая, с одной стороны, Иоанна V от принесения интересов церкви в жертву политическому сближению с западноевропейскими странами²⁰, пытался в то же время установить неофициальные (через болгарское монашество) контакты с Тырновским патриархатом, разъясняя свою позицию в конфликте²¹. В 1364 г. патриарх Каллист I должен был поехать в Серры для переговоров о восстановлении общения с сербской церковью которым помешала смерть патриарха²². Патриарх Филофея, в гимнографических сочинениях которого часто звучали молитвы о преодолении "усобных браней" в православном мире и о победе "верных князей" над "погаными"²³, продолжил эту политическую линию, направив в 1364 г. послание болгарскому царю Иоанну Александру (1331-1371), где убеждал его сохранять нерушимый мир с Византией²⁴.

В такой перспективе соглашение 1367 г., где сделана определенная заявка на восстановление церковного общения с Тырновским патриархатом и Печской

архиепископией, которые должны были быть представлены на соборе, приобретает однозначное политическое звучание. Планируемый собор, оставляя мало надежд на сближение с Западом, давал автокефальным православным церквям Балканского полуострова основательный повод преодолеть свои разногласия, что способствовало бы консолидации сил православных государств для борьбы с османами. В пользу такой трактовки соглашения 1367 г. говорит и последовавшее в 1368 г. оживление отношений Вселенского патриархата с Печской архиепископией²⁵, приведшее уже в 1371 г. к возвращению под юрисдикцию Константинопольского престола отторгнутых у него епархий²⁶, а в 1375 г. - к окончательному примирению церквей, сопровождавшемуся признанием за архиепископами Печи патриаршего достоинства²⁷. Нет сомнения, что столь успешно завершившиеся переговоры в случае проведения в 1369 г. собора делали возможным снятие с Печского архиепископа отлучения уже к этому сроку.

Проходившаяся Константинопольским патриархатом на Балканах политика вполне устраивала Иоанна V до тех пор, пока она не осложняла его отношений с католическим Западом, на которого он возлагал основные свои надежды. В 1364 г., например, он выступил организатором несостоявшихся переговоров в Серрах о разногласиях Печской и Константинопольской церквей. Однако в 1367 г. политические программы императорского двора и Константинопольского патриархата пришли в столкновение вынудившее императора к поспешному и рискованному решению о поездке в Рим. Против такой интерпретации проекта унии 1367 г. и связанных с ним событий в литературе высказывались предостережения²⁸. На том основании, во-первых, что в переговорах второй половины XIV в. Константинопольского патриархата с поместными церквями Балканского полуострова формальная инициатива неизменно исходила от последних, и, во-вторых, что патриарх Филофей

и его сторонники никак не отреагировали на сорвавшую готовившийся собор поездку императора в Рим, было поставлено под сомнение само существование политической программы у церковной оппозиции униатской политики Иоанна V.

Однако Вселенский патриарх, отлучивший нарушивших каноны представителей поместных церквей, не мог стать инициатором восстановления общения с ними. Первый шаг мог быть и был сделан с их стороны. Важно, что Константинопольский патриархат охотно откликался на их инициативу и занимал в переговорах с ними конструктивную позицию, чему не противоречит проходившаяся им жесткая линия по вопросу об их статусе и характере их автокефалии. В ее основе лежал не слепой риторизм, а реалистическое понимание ситуации в сербской и болгарской церквях, где ее разделяла значительная часть монашества и духовенства. От XV в. дошли два списка славянского перевода грамоты Константинопольского патриарха Каллиста I, где было разъяснено отношение Константинояля к автокефалии Тырновского престола,²⁹ и хотя они происходили из Западной Руси, изначально перевод был, очевидно, сделан в южнославянском регионе. Тырновский патриарх Евфимий (1375–1394) признал претензии Константинояля, восстановив вознесение имени Вселенского патриарха во время литургии.³⁰ О признании болгарским духовенством условного характера автокефалии Тырновского престола говорит и тот факт, что оно без заметных осложнений приняло после падения Второго Болгарского царства и гибели Евфимия нового представителя – поставленного Константинопольским патриархом митрополита³¹.

Аналогичные настроения были распространены и в Сербии. Бывшие там в употреблении канонические сборники содержали либо концепцию пентархии – власти пяти древних патриархатов, лежащей в основе устройства церкви (Кормчая Св.Савы, краткая редакция Синтаксиса Матфея Властаря), либо концепцию "всеобщего руководства" Вселенского патриархата

в духе сходий Валысамона (пространная редакция Синтагмы Матфея Властира)³². Обе эти теории оставляли место лишь претензиям на условную независимость сербской церкви, которая в 1375 г. не только приняла предложенные Константинополем условия примирения, но и допустила вмешательство его представителей в процедуру избрания Печского патриарха³³. Таким образом жесткая позиция Константинопольского патриархата по вопросу об автокефалии не препятствовала достижению политических целей, о которых говорилось выше.

Что же касается реакции церковной оппозиции на поездку Иоанна V в Рим, то она представляется нам неоднозначной. Одна из малых хроник XIV в. сообщает о публичном чтении на ипподроме 24 сентября 1368 г. папского послания³⁴ – очевидно того из написанных в ответ на обещание Иоанна V приехать в Рим посланий Урбана V, которое было адресовано "горожанам Константиноцоля". Чтение папского послания на константинопольском ипподроме, где читались императорские указы, явление далеко не обычное. Для XIV – XV вв. мы просто не знаем другого подобного случая. Чем была вызвана эта акция? Смели ли Иоанн V необходимым выполнить волю папы Урбана V, пожелавшего, чтобы его послание к жителям Константиноцоля было отданено? Но такая демонстрация покорности папскому престолу могла дорого стоить Иоанну V, ибо это послание прямо говорило об "унии греков со Святой Римской Церковью, матерью и учителем всех христиан", как о цели его поездки на Запад, и было составлено в выражениях не способных вызвать сочувствия среди православных греков. Даже Константинопольским патриархом в этом послании был назван не Филофей, а поставленный папой патриарх Наполеон³⁵. В результате открытия такого документа Иоанн V, отправляясь в Рим, оставил Константинополь осведомленным о целях своего вояжа и, скорее всего, раздраженным против себя, от чего могли выиграть лишь его недоброжелатели. В

связи с этим нам представляется более правдоподобным, что инициатива оглашения папского послания исходила не от императора, а от церковной оппозиции, надеявшейся, быть может, поколебать его решимость ехать в Рим, обнародовав его планы.

Вместе с тем единственным выражением отношения Константинопольского патриархата к действиям императора стал тот факт, что в Риме с ним не было ни одного представителя церкви, хотя папа и желал их участия в посольстве. Церковная оппозиция действительно не позволила себе открытого и прямого осуждения миссии Иоанна V в Рим. Такая линия поведения была органически неприемлема для деятелей, имевших политической целью преодоление противоречий между православными государствами для организации отпора османам, ибо могла вызвать раздоры в самой Византии. Пагубность таких раздоров понимали и моливший Бога о прекращении усобиц в православном мире патриарх Филофей и Иоанн Кантакузин – участник политических коллизий периода гражданских войн, узурпатор престола, в 1354 г. отказавшийся от борьбы за него, а в 1370 г. выручивший задержанного венецианскими властями на обратном пути из Рима за неуплату долгов Иоанна V, собрав и предоставив ему по крайней мере часть нужной для освобождения суммы³⁶. Твердо связывая будущее патриархата с судьбой империи, византийская церковная оппозиция униатской политике Иоанна V воздерживалась от любых дестабилизирующих государство действий. В этом плане характерна сама форма, в которой проявила себя в соглашении 1367 г. церковная оппозиция Иоанну V: не прямое осуждение проводимого им курса на сближение с Западом через унию, а использование провозглашенных им целей и средств с подменой стоящего за ними политического содержания. Договариваясь с папским легатом Павлом о проведении Вселенского собора для заключения унии православной и католической церквей Иоанн Кантакузин, как труженик

политик, рассчитывал достигнуть таким образом прежде всего восстановления общения с местными православными церквями Балканского полуострова.

1. Acta Innocentii papaes VI/ A.Tautu. Vaticano. 1961, N 84; дальнейшее обсуждение этих предложений см.: Acta Urbani papaes V/A.Tautu. Vaticano. 1964. N 107-108.

2. Dölger F. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 bis zu 1453. München- 1963. T.5. N 3071.

3. Горина Л.В. Походът на граф Амедео VI Савойски против България през 1366-1367 г./Исторически проблем, 1970, N 6. С.71-78; Battà P. Spedizione in Oriente di Amedeo VI Conte di Savoia. Torino, 1926.

4. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367-1371 г./ Г.М.Прохоров//BB.T.29,1969.C.331; Projets de Concile œcuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le legat Paul J.Meyendorff//Bamberton Oaks Papers.T.14,1960.P. ff4.

5. Максимович Л. Политика улуга Йована Кантакузина послеabdикации//Зборник радова Византієологічного інститута. Т.19,1968.С.170; МейENDORFF И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIVв.//ТОДРЛ. Т.29, 1974. С.301-305; Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.//ТОДРЛ. Т.23, 1968.С.96; Прохоров Г.М. Виновьи о Митре. Русь и Византия в эпоху Кудиковской битвы. Л.,1978.С.13-23; Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.P.120-128.

6. Iohannis Cantacuzeni Opera. Refutationes duas Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino Sicutius septem tradita.Brepols Turnhout, 1987. P. ff6-239

7. Darrouzés J. Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople. Paris,1977. T.1. F.5. N .323.

8. Публицистика Иоанна Кантакузина... С.328,334; Meyendorff J. Projets... Р. 149-177; Idem. Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de Concil oecuménique en 1367//Akten des XI Internazionalen Byzantinisten Kongress. München, 1960. S.263-269.
9. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana/F.Miklosich, J.Möller. Vindobonae,1860.T.I. P.491 - 493; Darrouzés J. Regestes... N. 2526.
10. Максимовиќ Л. Политичка улога... С.170; Halecky O.Un empereur de Byzance à Rome. Varsovie, 1930. P.150.
11. Acta Urbani V... N. 124-132 (a)
12. Halecky O. Un empereur...
13. Публицистика Иоанна Кантакузина... С.318-328; Meyendorff J. Projets... P.168.
14. Zakythinos D. Le despotat grec de Morée. London, 1975. T. 2. P. 71-90.
15. Idem. Crise monétaire et crise économique à Byzance de XIII à XV siècles. Athènes, 1948. P. 93.
16. Nicol D.M. The Last Centuries of Byzantium, New-York, 1972. P. 244.
17. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе... С. 16; Halecky O. Un empereur...P. 235-260.
18. Acta et diplomata... T.I.P.436-442; Darrouzés J. Regestes... N 2384, 2442; Киселков В. Патриарх Каллистова грамота от 1355 г.// Духовная культура.Т.50. С.210-221; Сырку Л. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб.,1898.Т.1. С.278-355.
19. Darrouzés J. Regestes... N 2444.
20. Acta et diplomata... T.I.N. 184; Darrouzés J. Regestes... N.2437.
21. Acta et diplomata... T.I. P. 436-442; Darrouzés J. Regestes... N. 2384-2442.
22. Ioannis VI Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV. Bonnae,1832.T.3. S. 360-361; Molitor R.

Св. патријарх Калист и српска црква//Гласник Српске Православне Цркве. Т.27.1946.С.202.

23Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии. Римны и молитвы патриарха Филофея Коккина//ТОДРЛ. Т.27 1972.С.132-140.

24. *Acta et diplomata...* Т.1. Р. 453-454; Barrouzés J. *Regestes...* N. 2464.

25. *Acta et diplomata...* Т. 1. Р.563; Barrouzés J. *Regestes...* N.2535; Петровић М. Повеља-писмо деспота Јована Угњеше из 1368 године о измирењу Српске и Цариградске цркве у светлности номоканонских прописа//Историјски часопис. Т.25-26, 1978-1979. С. 29-51.

26 *Acta et diplomata...* Т.1. Р. 553-555; Barrouzés J. *Regestes...* N. 2611; Животи краљева и архиепископа српских/Ћ.Даничић. Загреб, 1866. С.378-386; Дучић Р. Животопис старца Исаје који је живао у XIV в. Гласник Српског ученог друштва. Т.56, 1884. С.75; Јатић В. Константин Философ и негов живот Стефана Лазаревића, деспота српског//Гласник Српског ученог друштва. Т.42,1875.С.258-259; Трифуновић Т. Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка//Анали Филолошког факултета.Т.7,1967.С.71.

27. Barrouzés J. *Regestes...* N 2663; Баришић Ф. О измирењу српске и византијске цркве 1375//Зборник радова Византолошког института. Т.21,1982. С.159-182; Богдановић Д. Измирене српске и византијске цркве//О кнезу Лазару (Акта симпозиума у Крушевцу, 1971), Београд,1975, С.84-91; Пальмов И. Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии.СНБ.,1891; Laskarès M. Le patriarchat de Péć a-t-il été reconnue par l'Église de Constantinople en 1375? Paris, 1930; Laurent V. L'archevêché de Péć et le titre de Patriarche après l'unanimité de 1375// Batcania.Т.7.1944. Р.303-311;Ломизе Е.М. К вопросу о статусе патриархата после 1375 г.// "Международные связи в средневековой Европе". Об.тетническ. Запорожье 1991. С.33-35.

28. Mayendorff J. *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge, 1982. P. 180
29. ГБЛ. ф.98(Охбр.Е.Е.Егорова), № 474;
Калайдович К.Ф. Обстоятельное описание словено-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке... Ф.А.Толстого.М., 1825. Отд.1.С.125; Папаузов С.Н. Грамота патриарха Каллиста как новый источник истории болгарской церкви//Известия Второго Отделения Императорской Академии Наук.Т.7, 1858. Л. 161. Стзб. 149-160.
30. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)/E.Kaluzniansky, Wien, 1901. S.300.
31. Маркова З. Българското църковно-националното движение до Кримската война. София, 1976..С.14-15; Трифонов Ю. Унищожаването на Търновската патриаршия и заместването и с автономно митрополитство-архиепископство //Сборник за народни умотворения.Т.22. 1906-1907. С. 12-22; Tschlaes A. Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tarnovo//Balkan Studies.T.4,1963, N 1. P.67-82.
32. Троицки С. Църковно-политичка идеологија свето-савске Кормчијо и Владареве Синтагме// Глас Српске Академије науке. Т.212, 1953. С. 155-206.
33. Трифуновић Ђ. "Житие светог патријарха Јефрема"...С.71
34. Die byzantinischen Kleinchroniken/P.Schreiner Wien.Bd.1.1975.S.94
35. Acta Urbani papae V... N 125.
36. Voordeckers E. Un empereur palamit à Mistra en 1270//Revue des Etudes Sud-Est Européennes. T.9, 1971. P. 607-625.

ЯКОВЕНКО С.Г.

ПРАВОСЛАВНАЯ ИЕРАРХИЯ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ
И ПЛАНЫ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В 1590-1594 ГГ.

В православной историографии прошлого века прочно утверждалось мнение о том, что подписание церковной унии в Бресте прежде всего было связано с активной политикой папского престола, которая осуществлялась через посредство иезуитов и находившегося под их влиянием польского короля Сигизмунда I. При этом православная иерархия представлялась либо как объект насилия со стороны католиков, либо подчеркивалась моральная ущербность епископов.

В связи с этим важное значение имела работа А.Левицкого ("Внутрішній стан західно-руської церкви..."), который обратил внимание на то, что уния была результатом внутреннего развития православной церкви в Речи Посполитой, а действия православной иерархии в пользу унии получали таким образом, определенное оправдание.

Публикация большого количества источников, характеризующих позицию православной и католической сторон в этом вопросе, дает основание говорить о том, что православная иерархия была активным действующим лицом и без ее усилий движение в сторону унии вряд ли было возможно осуществить.

В выработке планов церковной унии во второй половине XVI в. можно выделить несколько этапов. В качестве инициаторов этого союза на протяжении длительного времени выступала католическая церковь. Лишь в конце 80-х гг. XVI в. происходят изменения. Они связаны с приездом константино-польского патриарха Иеремии и последовавшими за этим событиями.

По мнению С.М.Шлохия, впервые после Григория XIII идея унии на восточнославянских землях была выдвинута в 1588 г. (предложения Петия). Но они не были поддержаны в Риме.¹ На мой взгляд, первым этапом в развитии идеи церковного союза можно считать 1590 г., когда православными епископами было

принято решение о признании папы своим главой. Это произошло через несколько месяцев после отъезда патриарха Иеремии из Речи Посполитой. Данное обстоятельство и найденный О.Хадецким документ содержаний, среди прочего, рассказ И.Потия и К.Терлецкого, записанный во время встречи с А.Поссевино в Италии, дали ему основание утверждать, что именно Иеремия благославил православных иерархов на унию с Римом². Но сам текст, приводимый О.Хадецким, и построенная на его основе система аргументации, не являются абсолютно бесспорными. Кроме того, общий контекст деятельности Иеремии, в главное - позиция православных патриархов противоречат утверждениям упомянутого документа о благословлении им унии.

Объяснением этому может быть лишь конкретная ситуация, в которой Иеремия оказался в Речи Посполитой, и просто вскользь высказанное одобрение, которое потом, в Италии, удобно было использовать для оправдания и обоснования своих действий. В подобной трактовке событий был заинтересован и А.Поссевино.

Тем не менее, бесспорно, что посещение константинопольским патриархом Речи Посполитой, учреждение патриаршества в Москве привели к активизации православной иерархии Польши и Литвы. До этого времени инициатива церковного союза исходила прежде всего от представителей католической церкви /Б.Гербест, П.Скарга, А.Поссевино, А.Болоньетти/. Теперь же и православные епископы стали высказываться в пользу такого союза. Первым был львовский епископ Гедеон Балабан³.

Сообщение Антиризиса об унионистских инструсиях Г.Балабана заслуживает доверия – оно подтверждается другими источниками и общей ситуацией. Львовский епископ раньше и сильнее других онутил на себе преобразования патриархов – в особенности же предоставление Львовскому братству права ставронигии, по которому оно подчинялось непосредственно патриарху⁴.

Выход из сложившейся ситуации Г.Балабан нашел для себя в подчинении папе римскому. Воздне, в 1705 г., когда

стремление православных иерархов заключить унию с Римом стало широко известно, новгородский воевода Ф.Скумия - Тышкевич писал митрополиту М.Ратозе: "...бо владыка Львовский /Г.Балабан - С.Я./ будучи тем в остатней томи от братства, не только до такового отщепенства кинутися мусил, але, верю, жебы и душного неприятеля рад бы себе на помочь взял: чего и доказал, и других за собою потягнул"⁵.

Недовольство вмешательством патриарха в дела православной церкви Речи Посполитой, конфликт с братством дополнялся также оппозицией по отношению к киевскому митрополиту М.Ратозе, который стал на сторону братства. Его стремление ограничить церковную юрисдикцию епископов своей митрополии вызвало недовольство с их стороны и повлияло на их решение признать над собой главенство папы⁶.

Поворотным моментом в развитии унионистского движения на восточно-славянских землях Речи Посполитой стал 1590 г. С целью упорядочить внутреннее устройство православной церкви 20 июня 1590 г. в Бресте был созван собор, на котором присутствовали митрополит М.Ратоза, епископы - владимирский и брестский М.Хребтович, луцкий и острожский К.Терлецкий, холмский и белзский Д.Збиурский, львовский и каменецкий Г.Балабан. На соборе речь шла о частых гонениях и притеснениях православия, о разногласиях среди духовенства, говорилось о том, что "з наших некоторых христиан ризвращения, несогласия, непослушания, бесчинства и на многих местах не по действу изменения хвали божия оказуются"⁷. Здесь же было принято решение о необходимости ежегодного созывания соборов православной иерархии Речи Посполитой в Бресте⁸. Таким образом, православных епископов объединяла творога, связанная с ростом различных "нестроений", еретических, реформационных тенденций /прежде всего в деятельности братств/ и стремление противостоять им. В то же время, противоречия в среде православных иерархов привели к возникновению оппозиционной по отношению к митрополиту группы, которая накануне Брестского собора 1590 г. собралась в Роме. Рядом тем не было и пришли какие-

то решения⁹. Очевидно, они держались в тайне от митрополита – все епископы подписали соборную грамоту 20 июня 1590 г., в уже 24 июня К.Терлецкий, Л.Пелчицкий, Г.Балабан и Д.Збиурыйский заявили о своем желании отдать себя и свои церкви под покровительство папы при условии сохранения православной обрядности и предоставления от короля определенных свобод /каких именно в документе не говорилось/¹⁰. В деятельности православных епископов не чувствуется в это время ни определенной программы, ни настойчивости в достижении своей цели – унии с Римом. Главное их желание проступает довольно прозрачно. Недовольные перемещениями, которые произвел в их среде патриарх Иеремия, они желают пожизненного закрепления за ними епископских владений и получения тех прав, которыми обладает католическое духовенство Речи Посполитой¹¹.

Королевский ответ православным епископам, выразившим желание признать главенство папского престола, последовал лишь 18 мая 1592 г.¹² В грамоте особо подчеркивалось то, что у четырех православных епископов, подписавших соглашение об унии /К.Терлецкий, Г.Балабан, Л.Пелчицкий, Д.Збиурыйский/ никогда и ни при каких обстоятельствах не будут отобранны их кафедры и владения¹³. Таким образом, королевский ответ еще раз показывает причины активности православных епископов. Презд константинопольского патриарха, преобразования и перемещения, проведенные им, сильно испугали владык, которые боялись, что патриарх может сместить и их.

Обращает на себя внимание то, что "православная" сторона выдвинула по крайней мере два проекта церковной унии. Сторонником одного из них являлся князь К.Острожский. Его взгляды на унию начали формироваться еще с конца 60-х годов XVI в. под влиянием П.Скарпи, а затем А.Поссевини и А.Болоньетти. В конце 80-х годов с предложением по поводу унии выступает Адам Потий /родственник К.Острожского/. Известно, что накануне он встречался с Б.Гербостом, который высказывался в пользу унии еще в середине 60-х годов. В то

же время, идеи Б.Гербшта упали на почву, которая была подготовлена, по всей вероятности, в том числе и самим К. Острожским. Во всяком случае, предоставление А.Потию владимирского епископства, письмо старого князя к нему /21 июня 1593 г./ с проектом церковной унии, последующие контакты Потия с ним говорят в пользу того, что он представал в этом вопросе / до определенного этапа/ линию киевского воеводы.

Для понимания отношений К.Острожского к церковной унии большой и интересный материал дает переписка нунция в Польше А.Болоньетти с Римом. Нунций встречался со старым князем в начале июля 1583 г. в Кракове и беседовал с ним о реформе календаря и о церковной унии. К. Острожский всячески приветствовал усилия папы, направленные к осуществлению церковного единства и говорил о том, что с готовностью отдал бы жизнь, если бы это помогло осуществить унию.¹⁴

Кроме того он обещал приложить все возможные усилия, чтобы и подвластное ему население приняло унию, а для ликвидации разногласий, которые разделяют православных и католиков, отправить к папе "своих людей", но не с целью вести об этом дискуссии, а чтобы принять толкование "Его Святейшества"¹⁵.

Во время беседы с нунцием К.Острожский высказывал также просьбу оказать ему содействие в решении имущественных вопросов в Чехии. К. Острожский просил А.Болоньетти сообщить об этом папе, чтобы тот через своего нунция в Вене повлиял на императора и помог положительно решить этот вопрос¹⁶. Папские дипломаты действовали достаточно оперативно - в начале июля 1583 г. А.Болоньетти сообщил об этом в Рим¹⁷, а уже 3 сентября кардинал Комо писал нунцию при императорском дворе, чтобы тот воздействовал в нужном направлении на императора. Это поручение предваряла небольшая преамбула, в которой говорилось, что К.Острожский, долгое время бывший схизматиком, собирается принять католичество. Именно поэтому папа поручил кардиналу Комо написать о просьбе

князя пунцию в Вене¹⁸. Не этим ли объяснялись тогдашние заявления К.Острожского о стремлении к церковной унии?

В начале 90-х гг. XVI века, когда переговоры по поводу унии приняли еще более четкие очертания и в них включилось православное духовенство, К.Острожский в письме к Ипатию Потию предложил собственный план унии. Он сообщил ему о своих беседах с А.Лоссевино¹⁹ и о намерении отправиться в Италию с целью поправить здоровье. Там с согласия православного духовенства Речи Посполитой, о чем можно было договориться на соборе, он мог бы употребить усилия к объединению церквей. Потио же он предлагает отправиться к московскому князю, чтобы рассказать ему о тех гонениях и преследованиях, которые терпит "народ тутойний Русский" и склонить его к тому, чтобы "купне и одностайне с нами как тому забегали и в то трафили, жёбы большей церковь Христова такого разорванья и внутреннего замешанья, а народ Русского рожая гонения и озлобления не терпели"²⁰.

К письму были приложены "артикулы" на основании которых, по мнению К.Острожского, возможен церковный союз. Таковыми являются сохранение обрядов, владений православной церкви, предоставление православному духовенству всех тех прав, которыми обладает католическое духовенство; условием союза он считает согласие патриархов, московского князя и молдавского господаря. К. Острожский пишет о том, что необходимы также "поправы ...около вымыслов людских", имея в виду распространение реформационных учений. Он считает, что следует позаботиться об основании школ, особенно для обучения духовенства, "же быхмо мади ученые презвитеры и казнодеи добрые: бы за тым ик наук нет, великое грубиянство в наших духовных умножиося"²¹.

Письмо К.Острожского датировано 21 июня 1593 г. Напомним, что на соборе православного духовенства Речи Посполитой в 1590 г. в Бресте было принято решение о необходимости ежегодного созыва собора 24 июня по старому стилю²². Таким образом, можно думать, что своим письмом К.Острожский через посредство И.Потио имел намерение

повлиять на решение собора в пользу церковного союза.

Однако, через два года отношение К.Острожского к унию резко изменилось. Сразу же после того, как 12 июня 1595 г. была подписана соборная грамота киевского митрополита Михаила Рагозы и православных епископов папе Клименту VIII о готовности вступить в союз с католической церковью и признать его /папу/ своим верховным владыкой²³, 24 июня К.Острожский обратился с окружным посланием /написанным в форме проповеди, в стиле подемических сочинений, с большим количеством ссылок на Библию/ к "обывателям... так духовным яко и свецким" Короны и Литвы, в котором призывал твердо стоять в православной вере²⁴.

Таким образом, документы засвидетельствовали резкую переориентацию К.Острожского. В 1593 г. он предлагал проект унии одному из ее самых деятельных и активных сторонников, а в 1595 г. резко выступал против нее. Причем условия унии православных иерархов 1594 г.²⁵ мало чем отличались от проекта унии К.Острожского. Показательно, что о стремлении киевского воеводы к объединению церквей писал позднее клирик Острожский²⁶. Его сочинение было составлено по поручению князя в ответ на письмо И.Потия уже после Брестского церковного собора. Тем показательнее, что и после подписания церковной унии /против которой К.Острожский активно боролся/ речь шла не о том, что он ее принципиальный противник. Как раз наоборот. Его не устраивал лишь тот вариант церковного объединения, который был принят. Обратим внимание также на то, что К.Острожский поддерживал довольно тесные отношения с И.Потием. Последний пользовался его покровительством и онекой²⁷. Более того, по словам И.Потия, именно по желанию старого князя он был возведен в сан владимирского епископа²⁸.

Что же вызвало такое резко отрицательное отношение старого князя к проекту унии, предложенному представителями высшей православной иерархии Речи Посполитой? Не претендуя на исчерпывающее освещение вопроса, обратим внимание на один источник, который дает возможность подойти к его

решению. Это письмо Ипатия Потия Константину Острожскому²⁹. По словам Потия, именно Острожский был главным инициатором церковного союза.³⁰ Это весьма похоже на правду – в начале 80-х годов XVI в. контакты старого князя с Римом приобретают довольно интенсивный и устойчивый характер³¹. В конце 80-х годов приезд константинопольского патриарха еще более мог укрепить его в мысли об унии с Римом, а Ипатий /тогда еще Адам/ Потий как раз был тем человеком, который мог реализовать эти планы. Недовольство К.Острожского, по словам И.Потия, было вызвано тем, что он считал необходимым прежде, чем отправиться в Рим, созвать собор и принимать решение с согласия всего духовенства³². И.Потий и сам был сторонником созыва такого собора³³. Однако, К. Острожский обратился к протестантам с предложением принять в нем участие³⁴. Об этом стало известно королю и он запретил его созыв³⁵. И.Потию сообщили об этом в письме, где говорилось о том/очевидно излагалась точка зрения К.Острожского/, что православные обряды более близки протестантским, чем католическим³⁶. Таким образом, синод не состоялся потому, что в нем должны были принять участие протестанты.

Еще одним важным пунктом разногласий между К.Острожским и православными епископами был вопрос о характере, масштабах церковной унии. В контексте флорентийской традиции это должна была быть общая уния. Именно так ее понимал К.Острожский³⁷ – подписание церковного союза с католической церковью при условии присоединения к нему восточных патриархов, Московского князя и Молдавского господаря. Такие широкие планы были вполне в духе папской дипломатии – цель, которая ставилась перед А.Поссевино во время его поездки в Русское государство заключалась в том, чтобы склонить Ивана IV к союзу с папским Римом; значительно активизировалась деятельность папских миссионеров и в Молдавии³⁸. Что же касается И.Потия и, очевидно, других представителей православной иерархии Речи Посполитой, подписавших церковное соглашение, то они мыслили унию по преимуществу как локальное событие. А спор

нежелание учитывать мнение "греков" и "московитов" И.Потий объясняет их грубиянием и "забобонами" /вполне в духе П.Скарги/, а также тем, что духовная власть находится в подчинении у светской³⁹.

Другая линия была представлена четырьмя православными епископами. Они действовали на свой страх и риск - хотя и могли знать об унионистских планах К.Острожского - независимо от него, без согласия с ним и через его голову. Об их планах было известно. В то же время эти "известия" пока что, по всей вероятности, существовали лишь в виде слухов. Мы имеем в виду два послания Львовского братства патриарху Иеремии от 6 февраля и 7 сентября 1592 г.⁴⁰ По свидетельству Антиризиса А.Потий узнал о переговорах православных владык значительно позже⁴¹. Очевидно, об этом не знал и К.Острожский. Одним из подтверждений этого является его письмо И.Потию от 21 июня 1593г, с предложением своего проекта церковной унии⁴².

Сложившееся в православной историографии мнение о том, что польские короли своим правом патроната подрывали позиции православной церкви, приводили к ее расстройству и тем самым способствовали осуществлению идей унии, не вполне соответствует действительности. Уже в период, когда желание объединиться с католической церковью выразили православные епископы, Сигизмунд II издал ряд грамот, подтверждающих права Виленского⁴³ и Львовского⁴⁴ братств, а также утверждающих братства в Минске⁴⁵ и Бресте⁴⁶.

Обозначившееся в 1590 г. стремление православных иерархов к унию с католической церковью лишь постепенно приобрело более определенные очертания и впоследствии обозначилось к 1594 г. К этому времени сторонники унии приобрели еще одного союзника в лице И.Потия, который получил в свое управление владимирское епископство. В то же время И.Потий стал епископом лишь в 1583 г., когда православные иерархи уже выразили свое желание подписать унию и сообщили об этом королю. Поэтому в период с 1590 по 1594 гг. наибольшую активность в пользу церковной унии

проявил Кирилл Терлецкий. Он являлся патриархом экзархом и таким образом мог действовать не только силой примера, но и обладал значительной властью.

Епископская кафедра К.Терлецкого находилась в Луцке, который являлся одновременно и резиденцией луцкого католического епископа Бернарда Мацеевского, проявившего большую заинтересованность в вопросе церковного объединения⁴⁷. Вторым важным центром луцкого православного диоцеза был Острог - имение князя К.Острожского.

К этому необходимо добавить, что Луцкое католическое епископство привлекло пристальное внимание папского нунция в Польше А.Болоньетти еще в начале 80-х годов. Он посетил его 24 ноября 1583 г. из Бреста сообщал кардиналу Комо о результатах своей визитации⁴⁹. Он писал, что в одном из городов Брестской экономии - Ломазы /Lomazi/ уже в течение многих месяцев не служат мессу, а единственный католический костел, который там есть, превратили в хлев. Католики небольшого городка Пищац /Pleszczaz/, сообщили ему, что у них нет ни церкви, ни священника, ни какой - либо помощи в духовных делах, поскольку церковь еще во времена Сигизмунда Августа сторгла, а те земли, которые ей принадлежали, были захвачены еретиком. И, наконец, в Бресте нунций не нашел ни одной церкви, ни одного костела и король предложил ему служить мессу в бане⁵⁰. В связи с этим нунций в беседе с королем предложил основать в Бресте иезуитскую коллегию, которая могла бы послужить делу католической церкви "при таком стечении еретиков, схизматиков и евреев"⁵¹.

Кафедру луцкого католического епископа с 1587 г. занимал Бернард Мацеевский – активный поборник церковного объединения, кардинал, а с 1607 г. примас, боровшийся за осуществление в Речи Посполитой постановлений Тридентского собора /особенно явственно это проявилось, когда в 1600 г. он стал краковским епископом/⁵². Одним из воспитателей Мацеевского был Б.Гербест. В 1663 г. мать отправила Мацеевского в Вену, где он учился в иезуитской коллегии и принимал участие в жизни двора Фердинанда I и Максимилиана.

Осенью 1575 г. Мацеевский прибыл в Рим и находился здесь при дворе кардинала С.Гозия. С этого времени до смерти последнего /1579/ он поддерживал с ним постоянные контакты. Именно под влиянием Гозия Мацеевский решил посвятить себя духовной карьере. Об этом с ним беседовали П.Скарба⁵³ и А.Поссевино. Б.Мацеевский поддерживал также тесные контакты с прибывшим в Польшу в 1581 г. папским нунцием А.Болоньетти. Таким образом, он был хорошо знаком со всеми теми, кто стремился осуществить план церковного объединения православной и католической церквей и активно действовал в этом направлении.

В августе 1582 г. он отправился в Италию. В Милане он встречался с Карлом Борромео – одним из крупнейших деятелей католической контрреформации, в Римской коллегии /Collegium Romanum/ слушал лекции Роберта Беллармина.⁵⁴

Вскоре после возвращения на родину Сигизмунд III, несмотря на сопротивление Я.Замойского, нарек его луцким епископом /папское подтверждение пришло в июне 1587 г./. Приехав в свой диоцез, Б.Мацеевский начал активно заниматься укреплением здесь католической церкви: в 1588 г. вместе с Б.Гербестом он провел визитацию всех парохий, а в 1589 г. созвал диоцезиальный синод, который осуществил первый раздел диоцеза на деканаты и постановил создать духовную семинарию /это решение не было реализовано/.

В апреле 1590 г. Б.Мацеевский выехал в Рим в качестве посла Сигизмунда III. Он возвратился на родину в конце мая – начале июня 1591 г.⁵⁵ Вместе с ним прибыл Петр Аркудий – воспитанник Греческой коллегии, отправленный в Речь Посполитую Григорием XIV по просьбе Мацеевского с целью прораганды идей унии⁵⁶.

Задача П.Аркудия заключалась в том, чтобы убедить православных иерархов, что единство вероисповедания может быть легко осуществлено несмотря на различие обрядов⁵⁷. П.Аркудий, по его словам, принимал активное участие в привлечении к унии И.Потия. О роли Аркудия в подготовке унии можно судить на основании донесения, адресованного

кардиналу Цассери-Альдобрандини из Луцка 25 сентября 1597 г.⁵⁸

В 1594 г. наступил завершающий этап в подготовке к церковному объединению. 15 октября 1594 г. нунций Д.Маласпина⁵⁹ сообщал в Рим, что канцлера Я.Замойского посетили два православных епископа⁶⁰. Они показали ему грамоту, которую подписали все епископы за исключением одного - Г.Балабана. В ней говорилось, что они "единодушно согласны признать римского понтифика викарием Христа и в будущем жить в реформированной в соответствии с тем, как это будет предписано Его Святейшеством - греческой церкви..."⁶¹. Они просили канцлера взять их под свою опеку в случае преследований со стороны К. Острожского и если удастся осуществить их намерение /унию/, использовать свою власть, чтобы "или все, или некоторые из них получили места в сенате"⁶². Нунций, который узнал об этом визите от Я.Замойского, писал, что если бы папа "обратил свое сердце к народу Руси и Литвы, он мог бы приобрести милицон душ, Молдавия и Валахия легко бы последовали их примеру"⁶³.

Православные епископы не случайно обратились к Я.Замойскому. На это было несколько причин. Еще в 1588 г. он встречался с патриархом Иеремией и беседовал с ним о возможности перенесения патриаршего престола в Киев, а этот шаг рассматривался представителями римской курии как путь к церковной унии. Таким образом, православные иерархи могли рассматривать его как потенциального союзника. Но самое главное заключалось в том, что Я.Замойский и К.Острожский в это время находились в оппозиции друг к другу⁶⁴.

Очевидно Я.Замойскому были представлены документы, которые епископы подписали в Сокале летом 1594 г. По свидетельству Д.Збирийского здесь владыки вновь письменно заявили о своем желании заключить унию и выработали некоторые условия ее принятия⁶⁵.

Следующим важным шагом сторонников унии стала грамота, подписанная в декабре 1594 г. в Торчине /в доме Б.Мацеевского/ И.Потием и К.Терлецким. Публикация этого документа Г.Хофманном позволила разрешить многие сомнения.

На польской копии грамоты Б.Мацеевским была сделана запись, из которой следует, что было написано два экземпляра документа на языке оригинала /один из них взял И.Потий, другой – К.Терлецкий/ и была сделана польская копия, которая осталась у него. На грамоте было оставлено место для подписей митрополита и других православных епископов⁶⁶. В грамоте православные иерархи выражали свое желание объединиться с католической церковью. Они писали о том, что необходимость единства диктуется распространением многих ересей. Причем, по их мнению, ереси являются результатом отъединенности от римской церкви и распространялись они в условиях многонационального /имелось в виду то, что во главе православной церкви стоит несколько патриархов/. Они считают, что объединившись с римской церковью, затруднят еретикам распространение их ложных догматов⁶⁷. В составленной 2 декабря 1594 г. грамоте почти ничего не говорилось об условиях, на основании которых православные епископы соглашались принять унию. Лишь в самом конце было коротко отмечено, что необходимо оставить православные обряды. С этого времени началась непосредственная подготовка церковной унии.

Именно заинтересованность православных иерархов Речи Посполитой в идее унии значительно ускорила ее подписание. С 1590 г. начинается этап практической подготовки унии, при этом в качестве активно действующей стороны выступают православные епископы. В этот период, который завершился к концу 1594 г., активную поддержку унионистскому движению оказывали представители папского престола – папский Д.Мадзепина, воспитанник Греческой коллегии П.Аркудий, а также луцкий католический епископ Б.Мацеевский. Наибольшую активность в деле подготовки церковной унии из среды православной иерархии проявляли К.Терлецкий и И.Потий. Именно они, войдя в тесный контакт с папским папским уницием, луцким епископом, канцлером, королем, участвовали в разработке условий унии и ездили в Рим для ее утверждения у папы.

1. Шлюхий О.Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв. Киев, 1989. С.44-45.

2. Halecki O. From Florence to Brest. Hamden, 1968. P.438

3. См. известное сообщение Антиризиса (РИБ.Т.19.Лб.1903 Стб.617) и письмо Потия провинциальному ордена доминиканцев от 3 января 1601 г. /Supplementum ad Historica Russiae Monachorum. Pt., 1848. № 186. P.474/.

4. Н.Жукович считает, что Г.Балабан обратился к Осиповскому сразу же после отъезда патриарха. Непосредственным поводом к этому могла послужить грамота Иеремии от 13 ноября 1589 г., в которой он угрожал Г.Балабану анафемой за преследование братства /Жукович Н. Сеймовая борьба привославленного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609г.). СПб., 1901.С.91/.

5. Акты ,относящиеся к истории Западной России. (далее:АЗР) СПб.,1851.Т. IV.С.92.

6. Об этом писал холмский епископ Дионисий Збирейский, один из участников Брестского собора 1590 г., после окончания которого четыре привославленных епископа подписали грамоту о желании признать папу своим верховным владыкой. См.:Акты Виленской археографической комиссии (далее: АВАК). Вильно, Т. 19. С. 366.

7. Очевидно имелось в виду распространение еретичества. АЗР.Т. IV.С.34-35.

9. М.Грушевский считает, что епископы собирались по инициативе Г.Балабана (Грушевський М. Історія України-Русі. Львів, 1905. Т.5.С.565).

10. РИБ.Т.19.Стб.620-622. Дата, которая стоит под документом - 24 июня 1591 г. - ошибочна, т.к. никаких известий о соборе в Бресте в июне 1591 г. нет. Убедительные доказательства в пользу ошибочности датировки собора Жукович Н. Сеймовая борьба... С.95.

11. Об этом можно судить на основании грамоты Огизмунда Ш от 18 марта 1592 года, в которой гоноилось: И обещаемо словом нашим... тых достоянств владыцтв, на

которых они мешкают, з данины продков наших, от них того не отымовати, и при их животе иным особам не давати;... и каждому, кто бы ся до такой единости и порядку прихили, свободы волности – потомуж, яко их мышль духовные Римские имеют, так и они имеют мети" (РИБ.Т.7.Стб.1136). В королевской грамоте упоминаются лишь четверо православных епископов, которые составляли "инициативную группу".

12. РИБ.Т.7.Стб.1134 – 1138.

13. РИБ.Т.7.Стб. 1136.

14. РИБ.Т.7.Стб.224.

15. *Monumenta Poloniae Vaticana* (далее: MPV).T.VI.N 224.P.385: Bolognetti – Como 6 – 8 Jul.1583. Cracoviae.

Правда К.Острожский почти сразу же оговорился, что не будет спешить в этом деле и будет действовать через посредство А.Поссевино. Ibidem. P.387-388.

16. Ibidem. P. 386.

17. Суть дела заключалась в следующем: владение Руднице в Чехии принадлежало Яну Тарновскому, а затем перешло к сыну князя Острожского Янушу, который женился на его внучке /племяннице/ Софии Тарновской. Однако имение присвоил себе Вильям Рожмберк. Ibidem. P. 386. Nota 8.

18 Ibidem. P. 386. Nota 9. В послании К.Острожского, Григорию XIII, где он писал о своем желании приложить все усилия для объединения церквей, не преминул он упомянуть и о своих землях в Чехии. Ibidem. T.VI. N 229. P. 404; *Annales ecclesiastici* // ed. A. Theiner. T. III.P. 430.

19 РИБ. Т. 19. Стб. 579.

20. АЗР. Т.IV. С. 64 – 65.См.также: РИБ. Т. 19.Стб.575 587.

21. АЗР. Т. IV . С. 65-66.

22. Там же. С. 34

23. Там же. С. 94 – 95.

24. Там же. С. 99 – 104.

25. Там же. С. 79 – 81.

26. РИБ. Т. 19. Стб. 431.

27. Об этом Потий писал в 1598г. в своем письме

- Острожскому. РИБ. Т.19. Стб. 989 - 991.
28 РИБ. Т.19. Стб.1005. Ср. Там же.Стб. 147.
29.Письмо И.Потия к К.Острожскому,3 июня 1598г. РИБ. Т. 19. Стб. 983 - 1040. Ранее было опубликовано в издании:
"Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России" (далее
Акты ЮЗР) Т.1. № 224. С. 280 - 289.
30. РИБ. Т. 19. Стб. 1003,1005, 1007.
31. Подробнее см. об этом: Krajev J. Konstantin Basil Ostrozskij... Р. 193-214.
32. РИБ. Т. 19. Стб. 1007.
33. Там же.
34. Там же.
35. Там же. Стб. 1009.
36.Там же. Стб. 1007 , 1009.
37.Он писал об этом в своем послании И.Потию от 21 июня 1593 г. Там же. Стб.587. Это же подтверждает и сам Потий. Там же. Стб. 1015 - 1017.
38. См подборку материалов, сделанную Е.Ф.Шмурло на основании материалов Ватиканского архива в кн.: Россия и Италия. Снб.,1913.Т.II.Вып.2. С. 425 - 505.
39. РИБ. Т.19. Стб. 1017.
40. АЗР. Т. IV С.43., 46. Информация об условиях достаточно конкретна, но от кого исходят эти условия, неясно.
41. РИБ. Т.19.Стб. 591.
42. АЗР. Т. IV. № 45. С. 63 - 66; РИБ. Т.19. Стб. 575 - 588.
43. АВАК. Т. IX. № 53, 54. С. 144 - 153./9 окт.1592г./
44. Monumenta Confraternitatis Stauropiglanae Leopolensis. Leopoli.1895.Т. I. № 252. Р. 389 - 391 /15. окт. 1592/.
45. АЗР. Т. IV № 36. С. 53 - 54./11 сент. 1592 г./
46. Акты ЮЗР. Т. I. № 206. С. 243 - 244 ./ 11 окт. 1592 г./
47. П. Жукович считает, "что ведение унинского дела" было поручено Терлецкому именно из за близости к

Мицевскому / Жукович П. Сеймовая борьба... С. 97 /

48. Halecki O. Op.cit. P. 221. Об оценке Тарновского в русской, украинской и польской историографии см.: Chedyński K. Op. cit. S. 269.N.2.

49. MPV. T. VI. N 382. P. 666 - 673.

50. Ibidem. P. 667.

51. Ibidem. P. 669.

52. Его биографию см.: Polski słownik Biograficzny. Wrocław etc., 1974.T.XIX,1.Zeszyt 80 S. 48 - 52.

53. 30 ноября 1580 г. П. Скарпа писал Оливеро Мицерко, викарию-генералу Общества Иисуса о том, что Б.Мицевский, Н.Зебжидовский и К. Валовская желают дать средства на основание мезуитской коллегии в Люблине. Здесь же он дает характеристику Б.Мицевского. Listy ks. Piotra Skargi... N 66. P. 133 - 137.

54. Bendictoli M. Carlo Borromeo cardinal nipote arcivescovo di Milano e la riforma della Chiesa Milanese // Storia di Milano. Milano, 1957. Vol. X. P. 119 - 199; Alberto G. Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post - tridentina//Rivista storica Italiana, Napoli, 1967. T. 79. N. 4. P. 1031 - 1052. Роберто Беллармино /1542 - 1621/ вступил в общество Иисуса в 1560 г., в декабре 1592 г. был назначен ректором Римской коллегии, возглавляя комиссию по окончательному редактированию "Ratio Studiorum" в 1593 г. Был возведен в сан кардинала / см.: Encyclopedie Italiana. Milano- Roma, 1930. Vol. VI. P. 548 - 549 /.

55. Polski Słownik Biograficzny. T. XIX/1.S.49.

56. Петр Аркадий родился на острове Корфу около 1563 г. В Греческую коллегию поступил в 1578 г. находился там в течение 12 лет и получил сан православного священника. Он был первым воспитанником, которому было присвоено в коллегии звание доктора. / Dizionario biografico degli Italiani. Roma, 1962.Vol.4. P. 15 - 16/.

57. Ibidem. P. 16.

58. Hofmann G. Die Wiedervereinigung der Ruthenen mit

59. Период его нунциатуры в Речи Посполитой - 1592 - 1598 гг.

60. К сожалению в донесении не указывается, кто именно прибыл к нунцию. Скорее всего это были И.Потий и К.Терлецкий.

61. *Litterae nuntiorum. Romae*, 1959. Vol.II.N 431. P.26.

62. Ibidem.

63. Ibidem.

64. Причиной их ссоры стало то, что во время угрожавшей Польше в 1590 г. войны с турками и татарами младший сын К.Острожского Александр отказался принять командование военным отрядом, что последовало с ведома отца. По словам К.Острожского "великое расположение к нему коронного гетмана превратилось в величайшее нерасположение" /Жукович Н. Сеймовая борьба... С. 66/.

65. Жукович Н. Указ.соч. С. 113. Правда из протестации Г. Балабана /см. Архив Юго-Западной России. Киев. 1859. Ч.1.Т.1.№ 109.С. 453 - 456/ становится ясным, что он также был в Сокале и подписал бланковый лист, вручив его К.Терлецкому.

66. Hofmann G. Op. cit. S. 12.

67. Ibidem. S. 137 - 138. Славянский текст грамоты опубликован в: АЗР. Т. IV. № 53. С. 77 - 78. Издатели приводят текст по списку, в котором имеется и подпись М.Рагозы. Однако они отмечают, что в Архиве бывших греко-униатских митрополитов находится эта же грамота в подлиннике с подписями только двух епископов - Потия и Терлецкого. Публикация Г. Хоффманном латинской копии с пояснительной запиской Б.Мацеевского объясняет этот факт.

БРЕСТСКИЕ СИНОДЫ И БРЕСТСКАЯ УНИЯ

Одним из важнейших источников, позволяющих судить о мотивах, побуждавших представителей разных кругов православного общества в Речи Посполитой, обсуждать вопрос о возможности заключения унии с католической церковью, являются фрагменты переписки кн. Константина Острожского с владимиро-волынским епископом Ипатием Потеем. Мотивы эти достаточно ясно обрисовываются и в послании Константина Острожского Потию от 21 июня 1593г.¹ и в послании Потия Константину Острожскому от марта 1595г.². Чертат, которая при этом явно бросается в глаза, это крайне малое внимание обоих корреспондентов к различиям в вероучении католической и православной церкви. Оба корреспондента прежде всего констатируют тяжелое положение православной церкви, теряющей свою паству и не имеющей даже возможности спокойно совершать церковные обряды³. Причины этих бедствий усматривались в гонениях со стороны "римлян" и еретиков, идеальной неустойчивости паствы из-за невежества и духовного "ленивства", так как, по выражению Константина Острожского "устали науки, устали казанья", и, наконец, в постоянных и непрекращающихся раздорах ("внутринее брани") в самой церкви. Если первые два пункта достаточно ясны и особых комментариев не требуют, то высказывания о "раздорах" нуждаются в некоторых пояснениях. Причиной раздоров являлся кризис организационных структур церкви, находивший свое выражение в том, что отделные духовные лица и целые их коллективы находились в большей зависимости от светских патронов (прежде всего от короля, но также от магнатов и даже от менее значительных феодалов), чем от духовных иерархов и фактически отсутствовала единая, подчиненная лишь одному церковному центру организация духовенства, которая могла

бы своими силами, без внешнего вмешательства регулировать конфликты в собственной среде. Устранению всех этих зол и должна была способствовать уния с Римом.

В этой связи, как представляется, заслуживает самого серьезного внимания тот факт, что именно в годы, непосредственно предшествовавшие Брестской унии, был создан целый ряд церковных соборов для борьбы именно с теми бедами церковной жизни, о которых шла речь. Каково же соотношение между деятельностью епископов на соборах и теми переговорами об унии с Римом, которые они же вели одновременно. М.С.Грушевский определил такую взаимосвязь очень четко и однозначно: решения синодов не могли иметь никакого значения, епископы соглашались на все "такой, що з тих ухвал" одинаково ничего не буде, бо вже забезпечений инишний вихд з ситуації", то есть уния⁴.

К сожалению эта точка зрения исследователя не опирается на анализ решений синодов. Кроме того, она не позволяет дать удовлетворительного объяснения и поведению епископов – сторонников унии: если уж в 1590 г. они решительно и бесповоротно вступили на путь унии, то почему после обращения епископов к папе, предложенного в этом году, новые практические их шаги в этом направлении относятся лишь к 1594 г. В первых исследованиях по истории подготовки Брестской унии, появившихся в последние годы в нашей стране (работы С.Н.Цвокля и С.Г.Яковенко), деятельности синодов также не уделялось серьезного внимания. Первый православный историограф Брестской унии – автор "Перестроя" отводил созыву церковных соборов важное место в своей схеме развития событий. Но его представление вопросе о создании соборов для упорядочивания церковных дел был поднят по инициативе Константинопольского патриарха Иеронима. Епископы, опасаясь, что с созывом собора окажутся иными их злоупотребления ("где придет патриарх к собор будет, тогда и их дела обнажаться") присложили максимум усилий,

чтобы не допустить до его созыва⁵. Именно возникшая угроза разоблачений заставила епископов искать защиты под крылом римского папы. Когда собор все же был создан, то епископы, так как сами были замешаны в неблаговидных делах, не решились привлечь к ответственности виновных и "з ничим ся розъехали"⁶.

Анализ решений первых церковных соборов, созывавшихся в Бресте в 1590 и 1591 гг. никак не позволяет согласиться с такой оценкой. Уже в привамбуле решений первого собора от 20 июня 1590 г. перечислялись те недостатки церковной жизни, с которыми этот церковный институт должен был бороться. Это и беды, обрушившиеся на церковь извне ("частые гонения, преследование великое, и тяжары незвыкные и неслыханные от станов разных"), так и беды, терзающие ее изнутри ("великие нестроения мож духовенством...разъращения, несогласия, непослушания, бесчинства"). Для борьбы с этим злом было принято решение созывать ежегодно в Бресте 24 июня синод из епископов и настоятелей монастырей. За неявку были установлены строгие санкции – денежные штрафы "до скринюи на речь нашу послопитую духовную" и лишение должности. Каких-либо важных реформ на этом первом синоде не было осуществлено, если не считать запрета светским людям "держати и вхилиати" владения монастырей⁷.

Большая программа реформ традиционных церковных порядков была принята на синоде, собравшемся в Бресте в октябре 1591 г. Целый ряд решений собора был направлен на то, чтобы ограничить опеку светских патронов. При выборе епископов устанавливался порядок (занимственный из практики выборов членов светских судебных учреждений), когда королю должны были представлять четырех кандидатов, выбранных собором епископов, из числа которых он должен был выбрать нового иерарха. Человека, получившего "привилей" в нарушение данного порядка митрополит не должен посыпать, а хиротоние не должны передавать ему

"церковные добра" (ст.1). Было принято также решение добиваться у короля "взызволения" монастырей, отданных в держание светским людям, а в их числе и "иноверным" (ст.17). Епископ не должен был "посвящать" попа, "который бы себе церковь купил у мирской власти" (ст.14). Попам, вступившим в спор между собой, запрещалось для его разрешения обращаться "до врядов свецких" (ст.11).

Ряд решений было направлен на укрепление церковной дисциплины, на повышение, в частности, авторитета "протопопов" по отношению к рядовым священникам. Запрещалось становить священниками лиц без "свидетельств протопонских" (ст.9), в другом месте (ст.14) это правило еще раз подтверждалось. "Миро" для крещения священники должны были также получать от протопопа (или епископа) (ст.10). Запрещалось также без причины переходить с одного престола на другой (ст.4). Все эти решения, направленные на усиление иерархического принципа, во взаимоотношениях между духовными лицами, должны были способствовать слиянию духовенства в единую организацию во главе с епископами.

Непрекратным стремлением укрепить власть епископата были проникнуты решения, касавшиеся организации православного книгопечатания. Решения собора предписывали львовскому и виленскому братствам, располагавшим своими типографиями, чтобы "без воли и благословения" епископов они "ничего не становили и книг новых з вымыслов своих не друковали" (ст.12). Не удовлетворясь этим, составители решений далее уточнили эту норму, констатировав, что без санкции епископов "изданныи быти не мають никакя книги" (ст.12). Собором была создана комиссия во главе с епископом луцким Кириаком Терлецким, которая должна была проверять все предназначенные для издания книги и аprobировать пригодные своими подписями и печатями (ст.12). При организации школ и спархий ведущая роль

также должна была принадлежать епископам (ст.13). Даже из этого по необходимости краткого разбора следует, что принятая программа реформ была направлена на освобождение духовенства от опеки светских патронов и его объединения в единую иерархически организованную организацию под властью епископата.

Разумеется, именно интересам епископата эта реформа и отвечала. В вопросах укрепления церковной дисциплины и ограничения опеки светских людей над церковью она следовала линии, намеченной решениями виленского собора епископов 1509 г.⁹. Еще более существенно, что обнаруживаются прямые аналогии между решениями собора 1591 г. и условиями, которые при заключении униаты были представлены епископами Сигизмунду Ш и папской курии. Так, уже в обращении епископов к Сигизмунду от декабря 1594 г. формулировалось пожелание, чтобы "все церкви Русские, монастыри и именья" находились "под владрою и благословенством и подаваньем епископским"¹⁰. Этот же пункт был повторен и в условиях, предложенных папскому нунцио с характерным уточнением, что речь идет о церквях и монастырях, "кем бы они не были основаны", и что в управление ими не должны вмешиваться светские люди. В тех же условиях говорилось и о праве епископов предложить королю четырех кандидатов на вакантную кафедру и о подчинении школ и типографий власти епископов, без разрешения которых ничего не следует печатать¹¹.

Таким образом, епископы вовсе не принимали пассивно все, что им предлагали, так, как склонен был думать М.С.Грушевский, а наоборот, весьма целеустремленно разработали и провели на соборе 1591 г. программу укрепления собственной власти. Принятие таких решений более чем через год после обращения епископов к папе и отсутствие одновременно каких-либо данных об их дальнейших контактах с курией в это время заставляет думать о том, что, предприняв шаги к поискам униат с Римом, епископат все

же намеревался решить проблемы, возникшие перед православной церковью на территории Речи Посполитой, прежде всего собственными силами и в рамках собственной организации. От успеха (или неудачи) таких начинаний, как представляется, зависел в определенной мере исход переговоров об унии.

О том, что предпринимались определенные шаги для прокладывания этой программы в жизнь, свидетельствует, например, запись о "визитации" духовенства Перемышльской епархии в 1591 г. львовским епископом Гедеоном Балабаном. Добиваясь улучшения нравов и укрепления дисциплины священников, Балабан бросил им упрек: "послушенства воинного епископу не чините, на соборе не бываете"¹². Однако на пути к ее осуществлению возникли серьезные трудности.

Существенной особенностью положения православной церкви в Речи Посполитой было отсутствие здесь светской власти, которая своим авторитетом обеспечила бы выполнение решений, принятых церковными собраниями. Чтобы заставить подчиняться, духовная иерархия могла прибегать лишь к церковным санкциям ("неблагословению", отлучению), которые оказывались не всегда действенными в пестром в конфессиональном отношении обществе, недавно пережившем время упадка всяких церковных авторитетов в эпоху Реформации.

Не обладая, как и ранее, иными средствами воздействия, составители решений собора 1591 г. стремились повысить действенность тех средств, которые находились в их руках. Так, одно из решений собора (ст.6) предусматривало, что, если лицо, которое епископ наказал "отлучением", осмелится совершать церковные обряды, то нарушитель, даже если отлучение было наложено на него неправильно "за самое только таковое непослушество соборне скинен быти маєт". Другими решениями утверждалась роль "собора енералного как высшей судебной инстанции с правом

окончательного решения по всем возникавшим в среде православного духовенства конфликтам (ст.16). Даже те или иные решения "верховного пастыря" - константинопольского патриарха не могли вступить в силу "без очевистое и ясное перед собором расправы" (ст.19). Очевидно в создании постоянно (ежегодно) собирающегося верховного коллективного органа управления церковью видели важнейшее средство укрепления порядка и прекращения конфликтов. Авторитет этого органа должен был стать гарантией стабильности внутрицерковной жизни.

Эти, связанные с деятельностью соборов ожидания, прошли критическую проверку в ходе судебного процесса епископа львовского Гедеона Балабана с львовским братством занявшим весьма значительное место на церковных соборах 90-х гг. XVI в. Все этапы развития этого процесса, хорошо документированы материалом, отложившимся в архиве Львовского братства. В аспекте избранной для изучения темы заслуживает рассмотрения вопрос, в какой мере собор оказался действенным орудием решения конфликтов.

Вопрос о споре Балабана со львовским братством рассматривался уже на соборе 1590г., когда иерарх "принявшi соборное запрещение... рукою свое на всех декретех подписался и шкоды натородити братству... под клятвою обещался"¹³. Однако решения эти Балабан не выполнил и на соборе 1591 г. львовское братство было изъято из - под его власти и поставлено под власть митрополита "под обороною всего собору нашего", а санкции, наложенные на Балабана, были оставлены в силе¹⁴. Однако, хотя решения собора были подкреплены и благоприятным для братства "декретом" патриархов, епископ и на этот раз не пожелал их исполнить, обратившись за помощью и к светской власти Сигизмунда Ш и к "уряду папежскому" в лице архиепископа львовского д.Соликовского¹⁵, добившись разбора его спора с братством , комиссией, которая состояла бы из светских и духовных лиц католиков. Все это было не только грубым

вызывом авторитету собора, но и нарушением его постановления, запрещавшего при спорах между духовными лицами обращаться к светской власти. В 1593 г. Балабан был вызван на собор для судебного разбирательства. Когда он не явился, было принято решение сначала об отстранении от управления кафедрой, а затем (в 1594 г.) о лишении "сана святительского" и отлучении от церкви¹⁶. Однако, несмотря на использование самых крайних мер самым авторитетным учреждением православной церкви Гедеон Балабан не только занимал полученную от короля кафедру и продолжал исполнять свои обязанности, но и добивался от короля принятия мер по отношению к его противникам. Митрополит Михаил мог лишь просить коронного канцлера Яна Замойского повлиять на короля "яко бы его кор. милость... право и декретов наших духовных касовати не рачил"¹⁷.

Надежды на то, что авторитет собора сможет положить конец конфликтам, в такой обстановке не могли не погаснуть. Характерно, что в послании, адресованном Ипатию Потию перед собором 1593 г., Константин Острожский выражал очень скромные надежды на то, что на соборе будет положен "який слушный зачаток и застановенье, если бы юж не до якое згоды... тогда до полепшения животов людских"¹⁸. Консолидировать церковную организацию под властью церковных соборов явно не удалось¹⁹. Как самое неудовлетворительное оценил с этой точки зрения положение дел Ипатий Потий на встрече с Бернардом Мацейовским в Торчине в конце 1594 г.: "ся не згожаем и старшего своего ни за што маєм, против ему бунтуємся, на клятвы его ничего не дбаем, в згода старшого над собою мети не хочем"²⁰. Дело, однако, было не только в том, что соборы оказались неспособными обеспечить осуществление тех усилий, которые ставила перед ними церковная иерархия. Одновременно обозначилась перспектива перехода собора в руки сил, имевших иные представления о структуре церковной

организации и месте представителей иерархии в этой структуре. Речь идет о братствах, своеобразных организациях православных горожан, вопрос о месте которых в церковной структуре занял видное место во внутрицерковной жизни православной церкви в Речи Посполитой. Именно с конца 80-х - начала 90-х гг., когда уже не только в таких крупных центрах как Львов или Вильно, но и во многих других городах стали возникать такие организации, пытавшиеся следовать примеру львовского или виленского братства. Уже из приведенных выше фактов видно, что братствам отводилась видная роль в намеченных реформах (в особенности в сфере просвещения и книгоиздательского дела), для чего им оказывалась материальная поддержка²¹. Им, как видно из изложенного выше, оказывалась поддержка и при конфликтах с местными иерархами. Однако при этом исходили из того, что братства станут теми центрами, где будет сосредоточена преподавательская деятельность под строгим контролем и руководством церковной иерархии²².

У братств, однако, существовали иные взгляды и на свое место в церкви и на роль и назначение регулярно созываемых соборов. Есть основания полагать, что именно в среде братчиков возникло, получившее затем отражение в "Перестороне" представление о соборо, как своего рода верховном трибунале, на котором призывали бы к ответственности согрешивших священнослужителей, а в их числе и епископов²³. Из послания Львовского братства константинопольскому патриарху Иеремии от февраля 1592г. видно, что уже на соборе 1591г. моральный облик епископов и их деятельность по управлению церковью стали объектом критики. Братчики с нетерпением писали о епископах, которые, как холмский или первомышльский, не расстались со своими женами, заняв епископские кафедры. Когда на соборе митрополит обличал живущих "в блуде" священников,

священники "зачищали: "да перестанут первое святителье... послушают закона, тако же мы их послушаем"²⁴. Передавая патриаху эти обвинения, братчики явно солидаризировались с ними. На том же соборе объектом критики стало управление епископов находящимися под их патронатом монастырями. В послании отмечалось, что иерархи "въведе во монастыре соплемеников своих и урядников мирских, имения все церковные истощиша"²⁵.

Что особенно важно отголоски этой критики обнаруживаются в тексте самих решений собора 1591г. Это относится прежде всего к тому пункту решений (ст.5), в котором епископам разрешалось пожизненное "держание" полученных ими от короля монастырей, но на будущее такая практика запрещалась ("абы вжо такового блуду не было"). Отголосок происходивших на соборе столкновений обнаруживается и в той части решений собора (ст.15), где предусматривалось, что на соборе следует "терю каждому и всимъ мирскимъ людем и послом их милости братскимъ справедливость скuteчную и отправу вчинити". Конституирование собора как своего рода верховного суда, на котором должны рассматриваться жалобы мирских людей и священников, было бы шагом вперед навстречу пожеланиям братчиков. Таким образом, проведя в целом в решениях собора линию на укрепление своей руководящей роли, иерархи были вынуждены пойти на некоторые, хотя бы формальные уступки требованиям братств.

Такая уступчивость была явно связана с важными изменениями, обозначавшими заметный рост общественно-политического значения "братств". Изменения эти примерно совпали по времени с работой собора 1591г. На съезде в Вильне в 1591г. группа сенаторов и шляхтичей Великого княжества Литовского во главе с новогрудским воеводой Ф.Скуминым-Тышкевичем вступила в состав членов виленского братства²⁶. Ясно, что тем самым братство из объединения виленских горожан превращалось в куда более

влиятельную политическую организацию, которая гораздо более ощутимым образом могла воздействовать на положение дел в церкви. Значение этого события становится более отчетливым при сопоставлении с некоторыми другими фактами, последовавшими вскоре после него. Уже на соборе 1591 г. послы виленского братства заявили о стремлении его членов к единству действий с львовским братством. Затем это предположение было повторено новыми виленскими послами, посетившими Львов, "единство досконалую... утверждаючи, дабы послу промышляти о всем в общую ползу и заступати от напасти"²⁷. Так, вырисовывалась перспектива еще более широкого объединения наиболее влиятельных братств с православными сенаторами и шляхтой Великого княжества Литовского. Стремление последних усилить свое влияние на церковные дела ясно проявилось уже в 80-е гг. и легко прослеживается, в частности, в истории возвышения митрополита Михаила Рогозы. Сам выходец из среды литовской шляхты он стал архимандритом Вознесенского монастыря в Минске благодаря вмешательству шляхты Минского повета, отказавшейся принять кандидата, избранного для занятия этой должности Стефаном Баторием²⁸. В 1589 г. именно православные "панове рада и рыцарство" Великого княжества "образви" архимандрита на митрополичью кафедру, "подали" его королю для утверждения²⁹. Если принять во внимание эти факты, то не вызовет удивления, что митрополит и сам вступил в члены виленского братства одновременно с православными шляхтичами, а в 1591-1593 гг. оказывал постоянную помощь братству "львовскому".

Как представляется, охарактеризованные выше события означали собой попытку православных феодалов Великого княжества не довольствуясь фактическим вмешательством в церковные дела, создать с помощью братств особые "институциональные" формы своего участия в

церковной жизни. Следующим важным шагом на этом пути стала "инструкция" на собор в Бресте, составленная в июне 1594 Инструкцию, доставленную на собор послами виленского братства, скрепила своими подписями целая группа сенаторов и шляхты Великого княжества во главе с Ф.Скуминым³⁰. Для понимания ситуации, сложившейся во внутрицерковной жизни непосредственно перед заключением Брестской унии, анализ этого документа представляет особый интерес.

Одна из главных линий, которая прослеживается в "инструкции" – это линия на укрепление положения братств, закрепление всех результатов, достигнутых ими в борьбе за свою автономию: права братств должны быть подтверждены, именно при братствах должны находиться школы и типографии, братские церкви должны принадлежать только братствам, а священники находиться под непосредственной властью митрополита (ст.1, 4-5). Особый интерес вызывает то же по инструкции, где говорится о необходимости создания "братства" в городе – центре каждого повета (ст.9). В случае выполнения всех этих условий братства, как автономные организации, подчиненные только власти митрополита, наделенные особыми правами в сфере образования превратились бы в одну из главных организационных структур православной церкви в Речи Посполитой. Всю картину дополняет требование привлечь к ответственности лиц, наносящих вред братствам "*lubo to świecki człowiek, lubo episkop zie znajdzie*"(ст.2). Сама формулировка этого пункта говорит о намерении добиваться своего даже и вопреки намерениям некоторых церковных иерархов.

Ряд других пунктов "инструкции" представлял собой продолжение той критики действий церковных иерархов, которая раздавалась уже на соборе 1591г. Так, в "инструкцию" было включено требование, чтобы епископы не тратили церковные доходы на своих родственников и друзей,

в чтобы они обращены были на строительства школ и госпиталей, содержание священников, учителей и сирот.(ст.6). Одновременно составители инструкции напоминали епископам об их обязанности в соответствии с решением собора 1591 г. выделять 1/10 доходов на строительство школ и типографий (ст.7). Помещен был в "инструкции" и уже знакомый пункт о том, что монастыри предназначены для содержания монахов, а не осуществляющих над ними патронат епископов (ст.8). Таким образом, критика действий иерархии приобрела уже четко фиксированную письменную форму "артикулов", которые их составители хотели представить собору для их утверждения. После этого их исполнение стало бы, очевидно, для епископов обязательным.

Именно в таком контексте становится понятным помещение в артикулах пункта о том, что соборы должны созываться ежегодно(ст.10), хотя особых отклонений от такой практики не было. Ежегодно собирающийся собор мог стать органом контроля со стороны братств и светских феодалов - их членов за действиями иерархов, где они понуждались бы к выполнению принятых решений.

Большой интерес представляют и помещенный в заключительной части документа перечень "артикулов", которые следовало предложить не собору, в поветовым шляхетским сеймикам, чтобы при их поддержке они могли быть приняты на сейме как один из его конституций. Среди них обнаруживается такой перекликающийся с основной частью документа пункт, как запрет епископам отдавать в аренду светским людям "zprawy duchownie"(ст.4). Сеймовая конституция была государственным законом, исполнение которого было обязательно для всех подданных государства, в в их числе и для епископов, деятельность которых тем самым оказалась бы как бы под двойным контролем со стороны светских феодалов - через "братства" на соборе и через светскую администрацию, наблюдавшую за соблюдением

законов.

Особого внимания заслуживает первый пункт из этого второго перечня. Поскольку, указывается в нем, духовные должности часто получают благодаря взяткам ("посулам") люди недостойные, которые обращают доходы церкви на светские нужды (еще один выпад составителей документа против церковных иерархов!), то следует установить точное время и место выборов, которые осуществлял бы митрополит с духовенством "z consensem świeckich ludzi". Принятие такого предложения сеймом означало бы существенное ограничение власти монарха, в руках которого по традиции находилась раздача церковных бенефиций. Однако и церковную иерархию, которая как будто приобретала право выборов, предложенное решение не могло устроить, так как участие в выборах "светских людей" – феодалов – светских патронов церкви допускавшееся ранее в соответствии с неоформленным обычаем приобрело бы в этом случае характер четкой правовой нормы.

Все эти предложения были для иерархии тем более опасными, что они исходили не столько от братчиков – горожан, сколько от группы влиятельных православных феодалов, чье мнение нельзя было игнорировать.

Рассмотрение решений собора, созванного в Бресте в июне 1594г.³¹, показывает, что главным содержанием работы этого церковного собрания, последнего перед заключением Брестской унии, стало обсуждение охарактеризованных выше "артикулов", а сами решения собора дают достаточно ясное представление о результатах такого обсуждения. В решениях собора были подтверждены права братств в общей форме, а также решение предшествующих соборов об организации при братствах школ и типографий. Однако речь шла о правах уже предоставленных братствам с санкции епископов и каких-либо новых прав они не получили. Напротив в решениях собора подчеркивалось, что все братства (за исключением Львовского) должны повиноваться

власти своих епархиальных архиереев (ст.2), а школы при братствах должны находиться "под звернностью архиепископскою" (ст.4). Снова повторялось предписание, чтобы в типографиях "без воли епископские друковати и выдавать книж не смели" (ст.5). Еще более показательно, что в решениях собора были полностью обойдены молчанием все требования, которые составители "инструкции" адресовали церковным иерархам. Лишь на обвинение в отдаче "справ духовных" в аренду светским людям последовал раздраженный ответ: ("того мы можем собою не чуем" (ст.7).

Епископы, члены собора, сумели не допустить проведения реформ, предложенных братствами, но сам факт выступления братств (а на соборе 1594г. были представлены многие братские организации) с такими требованиями не мог не оказать на них влияния. Правда в поведении митрополита после собора 1594г. нельзя отметить заметных изменений, но что касается других участников собора епископов Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого, то представляется совсем неслучайным, что именно после собора 1594г. резко активизировались их действия, направленные на заключение церковной унии с Римом.

1.Акты, относящиеся к истории Западной России (далее: АЗР).Т.4.Спб.,1851.№ 45.

2.Там же № 63.

3.Стоит отметить, что позднее в условиях, представленных в 1595г. папскому нунцию, специально фиксировалось право православных звонить по воскресеньям в колокола, носить к больным св. тайны публично и совершать по праздникам крестные ходы. См.: Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. Roma,1981.Т.III. № 185.Р.237

— ученістю М.С. Історія України — Руси.
Львів,1905. Т.У.Ч.2. С.565-566.

5. АЗР.Т.IV. № 206. С. 207-208.

6. Там же. С. 211

7. Запись рішення Брестського синода 1590 г. см.:
АЗР. Т.IV. № 25.

8. Публікація цього рішення см.: Жукович П.
Брестський собор 1591 г.// Ізвестия Отделения русского
чина и словесности.СПб.,1907. Т.12. Ки.2. С.65 и сл.

9. См. обязанність єпископов виступати против
пожалування кафедр недостойним людям и постоянно являться
на соборы, запрет ставить священником лицо из чужой
епархии без повеленной грамоты епископа и отпускных
листов, запрет принимать монахов без отпускной грамоты
настоятеля и др.-Русская историческая библиотека.СПб.,1872
Т.IV. Стб.8-12.Различие в направленности обоих документов
состояло в том, что собор 1509 г. предусматривал в своих
постановлениях и церковные санкции против светских
патронов, а собор 1591г. ограничивался санкциями против
лиц духовного сословия.

10.АЗР.Т.IV. № 55. С. 80

11. Vetera monument... Т.III. № 185. Р.234- 237.

12.АЗР. Т.IV. № 29.

13. Архів Юго-Западної Росії (далее: Архів ЮЗР)
Киев,1904.Ч.1. Т.10. № LI,С.

14.Там же. № XLIII.

15.См.об этом в послании львовского братства
патріарху Йеремії от января 1592г.(АЗР.Т.IV. № 33.С.44-47)
и в грамоте митрополита Михаїла Супрасльському монастирю от
7 июня 1593г.(Архів ЮЗР.Ч.1.Т.10. № L)

16.АЗР. Т.IV. № 50; Архів ЮЗР.Ч.1.Т.10. №LI;
Архів ЮЗР.Киев,1859.Ч.1.Т.1. ТТ 104,107.

17. АЗР.Т.IV. Т 51.

18. Там же. Т 45.С.65.

19. Как видно из послания Петия Константичу Острожскому от марта 1595г., не были выполнены и решения Брестских соборов "з стороны школы и друкарни" (Там же. № 63. С. 89), предусматривавшие, в частности, выделение средств на печатание книг и создание школ - еще одно свидетельство того, что надежды на роль и авторитет соборов оказались несбытыми.

20. Там же. № 56. С.81.

21. См., например, окружное послание митрополита Михаила Рагозы о сборе милостыни для Львовского братства на строительство школы и типографии. - Там же. № 32.

22. См. грамоту митрополита Гедеона Балабану от 29 декабря 1589 г. с предложением разрешить во Львове преподавание лишь учителям, связанным с Львовским братством (Архив ЮЗР.Ч.1.Т.10. № XXXV) и касающиеся братств решения собора 1591г. В условиях унии, составленных в 1595г., также подчеркивалось, что братства должны подчиняться епископам.

23. АЗР.Т.IV. № 206. С.223: "соборы духовные чинено, суды сужено и зыхи карано, владыкам негодным от места своего отступити казано."

24. АЗР.Т.IV. № 33. С.43, 45.

25. Там же. С.46.

26. Архив ЮЗР.Ч.1. Т.10. XLII. Вступление сенаторов и шляхтичей в ряды виленского братства продолжалось и позднее. См. относящийся к 1594 г. список светских феодалов - членов братства, открывавшийся именами Ф.Скумина и смоленского воеводы Ф.Кмиты. - Чтения ОИДР.1859.Кн.III. Отд.III.С.29-40.

27. См. об этом в послании львовского братства патриарху Иеремии от февраля 1592г. АЗР.Т.IV. № 33. С. 44.

28. АЗР.СНб.,1848.Т.III. № 110.

29. АЗР.Т.IV. № 19.

30. Архив ЮЗР.Ч.1. Т.10.№СIII. S.497-499.

31. Их текст см.: АЗР.Т.IV. № 48.

М.В.ДМИТРИЕВ

О РЕЛИГИОЗНО КУЛЬТУРНЫХ ЗАДАЧАХ БРЕСТСКОЙ УНИИ 1596 Г.

В настоящей статье речь пойдет о некоторых аспектах религиозно-культурной и церковной программы первого поколения деятелей униатской церкви Украины и Белоруссии. Как ни удивительно, но в науке ни разу не предпринималась попытка проанализировать, в чем именно, в чем конкретно состояла программа деятельности униатской церкви, каковы отдельные компоненты этой программы, насколько удалось ее реализовать в течение первой половины ХУП в., насколько она была реалистичной, как соотносилась с программой польского и европейского католицизма в XVI-XVII вв¹.

Первое, на что хотелось бы обратить внимание - это проблема соотношения программы униатов и религиозной программы европейской контрреформации, в частности, польской контрреформации. Нужно отметить, что в отечественной научной литературе связь Брестской унии с католической контрреформацией понимается довольно односторонне. Обычно речь идет о том, что поддержка унионных проектов была одним из шагов Ватикана и польского католицизма в борьбе за расширение сферы влияния, за реализацию давних зловещих замыслов поработить православную церковь². Контрреформация характеризуется чаще всего как католическая реакция или ожесточенное наступление против реформации и как соответствующая политика папской курии, нашедшая наиболее яркое воплощение в деятельности иезуитов и в мероприятиях по осуществлению решений Тридентского собора. Инквизиция, индекс запрещенных книг, воинственные монашеские ордена во главе с "полками Иисуса", разностороннее насилие в сочетании с вероломной политической интригой рассматриваются как главные орудия Контрреформации³. Такое понимание Контрреформации не соответствует тому, что известно о ней в мировой науке, в том числе в историографии восточно-европейских стран, например, Польши. Заметим при этом, что Контрреформация

далеко не периферийный эпизод в истории Европы. Ее роль в историческом развитии европейского общества громадна. Особенно велико было ее влияние на общественное развитие восточноевропейских стран, в том числе Речи Посполитой в составе польских, украинских, белорусских и литовских земель.

Поэтому адекватное представление о том, что такое Контрреформация, какова ее социальная природа и культурная основа, в чем ее специфика как религиозно-общественного движения, где лежат причины ее торжества в Речи Посполитой в ХУП в., какие методы, приемы, средства привели ее к победе над протестантизмом – совершенно необходимо для понимания истоков природы и значения Брестской унии в 1596г. Обращаясь к трудам, посвященным Контрреформации⁴, мы можем вынести несколько характеристик, важных для осмыслиения как этого феномена, так и унионистского движения в украинско-белорусских землях.

Можно ли Контрреформацию приравнять к католической реакции? Это было бы ошибкой, если понимать под реакцией возвращение к средневековым формам католицизма. Контрреформация по-своему, отличным от гуманизма и протестантизма способом, ответила на ту же потребность в религиозном обновлении, на какую отвечали и гуманисты с реформаторами. Контрреформация была не простым отрицанием протестантизма и туманизма, в их преодолением, сохранившим и ассимилировавшим многое из того, что составило их завоевания. Контрреформация сопровождалась тем, что принято называть "католической реформой". Это выражалось и в церковно-организационной практике, и в культе и в верованиях, и в политической линии, пропаганде, художественном и интеллектуальном творчестве посттриентского католицизма. Парадокс контрреформации состоит в том, что она добилась обновления католицизма не поступившись ничем из его догм, обрядов, церковных институтов. Это ярче всего отразилось в последовательно

ко консервативному и ультраромантическому духу всех постновлений Тридентского собора, которые не содержали ни одной уступки протестантам и обновленцам.

Удовлетворение новых религиозных потребностей достигалось на традиционных путях, без разрушения прежних культурных и организационных структур. Контрреформация вдохнула жизнь в старые культуры святых и создала ряд новых, наполнила таинства и обряды новым для верующих содержанием, преодолела в какой-то степени разрыв между народным и церковным пониманием христианства, организовала регулярную проповедь, миссионерство и катехизацию, создала сеть школ и коллегий, приспособилась к новому интеллектуальному и эстетическому климату, созданному культурой барокко, по-своему откликнулась на социальные противоречия времени. Католицизм обновился и укрепился – во всех своих звеньях.

Вместе с европейским и польским католицизмом приобрел особый характер, новый облик⁵. Характерные его черты: внутренняя дисциплина, интегрированность, политическое влияние, материальное могущество, экспрессивность, достигаемая мобилизацией всех художественных средств барокко, при помощи пышных процессий, паломничества, обновленного и усилившегося культа икон и реликвий – всего, что по выражению иезуитов, позволяло "завоевать душу человека через его глаза". Можно также говорить о приобретении специфических неповторимых черт всем польским католицизмом и локального колорита, религиозного своеобразия – католицизмом отдельных земель Речи Посполитой. Последнее достигалось благодаря использованию региональных праздников фольклора, локальных культов святых и пр., т.е. ресурсов народной культуры. Наконец можно указать на социальный конформизм посттрidentского польского католицизма, который довольно быстро сумел приспособиться к особенностям политической культуры и представлений польской шляхты, к ее социальным взглядам, не теряя вместе с тем живого контакта с народными социальными настроениями и идеями.

Среди методов, благодаря которым католицизм в Польше победил Реформацию и обеспечил себе практически монопольное господство в обществе, должны быть названы и методы прямого насилия (политического, судебного, административного) и разжигание фанатизма, и провоцирование погромов, и спекуляция на эмоциях толпы. Но все- таки только этим инструментарий воздействий католицизма на польское общество не исчерпывается. Нужно учесть и создание новой системы образования и целой сети учебных заведений, и широкое использование письменной пропаганды, и мирное миссионерство, и каждодневную катехизацию населения, и обновление приходской жизни, и воспитание нового духовенства, отличавшегося значительно большей дисциплинированностью и ответственностью, чем клирики в XV-XVI вв. Иначе говоря, победа была обеспечена в значительной мере мирными, ненасильственными методами, относительно честным соревнованием с протестантизмом, тем более, что в условиях известной веротерпимости, гарантированной польским сеймом, уповать только на насильственные методы борьбы не приходилось. Как Контрреформация соотносилась с Реформацией? Если реформация - это обновление, модернизация всего религиозного комплекса (культта, вероучения, церковной организации) в соответствии с потребностями, сформировавшимися в европейском обществе к XVI веку, то встает вопрос: только ли в протестантизме и протестантских движениях находили удовлетворение потребность в новой индивидуализированной и одухотворенной вере? Не то ли же самое привносила в жизнь Европы и Контрреформация, "католическая реформа"? Если верить современным западным исследователям, католическая контрреформация сыграла в духовном обновлении Европы роль едва ли не большую, чем протестантизм. И самое главное в том, что при всей внешней консервативности, Контрреформация вовсе не стала возвращением к средневековой религиозности и средневековой церковности. Это был параллельный протестантизму ответ на

религиозные потребности именно новоевропейского индивида. Более того, если протестантизм ответил на довольно развитые духовные запросы горожанина, то Контрреформация своим влиянием охватила деревню и сформировала нарождавшиеся в деревенском мире потребности в индивидуальном и адекватном переживании христианской веры. Влияние Контрреформации на духовную эволюцию Европы было чрезвычайно велико. И с точки зрения современной науки, религиозно-культурный переворот XVI-XVII вв. – это совокупный вклад и Реформации, и католической реформы в развитие европейской цивилизации⁶.

Таким образом, Контрреформация – большая эпоха в развитии Речи Посполитой, вовсе не отрекшаяся от многих достижений культуры предшествующего времени, но переработавшая их в соответствии со своими целями и программой. Поскольку Брестская уния была, несомненно, порождением папской, польской и украинско - белорусской контрреформации, ее судьбу невозможно понять вне этого общеевропейского процесса. И если взглянуть на унию как на региональный вариант Контрреформации, а саму Контрреформацию понимать как нечто более широкое и глубокое, чем католическая и церковно-феодальная реакция, то историю унионного движения и его программу нужно будет рассматривать несколько иначе, чем было принято до недавних пор в нашей историографии.

Даже в глазах римских иерархов, иезуитов и польских католиков унионные планы, видимо не сводились только к порабощению православной церкви. И тем более не к этому стремились инициаторы и деятели унии с православной стороны. В историографии давно показано, что программу унии было несколько. Одним образом на унию смотрел Константин Острожский, другим – Ипатий Потий, третьим – Кирил Терлецкий. Два последних стали главными инициаторами заключения унии и организаторами переговоров с польской католической церковью, королем и папой. Очень любопытно

сопоставить их биографии и взгляды, чтобы уже при этом сравнении убедиться, насколько противоречивым явлением была униония. Вот основные вехи в жизни и деятельности Ипатия Потия. Он родился в зажиточной православной дворянской семье, потом учился в кальвинистской школе, затем находился при дворе богатейшего литовского магната Николая Радзивилла Черного, лидера и покровителя кальвинистов в Польше.

Под его влиянием и сам Потий стал кальвинистом. В 1573 году по непонятным причинам Потий вернулся в православие и стал горячим его сторонником. Потий сделал прекрасную карьеру. Сначала он был земским судьей Брест-Литовского воеводства, затем каштеляном того же воеводства, то есть вошел в число высших сановников Речи Посполитой и занял место в высшем органе государственного управления – сенате. Потий был тесно связан с правящими кругами Речи Посполитой и был доверенным лицом самого влиятельного и богатого православного магната Константина Острожского. Именно Острожский убедил его стать епископом в 1590 г., что не только не повышало, но скорее понижало положение Потия в социальной иерархии. Но Потий согласился и стал, по сути, лидером униатов. Именно ему в первую очередь унионное движение обязано тем, что завершилось в конце концов Брестским собором. После 1596 г. Потий вкладывает много сил в укрепление и распространение унионии, а в 1600 г. становится киевским митрополитом, то есть главой униатской церкви⁷.

Таким образом в Потии мы видим образованного, богатого, влиятельного человека, включившегося в унионное движение явно не из корыстолюбивых соображений, а, так сказать, ради идеи. Совсем другой пример является Кирилл Терлецкий.

Терлецкий происходил из очень небогатой семьи, не получил, видимо, никакого систематического образования стал священником и был очень беден. Но способности Терлецкого не вызывают сомнения. Ему удалось получить должность епископа турово-тинского. Но став епископом, он повел себя так, как

это было принято в то кризисное время в православной церкви. То есть стал использовать епископию прежде всего для личного обогащения, включаясь в судебные тяжбы по поводу земельных владений, стал закладывать и продавать епископские владения, покупать на вырученные деньги новые земли и т.д. В итоге он сумел сколотить порядочное состояние. Приобретенные деньги он использовал для того, чтобы при помощи также общепринятого в то время подкупа получить другую, значительно более богатую епископию - луцко-острожскую. Теперь он зажил как магнат: окружил себя толпой слуг и клиентов из мелкой шляхты, завел отряд гайдуков-телохранителей, стал раздавать родственникам в управление церковные деревни, наполнил кладовые массой добра, а погреба - большим количеством хорошего вина (сохранились описи имущества Терлецкого). Судебные документы того времени наполнены жалобами на поведение Терлецкого и его людей: это и разбойные нападения, и беззаконные расправы, и прямой грабеж, и покушения на убийства, и изнасилования женщин, не говоря уже о полном пренебрежении к постам, церковным обрядам и прямым пастырским обязанностям. В конце 80-х - начале 90-х годов положение Терлецкого стало непрочным: с одной стороны, его резко критиковали православные братства, с другой, ему пришлось ответить за свои грехи перед проезжавшим через Украину патриархом Иеремией (правда, тут ему удалось оправдаться, видимо, не без помощи взяток). Вступление в унию было лучшим способом укрепить личное положение. Этим путем Терлецкий и воспользовался. После того, как уния была заключена, он, в отличие от Потия не только не думал об ее укреплении и своих пастырских обязанностях, но стал вести себя еще безобразнее, чем прежде. В целом Терлецкий, видимо, оправдывает данную ему в науке XIX в. характеристику "недостойного пастыря", "Грубого эгоиста - стяжателя", глубоко порочного человека. Контраст с биографией, фигурой, деятельностию Ипатия Потия, как видим, полный!

Уже сегодня видно, что такие деятели первых времен унии как Потий не стояли в стороне от религиозных и социальных исканий своего времени, были в какой-то степени – благодаря принятой тогда в католических учебных заведениях или кальвинистских школах системе образования – знакомы с гуманизмом, и с протестантизмом, и с античной культурой и ренессансной философией. И задачу перед собой они ставили двоякую: во-первых, предотвратить распространение реформационных движений ("ересей") в православии, во-вторых, преодолеть кризис православной церкви, поразивший ее в XVI веке. Выйти из кризиса, обновить, реформировать православие, поставить его на прочный организационный фундамент они стремились на путях сближения с католицизмом. Эта главная черта униатства требует конкретно-исторического, а не априорно-пристрастного объяснения, которое привычно видит в униатах кучку отщепенцев, продавших православие за тридцать сребренников и кресла в сенате. Заметим, что такой взгляд восходит к весьма старой и конфессионально-субъективной историографической традиции XIX в. Мотивы, подтолкнувшие деятелей унии к объединению с католической церковью, были сложнее. Отчасти это видно из биографии и взглядов Ипатия Потия. Его унионная программа далеко не идентична унионной программе, например, Петра Скарги.

И И.Потий, и П.Скарга потребность в унии обосновывали необходимостью борьбы с распространившимися в Речи Посполитой "ересями". Почему именно уния может быть эффективным средством уничтожения ересей? Православная церковь, считает Потий, не в силах самостоятельно разгромить антицерковную оппозицию, и если в Польше, как в Англии, протестанты одержат верх над католиками, то и православное "стадо" окажется во власти вероотступников¹⁰. Соответственно, уния – средство обезопасить православную церковь от поражения в борьбе с Реформацией. Характерно, что и несогласия между православием и католицизмом рассматриваются Потием через

призму конфликта Реформации и ортодоксии: именно еретики были в свое время виновны в расколе христианства. Именно еретики, теперь, в конце XVI в., провозглашают папу антихристом и отрицают существование чистилища¹¹. Для реформаторов несущественны противоречия католиков и православных, и та и другая церковь по их мнению, предала заветы Христа¹². Поэтому преодоление ересей и объединение с Римом, в представлении И.Потия – взаимно обусловлены.

Организационный и идеиный кризис православной церкви в украинско-белорусских землях во второй половине XVI в. был виден уже современникам, прежде всего православным иерархам. Потий понимал, что учреки в невежестве, корыстолюбии, равнодушии к потребностям церкви и ее паствы, адресованные православному духовенству восточнославянскими реформаторами, протестантами и католиками вполне оправданы. Пастыри, по его мнению, пренебрегают своей главнейшей обязанностью – "о стаде собе порученном чути и пилности старатися, якобы от волков и иных окрутных бестий пожрано не было и расхищение не пришло"¹³. А между тем "старшие" в церкви бездействуют, не думая о спасении своей души, ни душ своих "овечек". Они не заботятся о переводе, переписке, хранении и изучении святоотеческих книг, сами не читают богословских сочинений, боязливо подчиняются светским господам в церковных вопросах. В этих обстоятельствах высшее духовенство обязано "великой школе забегати... то редко, то наукою, то писанием своим"¹⁴. Потий не стесняется привести в пример протестантов, которые используют и живое слово и печать, и синоды, и полемику, и обряды ради привлечения людей в свою веру и постоянно пекутся о порядке в церкви¹⁵. Он призывает отнять у противников возможность обвинять "Русь" в глупости, невежестве, темноте, отсутствии "письма" и "науки". Для этого нужно иметь книги св.писания и овощих отцов на русском языке, пополнить количество переводов за счет обращения к сочинениям западной патристики, отделить сочинения правоверные от сочинений

неправоверных в православной письменности (видимо, по примеру введенного папами индекса запрещенных книг)¹⁶. Уния для Потия – средство убежать от "волков", расхищающих "стадо христово", преодолеть внутрицерковный кризис и "недбальсть" пастырей, обеспечить лучший порядок и дееспособность православной церкви, наконец, освободить православную церковь от диктата светских властей и господ¹⁷.

В отличие от Скарги для Потия уния не означала кардинальной перестройки внутрицерковных традиций и обычаяев, хотя он соглашался с папской юрисдикцией, учением о чистилии, догматом об исхождении святого духа в формулировке Флорентийского собора и необходимости высвободить духовенство из-под контроля светской власти. Скарга же требует не только признать католическую догматику, но и отказаться от церковно-славянского языка, ввести целибат белого духовенства, резко критикует обрядовые традиции православных¹⁸.

В то время как программа Скарги предусматривает церковную и религиозно культурную унификацию всего мира¹⁹, Потий не только не солидаризируется с такими идеями, но даже стремится подчеркнуть дистанцию, отделяющую униатов от папского престола, говоря, что не намерен оправдывать и защищать папу от упреков, так как для этого существуют католические ученые²⁰. Он не высказывает одобрения безгра ничной власти папы над патриархами, епископами, архиепископами, синодами, царями и князьями, отметив только, что современные ему папы не выше бога, святых и прежних пап. Потий стремится подчеркнуть, что папа смиренен перед небесами, что он не запрещает призывать святых в молитвах, празднует дни святых, учтиво охраняет в храмах иконы святых и даже "почитает стольких богов, сколько святых есть на небесах" и "сколько рытых и малеванных икон на земле"²¹. В этом мнении отчетливо видно стремление совместить образ папы и католических религиозных обычаяев с особенностями православной восточнославянской религиозности

в противовес тем унификационистским и нивелирующим тенденциям, которые выражены в сочинении Скарги.

Особенно ярко это стремление выразилось в попытке приспособить учение о чистилище к религиозным представлениям православия. По мнению Потия, распространенный среди православных обычай возносить молитвы за умерших лишается смысла для тех, кто отрицает существование "пургатория". На самом же деле чистилище - это то же, что "посподите по нашему зовут - м а р с т в а" (разрядка - Потия)²².

В полемических сочинениях И.Потия, стиль и поэтика которых отражают раннебарочные тенденции развития украинской литературы²³, ясно видны плоды той формализованной гуманистической образованности, которую культивировала как католическая, так и протестантская школа эпохи Контрреформации. Потий любит сослаться на слова "поэты здного Гомеруса"²⁴, нопрекнуть противника незнанием сочинений Катона, вспомнить о Пиндаре и Сафо, о "зациом демостене красомовце", блеснуть "старой латинской притовестью" "не всем дано есть доступти Коринту" не говоря уже об упоминаниях Платона и Аристотеля, Эзопа²⁵. Потий восхваляет латинский язык - но не как язык богослужения, а как язык европейской образованности²⁶. Знаком "побожности католического человека християнского" он называет умение разобраться в противоречиях патристических текстов при помощи сличения их друг с другом²⁷. Дело унии для него - это не просто служение церкви, которая растворяет в себе личность ее слуги, а личное действие, требующее энергии, ответственности, бесстрашия, гражданственного бескорыстия, даже подвигничества. Потий не раз подчеркивает, что отнюдь не корысть побудила его взяться за дело унии, и биография Потия дает основания верить этой декларации²⁸. Именно чувство долга сделало из Потия "столпа утверждения унии" (по словам И.И.Голенищева-Кутузова): "Зъ любви ку душам невинным кровию Христа Бога нашего искупленым, за которые, яко пастыр, маючи их в порученью своем, срокую

личбу дати мущу – не годижчи се того оставити, збым
водлуг силы моее, покудъ естем на сем свете новинности
враду моего досыть чынити не мел”²⁹. Потий искренно исходил
из принципа: “И для того же каждому талант неякий данный есть,
взы оным, яко наболей робечы, помнажал” свое спасение³⁰.
Нельзя не заметить в этих словах переклички с
гуманистическим принципом личного самоутверждения в
служении неким высшим принципам и, может быть, даже
отголосков гуманистической “добрости” (*virtu*). Обосновывая
необходимость унии, Потий вподыранует не к средневековым
концепциям папского всевластия, а к опыту Флорентийского
собора и к имени Виссариона Никейского, одного из ведущих
греческих гуманистов своего времени и центральных
участников собора. При этом он ссылается на знаменитую
“Догматику” Виссариона³¹, сочинение, считающееся одним из
самых ярких экуменистических текстов, у которого нельзя,
видимо, отнять гуманистический пафос³².

Отметим также один существенный нюанс полемического
ответа Потия “клирику Острожскому”. Потий горячо
приветствует тех, кто стремится за образованием и из
любознательности в Западную Европу, “которые ездят по свету
видеть то, что есть годного ку виденью, и доведатися того,
что есть пожиточно ведати”³³. В этом, бесспорно, звучит
отголосок присущей гуманистической культуре радости
“открывания мира” и жадного внимания ко всему новому.

Таким образом можно сказать, что гуманистические
традиции не чужды полемическому творчеству Ипатия Потия и
вместе с ним, наверно, другим униатским публицистам. Даже
братья, столь щедро рассыпанная в его произведениях, как
впрочем и в большинстве полемических сочинений других
авторов, имеет отношение к ренессансно-барочной стилистике³⁴.
Вместе с тем этого изолированного примера, конечно,
недостаточно для того, чтобы судить о степени
распространенности гуманистических реминисценций в
униатской полемической письменности.

В чем униаты видели свою главную религиозно-культурную задачу? Обычно утверждается или предполагается, что главной их целью было сближение, если не слияние православия и католицизма. Возможно, что для каких-то этапов в истории униатского движения или для отдельных групп униатского духовенства это действительно было так. Но важно другое. Как и вся европейская контрреформация или католическая реформа, униатство поставило своей задачей довести до конца дело христианизации масс деревенского населения. Я проиллюстрирую этот тезис ссылкой на рукописный сборник униатских проповедей конца XVII в., в котором содержится обширное обращение к читателю. В нем излагаются – со ссылками на решения Тридентского собора – 8 основных обязанностей приходского священника: во-первых, постоянно находиться в своем приходе; во-вторых, не ежедневно, то хотя бы в каждое воскресенье и в каждый праздник проводить богослужение и добиваться, чтобы все прихожане непременно на нем присутствовали; в-третьих, "объяснять народу слово божие" в воскресенье и в праздничные дни; в-четвертых, совершать таинства не только тогда, когда это нужно по распорядку служб, но и тогда, когда есть потребность у верующих; при этом "равнодушных и ленивых" следует склонять к совершению таинств; в-пятых, быть хорошим примером и образцом для "овечек"; в-шестых, стать опекуном "бедных и обиженных" и заботиться о них; в-седьмых, посещать убогих и больных и заботиться о спасении их душ, предоставляя им таинства; в-восьмых, старательно следить за тем, чтобы все ежегодно исповедовались и причащались. Если же есть злостные нарушители этого правила, их наказывать или отсыпалить к епископу. В другом месте говорится, что священник должен постоянно истолковывать прихожанам основные догматы, прежде всего смысл догмата Троицы, смысл воскресения и воплощения³⁵. А между тем, поле деятельности для священников было громадным – об этом говорит хотя бы упоминание Льва Крензы, что в Северской земле в 30-е годы

XVII в. на несколько сот храмов было всего, якобы, 30 священников, так что многие люди умирали без исповеди, причастия и даже оставались некрещеными³⁶.

Конечно, точно оценить, какова была степень христианизации сельского населения Украины и Белоруссии к XVII в. и каков был вклад униатов в христианизацию, сегодня мы не можем. Но судя по европейским аналогиям, даже самые пессимистические оценки, касающиеся глубины проникновения христианства в народные массы, не слишком противоречат действительному положению дел.

Следует обратить внимание также на такой аспект программы деятельности униатов, как их стремление обеспечить униатской церкви некое срединное положение между католицизмом и православием. По всей видимости, они были твердо убеждены в том, что это возможно и что польская иерархия и папа позволят им это в благодарность за переход под власть римского престола. Такая наивная уверенность ясно видна в знаменитых 33 условиях, выдвинутых в 1595 г. перед поездкой в Рим И. Потия и К. Терлецкого³⁷.

Таким образом видно, что задача в глазах греко-католиков состояла отнюдь не только в том, чтобы перейти под юрисдикцию папы Римского.

В заключение, обратим внимание на то, насколько острым для униатов был вопрос о высвобождении церкви из-под контроля светских лиц. Характерно в этом отношении высказывание Льва Кревзы. Он считал, что положение православного духовенства в Речи Посполитой хуже, чем даже в Константинополе и в Московском государстве. Ибо там в дела церкви вмешивались только император или великий князь, а "в нашей стороне каждый шляхтич, во владениях которого есть поп, помыкает им как хочет, иногда даже принуждает его к работе на себя. А некоторые настолько проникаются безбожной храбростью, что могут наказать попа, если он в чем-то не послушен. Даже в вопросах, касающихся богослужения, шляхтич велит себе подчиняться, а если что-то будет сделано без его

разрешения, так это считается не имеющим силы". Порядок принятый в латинской церкви, продолжал Кревза, противоположен противоестественным обычаям православного церковного быта³⁸. Конечно же, в суждениях Кревзы содержится преувеличение. Но мы прекрасно знаем из других источников, насколько жалким было положение духовенства в православных землях Речи Посполитой в XVI в.³⁹ И для понимания истоков унион и программы униатства очень существенно, что униаты стремились не просто к получению привилегий и мест в сенате, а к укреплению сословных позиций духовенства.

Подводя итог, можно заключить, что контрреформационная природа Брестской унии 1596 г. и униатства как религиозно – общественного явления проявляется не только в том, что уния была звеном в политике папства на Востоке Европы. Не менее важно то, что уния была порождена стремлением православной иерархии подавить и искоренить реформационное движение в Речи Посполитой, преодолеть кризис православной церкви и осуществить ее внутреннюю реформу, укрепить сословные позиции духовенства, форсировать процесс христианизации восточнославянского населения или, точнее говоря, сблизить народное христианство с церковным. Религиозно-культурная программа униатов, видимо, не может быть отождествлена с целями католицизма в украинско-белорусских землях. Есть основания ставить вопрос о соотношении идеологии унии с традициями гуманизма, гуманистической мысли.

1.Эти вопросы лишь отчасти и в значительной степени случайно затрагиваются в некоторых трудах, посвященных истории Брестской унии и греко-католической церкви. См., например: Макарий (Булгаков) митр. История Русской церкви. СПб., 1879 Т.9.С.479-481, 516-517 и др.; Жукович П.И. Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией (до 1609г.) СПб.,1901.С.92-96,113-115. Коялович М.О. Литовская церковная уния. СПб., 1859.Т.1.С.

97-98,141-142, СПб.,1861.Т.2. С.8-10,25-29; Грушевський
М.С. Історія України – Руси.Львів,1905,Т.5,4.2.С.545-549;
Halecki O. From Florence to Brest. Hamden.1968.P.236-238;
247-249л Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita
Polska//Zarys historyczny: 1370-1632. W-wa.1934.С. 263-267
277-285, 301-304; Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a
Unia Brzeska 1596 г. Lwów,1933.

2. Мараш Я.Н. Ватикан и католическая церковь в
Белоруссии. Минск, 1971; Михневич Д.И. Очерки по истории
католической реакции.М., 1955; Мацкевич В.А. Брестская уния
и подготовка папством агрессии против России//Вопросы
истории древнего мира и средних веков. Минск,1970,С. 134-
149; Дмитрук К.Е. Униатские крестоносцы: вчера и
сегодня.М., 1988. С. 54-219. В известной степени новый
взгляд на политику католицизма в восточнославянском мире
предлагают: Плохий С.Н. Папство и Украина. Политика римской
курии на украинских землях в XVI – XVII вв. Киев. 1989 и
Яковенко С.Г. Брестская церковная уния: политические и
идеологические аспекты(вторая половина XVI в.). Автореферат
дис. ... канд. истор. наук. М., 1988; он же. Римская курия
и планы церковной унии на восточнославянских землях (60-е
гг. XVI в.)// Церковь, общество и государство в феодальной
России. Под ред. А.И.Клибанова.М., 1990. С.253-260.

3.Горфункель А.Х.Гуманизм-Реформация-Контрреформация//
Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 8;
Всемирная история. М., 1958. Т.4. С. 204-206; История
средних веков//Под ред.С.Д.Сказкина. М., 1977. Т.2. С. 105;
Советская историческая энциклопедия.М., 1965.Т.7.С.258;
Краткая история Чехословакии. М., 1988.С. 125.

4. См.: Кареев Н.И. История Западной Европы в новое
время. М., 1893. Т.2. С. 248-297; Вульфиус А.Г. Проблемы
духовного развития. Гуманизм, реформация. католическая
реформа. Пг., 1922; Филиппсон М. Религиозная контрреволюция
в XVI в. СПб., 1902; Chaunu P. Egliise, culture et society.
Essais sur Reforme et Contreforme.Paris,1981; Delumeau J.

Un chemin d'histoire. Chretiente et christianisation. Paris, 1981. Idem. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971; Jedin H. Katolische Reformation oder Gegenreformation? Luzern, 1946; Lutz H. Reformation und Gegenreformation. Munchen, 1979; Schmidt K.D. Die Katholische Reform und die Gegenreformation. Gottingen, 1975; Kirche und Reformation. Aufbluhendes katholisches Leben im 16. und 17. Jahrhundert. Waldshut, 1917; Mullett V. The Counter-Reformation and the Catholic Reformation in early Modern Europe. London; New-York, 1984 и др.

5. Tazbir J. Szlachta i teologowie. Studia z dziejow polskiej Kontrreformacji. W-wa, 1987; Polska XVII wieki// Pod red. W. Czaplinskiego. W-wa, 1974. S. 230-268; Kłoczowski J. Chrescijanstwo polskie XVI-XVIII w.// Kościół w Polsce. T.2. Wieki XVI-XVIII. Krakow, 1969. S. 5-56; Wieki XVII. Kontrreformacja Barok. Prace z historii kultury//Pod red.J.Pelca. Wrocław, 1970; Tazbir J. Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji. W-wa, 1978; Czarnowski St. Reakcja katolicka w Posce w koncu XVI i na poczatkę XVII w.//Czarnowski St. Dzieła. W-wa, 1956.T.2.S.147-166.

6. См., в частности: Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971. P.256-259.

7. О Потии см.: Логицкий О. Ипатий Потий, киевский униатский митрополит//Памятники русской старинны в западных губерниях. СПб., 1885. Т. VIII. С. 342-374; Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Потей. Киев. 1878; Dziegielewski J. Pociej I.//Polski słownik biograficzny. Wrocław, 1982. Т. 27/I, zeszyt 112.S.28-43.

8. О К. Терлецком см.: Южно-русские архиереи в XVI-XVII вв./Киевская старина, 1882. № 1.С.57-1000. Ср.:Коялович М.О Указ.соч. Т.1. С. 62-64, 77-83.

9. Уния Греков с костелом Римским. Вильна, 1595//Русская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. VII (далее: Уния Греков СПб.113, 129-130, 145-147, 161-162, 166 и др.; Антиризис или Апология против Христофора Филарата. /Там же

(далее: Антиризис) Стб. 665-668, 937 и др. Лист Ипатия Потея к князю Константину Константиновичу Острожскому (далее: Лист)// Там же Стб. 1009; Отпис на лист никакого клирика острозьского безыменного, который писал до владыки володимерского и берестейского (далее:Отпис)// Там же. Стб. №1121.

10. Унія Греков. Стб.118,147.
11. Там же. Стб. 129-130, 145-146, 150-168.
12. Там же. Стб. 146-147.
13. Там же. Стб. 112, 146-147.
- 14 Там же.Стб.113,112-113,114.118,121;Антиризис.Стб. 603.605; Лист. Стб. 1023; Отпис. Стб. 1097.
15. Унія Греков. Стб. 115; Ср.: Антиризис. Стб.607 - 609.
16. Унія Греков. Стб. 115, 146, 148; Антиризис. Стб. 971; Отпис. СПб., 1097-1099 и др.
17. Унія Греков. Стб. 112,113, 114, 115, 117 и др.
Антиризис Стб.677,679.
- 18 Skarga P. O lednosci kosciola Bozago pod lednym paszterzem//Русская историческая библиотека.Т.VII Отб. 471-477, 483-488.
- 19.Skarga P. O lednosci...Стб.244,247,251-252,257,267- 268
- 20.Унія Греков. Стб. 145.
21. Унія Греков. Стб. 153.
- 22.Там же. Стб. 130. Подробнее о взглядах И.Потия и П. Скарги на унию см..Дмитриев М.В.Брестская уния 1596 г. как форма контрреформационного движения в славянских странах// Материалы школы молодых славистов и балканистов. Звенигород,. сентябрь 1988. М. 1990. С. 76-86.
- 23.Грушевський М.С. Історія української літератури. Кідн. 1927. Т.V.Вторая половина. С. 380-402; Возняк М.С. Історія української літератури. Львів 1921.Т.2. Ч.1. С. 218-223; Ісиченко Ю.А. Яременко В.В. /остр/. Історія укра-

Інської літератури Х-XVIII століть. Харків, 1989.
С.16-17.

24. Антиризис. Стб. 789. Отпис. Стб.1045.
25. Антиризис. Стб. 480. Отпис. Стб. 1043, 1053, 1057, 1075, 1105. О подобных элементах в проповедях Потия см.: Трипольский Н. Указ соч. С. 163-164, 198-199 и др.
- 26.Антиризис. Стб. 899-901.
- 27.Антиризис. Стб. 909.
28. Отпис.Стб.1117-1120; Антиризис. Стб.919; Лист. Стб.1021; Унія Греков. Стб. 114-116.
29. Лист. Стб. 989.
30. Там же. Стб.987.
31. Антиризис. стб. 913-916; Лист. Стб. 1027.
- 32.Przekop E. Rzym-Konstantynopol. Na drogach podziału i pojędnania. Olsztyn, 1987.8.76. О Виссарионе Никейском см.: Удалыцова З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского//Византийский временник. М., 1976. Т. 37. С. 74-97; она же. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии//Там же М.,1973 Т.35.С.75-88. она же. Борьба партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии// Там же. М., 1960. Т.3. С. 106-132. З.В.Удалыцова дает свою высокую оценку "догматической речи" Виссариона (Удалыцова З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского. С. 81).
33. Отпис. Стб. 1071.
34. Перетц В.Н. Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI-XVII вв.// Перетц В.Н. Исследования по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII вв. (Сборник по русскому языку и словесности АН ОССР. 1929.Т. 1. Вып.3). С. 56 - 72.
35. Epitome albo krotka nauka kapłanom ruskim zwłaszcza xłag łacińskich czytac nie mogącym... zebrana i napisana przez przewielebnego X. Josepha Pierkiewicza, sekretarza zakonu Świętego Bazylego Wielkiego, starszego Bytenskiego w w roku 1685 a teraz przepisana przez jednego zakonnika klasztorze Supraslaskim w roku 1700//Отдел рукописей

библиотеки АН ССОР в г. Ленинграде. Собр. 37/
П.Н.Доброхотова/, № 33. Лл. 7 об - 8 об.

36. См.: Шмурло Е.Ф. Римская курия на православном
Востоке в 1609-1654гг. Прага, 1928. С.75.

37. Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590
-1600)// Ed. A.G.Welykyj. Romae. 1970 (Analecta OSMB.
Sectio III). P. 61- 67. N. 41

38. Kreuza L. Obrona jednosci cerkiewnej abo dowody
ktoremi sie pokazuje Iz Grecka cerkiew z lacinska ma byc
zjednoczona. Wilno, 1617// Русская историческая Библиотека.
Стб., 1878. Т.IV.Стб.271.

39. Левицкий О. Внутреннее состояние западно-русской
церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и
уния. Киев, 1884 /Архив Юго-Западной России. Ч.1.Т.6. С.1 -
182/; Владимирский-Буданов М.Ф. Очерки из истории литовско-
русского права: Церковные имущества в Юго-Западной Руси
XVI в. Киев 1907. С. 47-143; Грушевський М.С. Історія
України - Руси. Львів. 1905. С. 261-288, 459-507 и др.
Макарий. Указ.соч. Т.9. С. 462-467.

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ КАТОЛИЧЕСТВА И УНИАТСТВА НА ЗЕМЛЯХ
ЧЕРНИГОВСКОГО ВОЕВОДСТВА В 1-ОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.**

Среди земель Речи Посполитой, ставших в 1-ой половине XVIIв. ареной борьбы между представителями различных конфессий, особое место принадлежит Черниговской земле. Население этой земли, вошедшей в состав Польши по Деулинскому перемирию, не сталкивалось до этого ни с униатским, ни с католическим духовенством и не имело особых причин ждать его появления. Совсем иначе на эту проблему смотрели католическая власть, католическая церковь, заинтересованные в распространении и укреплении своего влияния на этой территории, а, также, польская шляхта, получившая здесь земельные пожалования. Все это создавало в этом районе напряженную обстановку.

К сожалению, взаимоотношения католической, униатской и православной церкви на Черниговщине не стали еще предметом специального исследования. Это объясняется в первую очередь небольшим количеством исторических источников, разрозненных к тому же по своему характеру. Отчасти потому, что противоборствующие стороны стремились стереть всякую память о пребывании здесь своих противников.

В результате военных событий за несколько лет "Смуты" эта некогда богатая область оказалась сильно разоренной. Так, Чернигов в 1611 г. был взят и разграблен отрядами подхорунжего Горностая. Вместе с городом были разорены Борисо-Глебский и Елецкий Успенский монастыри. Монахи этих монастырей вместе с игуменом Серапионом /Высоцким/ ушли в пределы Московского государства. Особенно пострадал Елецкий монастырь: от пожара обвалились главы на Успенском соборе, упал также большой колокол, который произвел такой грохот, что было слышно во всем Чернигове. Горностай хотел снять оставшиеся колокола и увезти их в Любеч, но не смог этого

сделать¹. Напуганные этими событиями, в Московское государство ушли затем и монахи Спасо-Преображенского Новгород-Северского монастыря во главе с архимандритом Корнилием. Вскоре в Севске они возобновили монастырь, дав ему прежнее название².

Успехи польского оружия, вызванные ослаблением Московского государства, пробудили особый интерес в Риме. В письме от 27 августа 1611 г. папа наставлял Сигизмунда III: "Особенно же постараитесь, чтобы в Северском княжестве и вообще у Москвитян благоговейно и свято исповедовалась та вера, которой учит святая Римская церковь, мать и наставница всех прочих"³. Сигизмунд III не замедлил успокоить обещаниями папу: "Насколько будет зависеть от меня, я не только употреблю все силы, чтобы русские католики, поддерживаемые мною, пользовались моей милостью, защитой и покровительством, но постараюсь внести святую католическую веру в княжество Северское"⁴. Однако от обещаний до дела было еще далеко: Чернигово-Северские земли были разорены, церковное управление – расстроено вследствие ухода значительной части православного духовенства в Россию. Поэтому польская шляхта, получившая здесь в 1620–1622 гг. земли была занята не строительством костелов и созданием новых церковных структур, а восстановлением старых, при этом, конечно, рассчитывая на поддержку местного населения. Так, в 1620 г. новгород-северский староста Александр Пясочинский восстановил Спасо-Преображенский монастырь⁵. Для последующих судеб православной церкви на Черниговщине очень существенным оказалось то, что на близкой территории, в заднепровских владениях княгини Райны Вишневецкой поселился один из выдающихся представителей православной иерархии того времени Исаия Копинский⁶. В 1620 г. он был поставлен иерусалимским патриархом Феофаном в епископы Переяславские, но польское правительство не допустило его в этот город. Повидимому, после этого ему было передано церковное управление частью Левобережной Украины в связи с

чем он принял титул "архиепископа Смоленского, Черниговского и всего Сивера". С этим титулом он подписался под решениями Киевского собора 1628 г.⁷ Особенно непримиримо относившийся к унии и стремившийся поддерживать связи с Москвой Исаия, повидимому, пользовался особым авторитетом у православного населения Черниговщины. В 1631 г. монахи Спасского монастыря в Новгород-Северском так и говорили, что в "Киеве только за крестьянскую веру стоит один... владыка Исаия"⁸.

Даже когда в 1625 г. была создана униатская Смоленская и Черниговская архиепископия, которую возглавил один из энергичнейших деятелей униатской церкви Лев Кревза, Копинский не утратил своего влияния. Так, в грамоте к Путивльским воеводам от 21 мая 1626 г. Исаия писал, что пока на православных нет от "ляхов" гонения и никто не хочет их "до унии навертати", "а ныне еще благодатию Божией мирствуем о вере"⁹. Подобный отзыв о положении православных находится и в письме Лубенского игумена Василия¹⁰. Таким образом, вплоть до середины 20-х годов попыток распространения католичества или унии на Чернигово-Северских землях не наблюдается. Более того, отдельные представители польской шляхты первоначально оказывали поддержку православным иерархам в восстановлении церковного хозяйства, нарушенного войной.

Такое положение продолжалось, однако, недолго. В 1627 г. Сигизмунд III передал доминиканцам храм Бориса и Глеба в Чернигове, наделив его земельными владениями¹¹. Еще ранее, 25 марта 1626 г. Лев Кревза назначает на Елецкую архимандрию перешедшего в унию Кирилла Транквиллиона Ставровецкого¹². Новый архимандрит уже находился в Чернигове к марта 1628 г. Это видно из бумаги черниговского капитана Куновского от 7 марта 1628 г., по которой Ставровецкому были даны 15 влок по реке Киенка¹³. Кирилл не стал восстанавливать Успенский монастырь (сооружен был только жертвенник в притворе Елецкого храма), но новый архимандрит сделался хозяином

монастырских владений, приносявших хороший доход. Так, в описи, составленной при Дмитрии Ростовском отмечено, что Ставровецкий владел двумя монастырскими селами на реке Десна: Авдеевкой и Горбовым, с принадлежащими им сенокосом, озерами, перевозом на реке и т.д. Кроме того. Елецкому монастырю принадлежали два озера: Галин и Святое, которое Кирилл сдавал в аренду¹⁴. Всего Ставровецкому было передано около 100 влок земли по рекам Десне и Овдиевке по привилею Сигизмунда III¹⁵. Позднее владения Ставровецкого были обмерены и подтверждены королевским привилеем от 30 апреля 1638 г.¹⁶

К сожалению нам практически ничего не известно о деятельности Ставровецкого по распространению унион в этом районе. Известно, однако, что Кирилл оставался приверженцем унион до конца своих дней. Так, в книге гродской луцкой сохранилось заявление странствующего епископа Афиногена Крыжановского о том, что он по договору Афанасия Крупецкого, епископа Переяславского и Кирилла Ставровецкого, архимандрита Черниговского, внес в гродскую книгу черниговскую протестацию на Петра Могилу, Киевского митрополита, будто его епископа Амафузийского, якобы посланца Архидонского патриарха АRONA Палеолога, подвергли заключению слуги митрополита и ограбили на сумму свыше 100000 польских золотых. Раскаявшийся в клевете на митрополита епископ в простоте признается, что даже не знает, есть ли вообще на свете такой патриарх Архионский¹⁷. В Чернигове Станровецкий основал типографию, где в 1646 г. издал свое сочинение "Перло многоценное", в котором он изложил свой апологетический взгляд на унию¹⁸. Практической деятельности Ставронецкого мешали преклонный возраст и состояние здоровья. Так, уже в 1633 г. Владислав IV назначил коадъютором Елецкого монастыря Иеремию Ставровецкого, сына Кирилла по просьбе последнего, ставшегося на слабость своего здоровья¹⁹. Однако уже через 10 лет в 1643 г. коадъюторство Черниговской

архимандритии было передано королем Иллариону Колковскому, монаху униатского ордена св. Василия, так как отец Кирилл уже стар и не способен "до расширения единости святой"²⁰. Это назначение можно объяснить стремлением униатской верхушки не допустить перехода Черниговской архимандритии в руки православных.

Особую активность в деле распространения унии проявил Смоленский униатский архиепископ Лев Кревза. Уже в 1631 г. он добился передачи Спасского собора - главного городского храма Чернигова - униатскому священнику Григорию Иосифову, чтобы тот осуществлял "надзор за духовными" и управление "церковными добрами"²¹. Эта мера должна была привести к созданию нового униатского органа управления, призванного обеспечить контроль за духовенством.

15 апреля 1631 г. Лев Кревза получил от короля привилей на Троицкий и Спасский монастыри в Новгород-Северском²². Утвердиться в Троицком монастыре униатам было несложно, так как он пустовал. Значительно труднее это оказалось сделать в Спасском монастыре, занятом православными монахами. В сентябре этого же года Лев Кревза сделал попытку осуществить свои права на Спасский монастырь, опираясь на военные отряды, сосредоточенные в Стародубе в преддверии войны. Описание этих событий сохранилось в рассказе новгород-северского попа Ионы и старца Авраамия, "утекших" на московскую сторону. Из их сообщения следует, что 4 сентября из Стародуба в Новгород-Северский прибыли посланцы Кревзы, смоленский пртопол и архимандрит Варлаам Чапля, чтобы запечатать церкви в Спасском монастыре, изгнать православного архимандрита, и подчинить своей власти старцев. Варлаам Чапля имел с собой грамоту Льва Кревзы, отдававшую монастырь в его распоряжение. Однако посланцы Смоленского архиепископа встретились с упорным сопротивлением. Черный поп Нифонт с братией не дали им запечатать церкви, более того, "поговоря с русскими людьми", выбили униатов обратно в Стародуб.

Собрав силы, 8 сентября Лев Кревза прислав из Стародуба в Новгород-Северский "своих людей", которые, соединившись с людьми капитана Яна Куницкого, явились в Спасский монастырь, где учинили расправу: старцев всех "перемали", церкви запечатали до приезда смоленского архиепископа, разграбили казну монастырскую и книги. Захваченных старцев было решено вести в Стародуб на суд Льва Кревзы под конвоем, но они "черный поп Иона да старец Авраамий у литовских людей из рук ушли за реку Десну". Старцы сообщили воеводам, что вскоре смоленский архиепископ собирается в Новгород-Северский, где "хочет русские церкви сломати" и вводить "ляшскую веру", как он сделал в Стародубе, где те "жилецкие" люди, которые не захотели принимать унию, былибиты и приведены в "ляшскую веру" неволей, и "оттого де стародубцы многие разбежались розно"²³. Возможно, в словах старцев и было кое-что преувеличено, но заподозрить их в сознательном искажении фактов невозможно, так как имеются подтверждения из других источников об аналогичных мерах введения унии в Стародубе осенью 1631 г.²⁴ Насильственные меры введения унии столкнулись не только с сопротивлением духовенства но и других кругов местного населения. Поэтому в напряженной обстановке кануна Смоленской войны Лев Кревза зимой 1632 г. был вынужден "распечатать" церкви в пограничных городах²⁵.

Во время Смоленской войны часть православного духовенства перешла вновь в русское подданство, за что подверглась репрессии с польской стороны. 17 января 1633 г. Спасский монастырь под Новгород-Северским подвергся нападению отряда "литовских людей", которые "архимандрита Спасского изsekли, и старцев, и крестьян побили"²⁶. Снова начался уход населения отдельных сел в Россию вместе со своими священниками²⁷. Все это побудило правительство Речи Посполитой после заключения Поляновского мирного договора принять новые меры, направленные на распространение католичества в широкой полосе порубежных территорий

Наиболее крупной среди этих мер было создание в 1635 г. католического епископства в Смоленске. Меры эти коснулись и Черниговщины. Так, в 1635 г. специальным решением сейма были подтверждены прежние пожалования доминиканцев в Чернигове, Новгороде-Северском и Нежине²⁸.

Помимо переданного им уже ранее Борисоглебского монастыря с имениями: село Киенка, деревня Зайцы., деревни Богородовка и Назаровка²⁹, в Новгороде-Северском доминиканцы получили пустовавший Троицкий монастырь с деревнями Суходольщина, Ястребщина, Домотканово, Погребки, Быстрик, Погошки, Уланов, слободу Облошки, четыре мельницы и село Спасское в Сосновском повете³⁰. О пребывании доминиканцев в Нежине нам, к сожалению, ничего не известно. Приглашение монахов доминиканского ордена на эти земли объяснимо достаточно просто: они имели достаточно большой навык миссионерской и проповеднической деятельности.

Еще ранее, в феврале 1635 г. Владислав IV передал коллегии иезуитов оставленный монахами Спасский монастырь в Новгороде-Северском вместе с его имениями: селом Игнатовым и деревеньками Лозка, Студинка и Березки. Цели такого шага ясно раскрываются в самом королевском привилее, где высказывалась надежда, что благодаря "обучению молодежи в школах их сильно расширится католическая вера в том крае". В связи с этим духовным лицам "греческой религии" запрещалось открывать школы, в которых бы обучение велось на латинском языке³¹. Созданию иезуитской коллегии на Черниговщине придавалось столь большое значение, что эти пожалования были подтверждены сеймовой конституцией в 1647 г.³²

Все эти меры по распространению католицизма на Черниговщине затрагивали интересы не только православных, но и униатов, ведь именно им принадлежали Троицкий и Спасский монастыри в Новгороде-Северском.

Правда, все это не означало, что православная церковь утратила здесь всякие возможности для своего развития (виде

в 40-е годы XVII ст. здесь во владениях православных украинских феодалов Адама Киселя и его брата Миколая были основаны Макошинский Никольский женский и Макошинский Покровский монастыри³³, но благодаря официальной политике Речи Посполитой условия для такого развития стали гораздо менее благоприятными, чем ранее.

Положение православных на Черниговщине осложнилось и благодаря "церковной смуте", связанной со сменой на киевском митрополичьем столе Исаии Копинского архимандритом Киево-Печерского монастыря Петром Могилой. Отказавшись после ряда столкновений от митрополии, Исаия намерен был сохранить за собой титул "архиепископа Северского" и церковное управление Северской землей. На это, однако, не хотел соглашаться Петр Могила. В августе 1635 г. по просьбе П.Могилы Иеремия Вишневецкий подчинил его управлению Густынский и Мгарский монастыри, управлявшиеся ранее И.Копинским³⁴. Исаия жаловался на эти захваты Владиславу IV, прося его защиты. В декабре того же года польский король написал письмо кн. Вишневецкому, в котором предлагал вернуть отнятые у Копинского монастыри и продолжать оказывать ему честь как архиепископу Северскому³⁵. В итоге, однако, Исаия Копинский был вынужден удалиться на "Полесье", а Петр Могила сумел утвердить свою власть на Заднепровье: в апреле 1638 гг. строитель Густынского монастыря говорил пущивльским воеводам, что "ныне тот Густынский монастырь отдан Киевскому митрополиту"³⁶.

Уже С.Т.Голубевым было убедительно показано, что за спорами обоих иерархов стояли расхождения их общей религиозно-политической ориентации. Если Исаия Копинский был вынужден смириться с потерей митрополии, то все равно относился непримиримо ко всяким контактам с католическим миром и был за всемерное сближение православного духовенства с Русским государством. Киевский митрополит Петр Могила отличался безусловной лояльностью по отношению к Речи Посполитой и был готов заимствовать для своих нужд ряд элементов католической конгрегационной идеологии и культуры³⁷.

Как реагировало на эти столкновения православное духовенство Заднепровья показывает известный эпизод лета 1638 г., когда монахи целого ряда монастырей во владениях И.Вишневецкого побежали со своим имуществом на русскую территорию, получив от И.Копинского сведения, что Петр Могила "присегал королю и всем паном, что ему христианскую веру ученьем своим попрать и уставить всее службу церковную по повелению папы римского и церкви христианские... препятить в костелы ляцкие"³⁸. Такая реакция на явно необоснованные обвинения по адресу киевского митрополита, готовность поверить в них без всякой проверки, ясно показывают, на чьей стороне были симпатии духовенства.

Есть основания полагать, что аналогичные настроения были характерны и для православного духовенства Черниговщины: ведь еще в 1631 г. монахи Спасского монастыря в Новгороде-Северском говорили о Могиле, что "в Печерском... монастыре архимарит киевский и тот подаетца к ляхом в лядскую ж веру и стоит против казаков заодно с ляхами"³⁹. Такая ориентация представляется вполне естественной для православного духовенства, которое до Деулинского перемирия не сталкивалось ни с католицизмом, ни с унией и находилось за рамками воздействия культуры латинского круга.

К сожалению, в нашем распоряжении нет никаких данных о деятельности католической церкви на Черниговщине в кон. 30-х – 40-х годах XVII в. Лишь известные данные о усилиях И.Вишневецкого по распространению католической религии в заднепровских "мастностях"⁴⁰, предпринятых как раз в эти годы, позволяют думать, что политика распространения католицизма в этом районе продолжалась. Сохранившиеся материалы говорят преимущественно о столкновениях католических монастырей со своими соседями в связи с земельными спорами. Лишь одно из таких столкновений имело определенно идеологическую окраску. Так, в марте 1645 г. черниговские доминиканцы жаловались королю на сейме на

Бориса Грязного, который в 1644 г. изъял поставленный доминиканцами при дороге католический крест с фигурой распятого Христа и на этом же месте поставил виселицу, намекая, видимо, доминиканцам на их предстоящую участь. Владислав IV возложил выяснение этого дела и восстановление справедливости на Николая Залольского, коронного инститигатора, однако нам не известно, чем все окончилось. Борис Тимофеевич Грязной был русским дворянином отъехавшим в Речь Посполитую во время Смоленской войны⁴², и его поведение трудно считать типичным для позиции местного населения.

Другие же сведения о конфликтах, относящиеся к 1644 г. не содержат таких идеологически окрашенных деталей. Так, в том же году Соколовский учил "гвалты" в костеле киевских доминиканцев и "побил" в нем монахов⁴³. Известны также еще несколько случаев нападений на киевских доминиканцев⁴⁴. Имели место и случаи захватов земель католических монастырей, иногда при участии представителей польских властей. Так, в ходе работ комиссии по обмеру земель и границ Черниговского воеводства в 1647 г., возглавлявшейся самим гетманом М. Потоцким, была сделана попытка ограничить владения доминиканцев черниговских в Мрынских угодьях, граничивших с Нежином и Носовкой, принадлежавшей Адаму Киселю. Эти действия комиссаров вызвали протестацию Николая Петрыковского, преора Черниговского конвента, и судебное прение в сейме⁴⁵. Королевское решение было в пользу доминиканцев, однако, воспользоваться им они уже не успели. И здесь трудно говорить о какой-либо идеальной подоплеке, хотя сторонами в земельном споре были католический монастырь и знатный православный феодал.

О действиях униатской церкви в те же годы мы располагаем лишь одним свидетельством. В 1640 г. привилегию на смоленскую униатскую архиепископию получил Андрей Квашин Золотой, представитель известного русского боярского рода, ученик смоленского архиепископа Сергия.

Получив привилегию, по словам русского гонца Григория Кунакова, Андрей Квашнин дал присягу "учинить в Смоленску, и в Дорогобуже, и в Чернигове, и в Стародубе всех людей благочестивые христианские веры в унёе, а старую веру греческого благочестия искоренить без остатку, и за то дана ему архимандрия над Черниговом и над Стародубом, и над Черейском, и пишется он Смоленский архиепископ, а Черниговский, и Стародубский, и Черейский архимандрит"⁴⁶.

Начавшееся в 1648 г. казацкое восстание смело униатские и католические монастыри и приходы, которые держались благодаря королевским привилегиям и поддержке некоторых польских магнатов. Одним из важных результатов перемен стало воссоздание (после длительного перерыва) православной черниговской епархии. Первым иерархом на новой кафедре стал епископ Зосима Прокопович⁴⁷, ближайший сподвижник Исаи Копинского, отодвинутый при Могиле на почетную, но не влиятельную должность "блестителя пещеры св. Антония"⁴⁸. Такой выбор, осуществленный, несомненно, при участии местного духовенства, может служить дополнительным доказательством правильности тех соображений о его религиозно-политической ориентации, которые были высказаны выше.

1.Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов,1875. Ч.3. С.9 (По существующей традиции автором этого описания считается еп. Филарет /Гумилевский/).

2. Там же. Ч.3.С.44.

3. Акты времени междуцарствия.М.,1915.С.112-113.

4. Там же. С. 116-117.

5. Историко-статистическое описание... Ч.3.С.44.

6. Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 4. СПб., 1851.С.215.

7. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могиля и его сподвижники. Киев, 1898.Т.1.Прил.С.312.

8. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. М., 1953. Т.1. С.119.
9. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1883. Часть 1. Т.6. С.577-578.
10. Там же. С.575.
11. Историко-статистическое описание... Чернигов, 1875. Ч.4. С. 97- 98.
12. Петрушевич А.С. Сводная галицко-русская летопись с 1600-1700 гг. Львов,1874. С. 275- 276. См. также: Маслов С.И. Кирилл Транквилион Ставровецкий и его литературная деятельность. Киев, 1984. С. 69.
13. Историко-статистическое описание... Ч.3. С.10.
14. Там же. С. 9-11.
15. ЦГАДА.Ф. 389 /Литовская метрика/ д. 219. л.44.
16. Там же. Л. 86-об.
17. Архив Юго-Западной России... Ч.1. Т.6. С.732 - 733.
18. Историко-статистическое описание... Ч.3. С.10.
19. ЦГАДА.Ф.389. д.214. л. 38об-39.
20. Архив Юго-Западной России... Ч.1. Т.6. Киев, 1883, С.770.
21. ЦГАДА. Ф.389.д.211.л.115об-116.
22. Там же. Л. 115 - 116об.
23. Акты Московского государства//ред.Н.А.Попов (далее АМГ).СПБ.,1890. Т.1. С.334.
24. Воссоединение... Т.1. С.117.
25. АМГ. Т.1.С.350.
26. Там же. С. 461.
27. Воссоединение... Т.1. С. 130.
28. Volunta Legum. Petersburg, 1859. Bd.3.Р.419.
29. Историко статистическое описание... Чернигов, 1875. Ч.2, С. 73-74.
30. Там же. Ч 3. С. 126-127.
31. Воссоединение... Т.1. С. 148-150.
32. Историко статистическое описание... Ч.2.С.112.

33. Там же 3.4. С. 139, 151.
34. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила
Киев, 1898. Т.2. С.18.
35. Архив Юго-Западной России... Ч.1.Т.6.С.707.
- 36.Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России
(далее: Акты ЮЗР). Т.3. С.2.
- 37.Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила...Т.2.
С.24.
- 38 Акты ЮЗР. Т. 3. С.5.
- 39.Воссоединение... Т.1.С.119.
- 40.Tomkiewicz WI.Jeremi Wiśniewiecki (1612-1651).
Warszawa, 1933.5.105.
- 41.ЦГАДА.Ф.389. Д. 214. Л. 232об.-233 об.
42. Веселовский С.Б. Исследования по истории класса
служилых землевладельцев. М., 1969. С. 119-120.
- 43.ЦГАДА. Ф. 389. Д. 214. Лл. 244 об- 249.
44. Там же. Лл. 286-311, 409-412.
45. Там же. Л. 437об - 438.
46. Акты ЮЗР. Т.3. С.303
47. Поставление его в епископы произошло ранее мая 1649
г. См.: Воссоединение... М.,1953. Т.2. С.197.
48. Голубев С.А. Киевский митрополит Петр Могила...
Т.2.С. 30-31.

РОГОВ А.И.

ПЕТР МОГИЛА КАК АНТИУНИЯТСКИЙ ПОЛЕМИСТ

Едва ли будет большим преувеличением назвать Петра Могилу одним из самых замечательных церковных общественных и культурных деятелей Украины 2-ой четверти XVII в. Более того, Петр Могила пользовался широкой известностью во всем православном мире того времени. Труды Петра Могилы печатались не только на Украине и в Белоруссии, но и в Москве и Петербурге (посмертно). Их издавали еще при его жизни в Лейпциге и Амстердаме (дважды в 1643 и 1662 г.).¹

Румынские исследователи отмечают заметное влияние творчества Могилы на развитие молдавской и валашской богословской и полемической литературы.² Но конечно, особенно велики заслуги Петра Могилы перед православными людьми Речи Посполитой - перед украинцами и белорусами. Отставивая их религиозную самостоятельность, киевский митрополит тем самым способствовал упрочению и национального самосознания этих народов, их просвещению, укреплению их исторической памяти.

Широко известен Петр Могила как неутомимый деятель просвещения. Особую славу снискал себе Петр Могила как основоположник первого высшего учебного заведения у восточных славян - Киево-Могилянской академии, созданной им в 1632 г. в результате слияния двух школ: Братского киевского училища, возникшего в 1615 г. как одна из многочисленных украинских братских школ и школы при Киево-Печерском монастыре, существовавшей с 1631 г. В конце 30-х годов Петр Могила основал также школы в Виннице, Кременце и Гоще.³ О них с высокой похвалой отзывались даже заклятые враги митрополита. Так униатский архимандрит Кассиан Сакович отметил, что перед школами Могилы "померкли" все униатские училища.⁴

Столь же неутомимо трудился Петр Могила на книгоиздании и в близость его архимандритом Киево-Печерского монастыря и во время своего пребывания на

киевском митрополичьем престоле. В это время семь книг было напечатано под наблюдением и частично на средства Петра Могилы (на них изображен его родовой герб⁵), а шесть изданий открывают написанными им предисловиями⁶. В написании самого текста пяти изданий Петр Могила принимал участие. И хотя конечно, большинство этих книг были богослужебными, либо учительными их следует рассматривать как составную неотъемлемую часть той деятельности Могилы, которая была посвящена полемике с униатством.

Дело в том, что эту полемическую борьбу Петр Могила вел в нескольких направлениях, далеко не сводя ее только к полемике литературной. О ней как таковой будет сказано ниже. Здесь же отметим, что не меньшее значение для киевского митрополита имело в этой борьбе позитивное утверждение православного учения. Оно шло как бы в трех направлениях:

1)Издание исправленных, тщательно выверенных богослужебных текстов и прежде всего наиболее часто, если не повседневно,употребляемых – Служебника (1639) и Требника (1646). И хотя эти книги впоследствии, особенно в Московской Руси впрочем уже в конце XVII в., вызвали к себе весьма критическое отношение, как по мнению строгих ортодоксов "зараженные латинством", для Украины середины XVII в. они сыграли большую положительную роль. Особенно важно, что в них мы находим обстоятельные комментарии и пояснения к издаваемым текстам. Этим убедительно опровергались обвинения православных со стороны как католиков, так и униатов в бездушном обрядоверии.

В более развернутом виде, специально православное вероучение было сформулировано на киевском соборе 1640 г. проходившим под председательством Петра Могилы. В сокращенном виде оно было изложено митрополитом в соавторстве с преподавателем Киевской академии Исаией Трофимовичем Козловским в книге "Собрание короткой науки о вртикулах веры православной", изданной в Киеве в 1645 г. дважды по-украински и по-польски. Это были по сути дела

первый православный катехизис у славян, тогда как католическая церковь к этому времени имела их множество, на что неоднократно и указывали католические и униатские polemists православным. И пусть опять – таки не все в этом катехизисе было строго выдержано в духе православной традиции с точки зрения греческих и русских богословов, православные polemists на Украине получали отныне столь важную для них основу, опираясь на которую, они более уверенно могли осуществлять свою деятельность.

2) В том же позитивном аспекте антиуниатской борьбы Петра Могилы следует рассматривать его старания по отставанию и прославлению исконной и ненарушимой святости православной церкви. Убедительным доказательством этого для современников Могилы были многочисленные чудотворения, совершившиеся в Киево-Печерской Лавре от мощей пещерских угодников. Петр Могила сам старательно разыскивал свидетельства об этом (особенно исходящие от католиков), чему посвящена значительная часть его "Записок". При жизни митрополита они не были изданы, но он охотно давал ими пользоваться своим сотрудникам по polemической деятельности. По инициативе Петра Могилы и под его непосредственным руководством ими были изданы две книги apologetического содержания: "Патерикон" Сильвестра Косова (1635 г.) и как его продолжение "Тератургима" Афанасия Калынофейского (1638 г.). Обе книги прославляли киево-печерские святыни "известные во всем мире". Судя по некоторым данным автором предисловия к первой из них был сам Петр Могила⁷.

3) Величие, святость православия, исконную преданность ему Украины Петр Могила отставивал не только словом, но и делом. Огромные старания, большие средства, в том числе немалые личные были отданы им на дело восстановления древних киевских храмов. Петром Могилой были восстановлены: Софийский собор (1633 – 1640 гг.), Васильевская церковь (1640 г.), церковь Спаса на Берестове (1640 г.), Десятинная церковь (1641 г.), Вышгородский монастырь (1644 – 1645 гг.).

Особую заботу Петр Могила проявлял о храмах, связанных с Владимиром Святым крестителем Руси. Митрополит старался раскопать их древние части и по возможности сохранить их⁸. И неважно, что киевляне XVII в., в том числе и сам Могила за храмы Владимира принимали подчас постройки XII в. (Васильевский и Берестовский храмы), само по себе стремление возродить эти памятники отечественной православной древности весьма показательно как своего рода наглядная пропаганда православия и защита его от наветов католиков и униатов.

Переходя к вопросу о собственно активной полемике Петра Могилы с униатами, следует отметить, что практически она велась непрерывно на протяжении всей его деятельности. Началась она с активного участия Петра Могилы еще как архимандрита Киево-Печерской Лавры в киевском соборе 1628 г. поставившем задачи обороны православия от нападок униатов. В том же году была напечатана книга "Апология Апологии", в написании которой принял участие Петр Могила и где излагались определения собора и критиковалась в связи с этим проуниатское сочинение Мелетия Смитрицкого "Апология".

В полную силу развернула ее Могила на конвокационном сейме в Варшаве в 1633 г. Здесь он возглавлял всех православных представителей, замещая болынского киевского митрополита Исаю Копинского. Шаг за шагом Петр Могила вызывает у сейма и новоизбранного короля Речи Посполитой Владислава IV разрешение на ликвидацию Луцкого, Оршанского и Переяславльского униатских епископий и возрождение соответствующих православных, добивается изъятия у униатов и возвращения православным великой святыни - Киевского Софийского собора⁹. И хотя успехам Петра Могилы во многом способствовало новое направление в религиозной политике Владислава IV, стремившегося к "успокоению" своих подданных, весьма значительную часть которых составляли православные, нельзя не отдать должное той удивительной неутомимой энергии, которую проявил на сейме Петр Могила. Значительно позже, в 1640 г. в своем универсальном Минскому

православному братству Петр Могила вспоминал по этому поводу: "Бышем на конвокации важнем здоровья важнем сумит, домогающиеся волностей, народови российскому служачю, где с ласки наивысшего пункта отrimали"¹⁰.

Вести борьбу с унией Петр Могила считал своим долгом, т.к. расценивал ее как страшную болезнь, поразившую Украину – гангрену "гненского огня паче"¹¹. В предисловии к требнику (1646 г.) Петр Могила называет униатов "противниками нашими и джебратией православия святого". Обращаясь к ним митрополит писал: "Ваша уния: обухи, тюрьмы, несправедливые суды, клевета, насилие и беды"¹². Вот почему, несмотря на все лицемерные заверения униатов, уния служит не соединению, а расколу, не успокоению, а углублению вражды¹³. Последнее положение было сформулировано Петром Могилой в едва ли не самой значительной антиуниатской и антикатолической книге "Лифос" (по-гречески: камень)¹⁵.

"Лифос" вышел в свет в 1644 г. как полемический ответ на книгу католического автора Кассиана Саковича "Перспектива" (Краков, 1642), обрушившегося в нем с нападками на православную церковь. Сакович упрекал православных в небрежном и неблагоговейном совершении таинств, во множестве языческих суеверий, в православное духовенство в безнравственности и стяжательстве. Для ответа Саковичу и опровержения его сочинения Петр Могила объединил усилия лучших киевских богословов. Помимо его самого в создании "Лифоса" привлекли участие Исаия Трофимович Козловский и Федор Скуминович. Первый из них знаком уже нам, как один из соавторов Могилы по книге "Собрание короткой науки", а о втором, как об одном из авторов "Лифоса" прямо говорил Сакович в своем сочинении "Окуляры", изданном в том же году (1644 г.), когда вышел в свет "Лифос"¹⁶. Все указанные авторы на титуле книги, однако, не указаны. Она издана под коллективным псевдонимом Евсевия Пимена, что означает по гречески благочестивый пастырь. Ведущую роль в этом коллективе несомненно играл митрополит Петр. Более

того некоторые униатские оппоненты "Лифоса", например, униатской архимандрит Дерманского монастыря Ян Дубович склонны были считать Петра Могилу по сути единственным автором "Лифоса", просто скрывшим свое собственное имя "под именем греческого слова "пимен", что ся тлумачит "паstryр"¹⁷. Такой же точки зрения придерживался и ряд историков XIX-XX в. (например, митрополит Евгений Болховитинов¹⁸, В. Аскоченский¹⁹ и М. Возняк²⁰). В настоящее время в науке окончательно утверждилось мнение о коллективном творчестве при создании "Лифоса"²¹.

И действительно, при всей образованности Петра Могилы и его широких познаниях только совместными усилиями можно было создать столь обстоятельное, глубоко фундированное полемическое сочинение, основанное на огромном количестве источников и великолепном знании церковной действительности в самых отдаленных уголках Украины. Количество источников, привлеченных авторами "Лифоса" просто поражает. Были привлечены многочисленные как православные так и католические печатные богослужебные книги. Использованные православные издания были напечатаны в украинских, белорусских, московской и греческих типографиях. Авторы "Лифоса" ссылаются на ряд известных им рукописных богослужебных книг. Широкое привлечение такого рода литературы было необходимо в связи с обвинениями Саковича в нарушении православными богослужебного чина.

Широко использованы авторами "Лифоса" памятники церковно-канонической литературы, особенно постановления церковных соборов и толкования на них Федора Вальсамона и Матфея Виавстаря. Обильно цитируются в "Лифосе" патристические сочинения как восточных, так и западных отцов церкви. Нередки обращения киевских православных полемистов к сочинениям историков. Среди них Евсевий, Сократ, Созален, Евгений, Никифор Каллист, Евроний, Длугош, Стрыйковский, Скарб. Особое внимание заслуживают в этом списке имена польских авторов-католиков. Вести полемику со своими противниками Петр Могила неизменно предпочитал там,

где это возможно, аппелируя к свидетельствам, присоединенным из их собственной среды. Напомним работу под его руководством над такими сочинениями, как "Патерикон" и в особенности "Тератургима".

"Лифос" построен в форме ответов на обвинения Саковича, которые в каждом из пунктов излагаются в сжатом виде. Такая форма изложения была очень сходна с построением катехизисов – учебного пособия по вопросам веры. Следуя этой форме, "Лифос" сам становился как бы пособием для тех, кто будет вести полемику с противниками православия, так что его значение превосходило то место, которое он мог бы занять, если бы был простым ответом на обвинения оппонентам в ходе полемики.

Но значение "Лифоса", его место в украинской полемической литературе определялось не только его формой. Среди других сочинений подобного рода "Лифос" выделяется спокойной обстоятельностью и рассудительностью. Если в адрес Саковича и допускаются выпады в личном плане, впрочем, вполне обоснованные по отношению к хамелеонству и авантюризму автора, то ничего подобного, никакого пренебрежения, насмешек, издевательств авторы "Лифоса" не позволяют себе, когда речь идет о католическом или униатском вероучении и богослужении. Более того авторы придерживаются той точки зрения, что вполне допустимы разные формы и чины последования богослужений. Приведем достаточно яркий в этом отношении пример: если Сакович не допускает возможность петь "аллилуйя" вне праздников и том более Великим постом, то в "Лифосе" допускается любое время пения этой молитвы в том числе и так, как это делают католики.²² В полемической заостренности, которую неизбежно приобретали споры между католиками, униатами и православными подобный подход автора "Лифоса" едва ли не уникален.

Главная мысль, неизменно проводимая в "Лифосе", вообще сводится к тому, что не следует путать существо веручения с местными обычаями, равно как и достоинство церкви с

недостоинством ее отдельных представителей. Авторы "Лифоса" не отрицают, что в православной церкви на Украине есть немало нестроений, изъянов и недостатков. Не отрицают они и бытование среди православных языческих пережитков таких, например, как существование молитв 12-ти пятницам или бабе - повизаныище младенца Христа. Далеко не всегда в качестве литургического хлеба используется пшеничный. Бывает и довольно часто, что крестьяне в селах не посещают богослужений даже на праздники. Но отчего это происходит? Виной тому бедность православных прихожан, их угнетение (помещики в праздники заставляют их работать), и как плод всего этого их невежество, которое нельзя считать виной бедных селян, но их великой бедой.²³

Нельзя не заметить в последнем высказывании и явных социальных мотивов. На Украине и Белоруссии религиозный гнет весьма нередко соединялся с социальным. И против такого именно угнетения не мог не выступить Петр Могила и его единомышленники. В то же время они вовсе не являлись сторонниками развертывания активной освободительной борьбы православных в Речи Посполитой. Более того Петр Могила, сам происходивший из знаменитого молдавского боярского рода Могил и находившийся в ближайшем родстве с крупнейшими магнатами Потоцкими, Вишневецкими, Корецкими неизменно подчеркивал свою и подвластного ему духовенства лояльность по отношению к властям и порядкам Речи Посполитой. Как главных свидетелей этой лояльности Петр Могила представляет коронных гетманов, которые "будучи бдительными стражами Речи Посполитой и усмиряя своееволие украинских хлопов, никогда ничего подозрительного в русском духовенстве по отношению к маестату его королевской милости и Польскому государству не заметили"²⁴. Пренебрегая Петр Могила и оказанию какой - либо помощи восставшим запорожским казакам со стороны русского царя. Так в 1631 г. он не передал им царские грамоты²⁵.

Таким образом отношение Петра Могилы к национально - религиозному и социальному гнету и путям избавления от него

было далеко не однозначно. Благоустройство православия, его независимое от униатов бытие по мнению Могилы могло быть достигнуто только мирным путем – путем борьбы в сейме и петиций к королю, путем создания школ и насаждения просвещения и, конечно же, путем полемики.

1. Malvy A., Villier M. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. Métropolite de Kiev (1633-1646) // Orientalia Christiana. 1927. T.10.

2. Panaitescu P. L'Influence de l'oeuvre de Pierre Mohila archevêque de Kiev, dans les principales roumaines // Mélanges de l'Ecole Roumaine en France. Paris, 1926. T.5.

3. О роли Петра Могилы в создании Академии и других школ см: Хижняк З.И.Киево – Могилянская академия. Киев, 1988. С. 58 – 65.

4. Голубев С. Лифос – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 году -- Архив ЮЗР. Киев. 1893. Ч.1, т.IX. С.61.

5. Запаско Я.П., Ісаевич Я.Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, вид. на Україні. Львів 1981. Кн.1. №№ 186, 190, 219, 250, 251, 256.

6. Там же. №№ 168, 220, 252, 256, 273, 282, 354.

7. Татищев В.Н. История Российской. М.1964. Т.IV.С.45

8. Подробней об этом см.: Троцкий П.А. Возобновление древних киевских храмов митрополитом Петром Могилю // Киевские епархиальные ведомости 1864, № 8; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898. Т.II. С. 403 – 463. Рецензия на эту книгу написана П.В.Знаменским (Отчет о XLI присуждении наград графа Уварова. СПб., 1900.С.1-28)

9. С.Р.Петр Могила, митрополит киевский // ЧОИДР. 1877. Кн.1. Отд.1.С.23.

10. Универсал киевского митрополита Петра Могилы минскому православному братству и протеснениях от католиков

и униатов и проч. 1640 г. // ЧОИДР.1848. № 6. Смесь.С.64.

11. Собственноручные записки Петра Могилы // Архив ЮЗР. Київ,1887.Ч.1.Т.VII. С.114.

12. Титов Хв. Матеріали для Історії книжної справи на Україні в XVI - XVII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924.С.370.

13. Голубев С. Лифос... С. 378.

14. Там же.

15. Ми пользовались перепечаткой Лифоса, приложенной к работе С.Голубева "Лифос".

16. Голубев С. Лифос... С. 76.

17. Голубев С. Київський митрополит Петр Могила... Приложения. LXX. С. 317.

18. /Евгений Болховитинов/ Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко - российской церкви. СПб., 1827. Т.II.Мзд. 2-е С. 164.

19. Аскоченски В. Київ с древнейшим училищем Академиєю Київ, 1856. Ч.1.С.327 – 328.

20. Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1921. Т.ІІ. Ч.1.С.290.

21. Махновець Л.Э. Українське письменники. Біо - бібліографичний словник. Київ, 1960. Т.1.С.417. Історія української літератури. Київ, 1967. Т.1.С.281.

22. Голубев С. Лифос... Приложение. С. 233,234.

23. С.Р. Петр Могила... С. 49.

24. Голубев С. Лифос... С. 79.

25. Пашуто В.Т., Флоря Б.Н. Хорошкович А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С.215.

**ПРОБЛЕМА КАТОЛИЧЕСТВА И ПРАВОСЛАВИЯ
В РОМАНТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ А.МИЦКЕВИЧА**

А. Мицкевич находился в кругу представлений романтической эпохи о развитии истории, предлагал свой вариант исторической концепции, в которой основную роль играла религия. Он был уверен в том, что только христианство определило развитие общей истории, что польская история непреложно зависит от евангельских событий. И в художественных произведениях /"Дяды"/, и конечно в "Лекциях по славянской литературе" поэт придавал польской истории сакральные очертания; она становилась постоянным сражением за христианство. Участники раздевов оказывались антиподами св. Троицы, а несчастная родина - страждущим Иисусом.

На отношении истории и государства к религии строились характер истории и тип государства. Соответственно это отношение определяло и различия между отдельными историческими эпохами и государствами. Особенности Мицкевича занимали различия в этом аспекте между Польшей и Россией, причем во все времена. Он описывал их как различия католичества и православия, прослеживая, каким образом обе религии распространяли свое влияние на тип государства, межгосударственных отношений, как разошлись исторические пути ранее близких народов, русских и поляков.

Не вычленяя их из славянства, Мицкевич подробно пишет об особой, только славянам присущей наклонности к религиозности, объявляет славян народом истинно религиозным. Еще не приняв веру, они уже ощущали "потребность новой силы, новой мысли, новой жизни."¹ Без этого они остались бы прибытыми к земле, не создали бы своих государств, не вписались бы в историческую и культурную карту Европы. Но "нигде народ не чувствовал такой живой любви к Богу, нигде душа не сохранила свой пыл так,

как у славян; нигде ожидание будущего не было так сильно и горячо. Можно со всей определенностью утверждать, что этот народ несмотря на всю свою бедность и нужду есть то наимощнейшее оружие, какое Бог сохранил для блага на земле" /Х 236/². Таким образом, славяне, исполненные религиозности, только ждали момента принятия христианской веры и склонны были только к христианству и ни к какой другой религии.

В дальнейшем Мицкевич распределяет между славянами долю истинной религиозности. Очевидно, что именно поляки оказываются ее носителями, в то время как русские исказили ее, не только приняв православие, но и в пределах своей веры не выполнив заветов Бога. Сказывается это прежде всего в отношении этих народов с историей, которые Мицкевич трактует в религиозном аспекте, но таким образом, что не задевает различий, столь существенных для католичества и православия, чисто теологических. Он не вступает в религиозные споры, тянувшиеся не одно столетие. Он ищет различия в общей духовной направленности русских и поляков, в соотношении сакрального и светского в сфере власти у обоих народов. Мицкевич ни разу не предполагает возможности объединения церквей, но зато видит основание для объединения народов – Россия, с его точки зрения, могла бы обратиться в католическую веру.

Перед тем как заняться относительно современными проблемами, Мицкевич останавливается на том, как вера могущая объединить народы, сразу разделила их. Разделение славянского мира по вере сказалось на судьбе славян. Именно поэтому они не стали единым организмом, не смогли организовать единого государства, поставить во главе единого монаха. Это разделение, для Мицкевича, не было существенным, не несло в себе водораздела духовной жизни, не было существенным событием религиозной мысли. Вызвано оно было только желанием императора упрочить свою власть (для чего он и склонял на свою сторону церковь). Только этим Мицкевич объясняет диспут о св.Духе и называет его

нарочитым, условным, объявляет чисто внешним поводом для изменений в церковной жизни, да и требовала их только светская, но не церковная ситуация. Уже в самом начале связав раздел церквей с государственной политикой, в дальнейшем Мицкевич прослеживает, как церковь соотносилась с ней.

Разъединившись, церковь в двух своих ветвях разнилась очень сильно. Мицкевич последовательно создает два ее образа, в которых явно проступают идеи романтической философии, политические и национальные мотивы. Они преимущественно накладываются на историю, и интересны как отзвуки прежних конфликтов католичества и православия, как реальные противоречия Польши и России XIX столетия, как некие религиозные мифы, входившие в арсенал польской философии истории эпохи романтизма.

Мицкевич настаивая на противостоянии католичества и православия, выводит их основные различия из отношения к обряду и внутреннему смыслу веры. Восточная церковь, — считает он, — была всегда нацелена на обряд, на символ, на внешние формы. Западная же питалась только духом веры, но не буквой. Это противопоставление обеспечивает различия Польши и России как стран правоверной и православной. Правоверная Польша истинна в вере, она живет и развивается христианским духом, будучи католической по догмату, по форме церковной жизни, по типу вхождения в общество. Россия же неслучайно называется православной. Она правильно славит, чтит Христа, проявляет верные внешние признаки богопочтания. Это типичное для Мицкевича поэтически чуткое отношение к внутренней форме слова, характерное для него этимологизирование, которым он пользуется не раз в своих "Лекциях по славянской литературе". Итак в Польше дух царит над догмой, в России догма возвышается над духом. Потому в будущем Польша, Франция и другие католические страны будут созидать дух истории. Россия же поэт отводит роль хранителя обряда. Она будет придавать ему силу, будет нацелена на видимую сторону истины.

Мицкевич многократно утверждает, что западная церковь несла народам чистую веру. Кроме того, она всегда была церковью деятельной, активной. Она вселяла в верующих дух созидания. Она, кстати, сыграла решающую роль в распространении славянской азбуки. Мицкевич таким образом утверждает культуротворческую функцию католической церкви по отношению к православному славянскому ареалу. Католическая вера широко распространялась в мире, в чем проявилась активность церкви - всюду посыпались миссии. Православная же церковь не росла вмиг /о миссионерской ее деятельности среди угрофинских народов, за Уралом поэт не упоминает/. Католическая церковь связала славян с латинской культурой благодаря языку богослужения. Восточная церковь, стараясь быть доступной утеряла связи с культурой прошлых эпох. Греческий язык почти не вошел в культурный обиход православных славян.

Мицкевич видит Восточную церковь в соответствии с устоявшимся образом Византии: сухой, рациональной, затвердевшей, не развивающейся, не движущейся. Греки, пишет поэт, - всегда были таковы. И апостолов они слушали с таким же вниманием и почтением как многочисленных в то время уличных пророков. Восточная церковь, наследуя Византию, тяготеет к философии, к риторике, но не к живому слову. Она очень скоро утрачивает к нему вкус, что и сказывается на всей ее истории. В ней угасло искусство проповеди, предпочитаются диспуты, в которых не свободно беседуют о Боге, а упражняются в красноречии. Тут Мицкевич решительно забывает о роли риторики в польской культуре средних веков и барокко, о проповеди, которая столь перенасыщалась риторическими фигурами, что не всегда была понятна, особенно простым прихожанам, и тяготела скорее к энigmатическому искусству, чем к Слову Божию.

Расправившись с устной религиозной культурой поэт переходит к роли священного текста в православной культуре и объясняет, что отсутствие живого слова, закостеневость теологических формул привели к тому, что верующие начали

сами охотно читать Библию, а это ни к чему хорошему не привело. Начались только многочисленные ее толкования, в отсюда шатания в вере. Возникают многочисленные секты. Правда, они в зародыши всегда были в восточной церкви — такова ее природа. Есть они и сейчас. Пелагиан, манихеев, гностиков повторяют современные секты, разъедающие тело церкви. Только они имеют другие названия, и на них закрывают глаза и духовные и светские власти. Итак, православная церковь сохраняет все черты, присущие ей с первых лет ее существования. Очень ярко они проявлялись в XVIII в., когда религиозные темы полностью ушли из светской культуры. Просвещение, губительно сказавшееся на русской культуре XVIII–XIX вв.

Уже ранняя восточная церковь была зависима от светской власти, опутана законами и указами. Так же православная церковь пронизана светским началом, послужив светской власти. "В России император возглавляет веру, и во что велит верить, в то и верить должно" // "Книги польского пилигримства" с.8/. Например, Петр был против института монашества, и он почти исчез. Петр же якобы вводил чисто светскую иерархию в православную церковь, приравнивал архиерея к генералу, архимандрита — к генерал-лейтенанту. Светская власть отменила синоды, выступила против церковного летописания. Церковь, в свое время покорившаясь на светские власти, стала от них абсолютно зависимой, но в то же время в общественную жизнь войти как это сделала церковь католическая, она не смогла. Осталась изолированной и никогда не имела особого значения в государственной жизни, в политике. Отсутствие связей с ареалом светской культуры, свободного входления в него совпало и с постепенным затуханием церковной жизни. Религиозная жизнь в России замерла. Может быть, и потому, что она слишком хорошо усвоила уроки просветительской философии, против которой всегда выступал Мицкевич. Нам нет места там, где есть вера.

Соответственно, все иначе в западной церкви. Она сумела стать органической частью общественной жизни, в том числе и в Польше. Ее епископы играли огромную роль в литературе, науке, в политике.

Все принимают христианский догмат, но тут же возникают глубокие различия в обряде, также и в том, который можно назвать внутренним обрядом, — заключает поэт с тем, чтобы показать к чему привели различия в этом "внутреннем" обряде.

Во-первых, изменилась культурная карта Европы. Поляки оказались ориентированными на прочные связи с немцами, французами, итальянцами. "Они считали себя единственным народом, и назван был этот народ христианством" /VI,9/. Так из исторического хаоса поляки вошли в европейскую систему и стали ее защитниками. Т.е. они вышли из славянства, своей мифологической колыбели, благодаря вере. Схизматики же находятся за пределами этого ареала и явно тяготеют к Азии. Даже русский язык теряет славянский тон, приобретает азиатские интонации, которых пугаются истинные христиане. Польский же сохраняет истинно религиозные интонации.

Во-вторых, Московия, Россия все ближе подходит к Азии, становится похожей на азиатские государства. Ее правителей Мицкевич называет то Аттилой, то Тамерланом, то Чингисханом. Они даже просто "поочередно вселяются в московские династии" /XI,210/. Получив монгольскую, азиатскую завеску, московское царство становится ненасытным. Оно не может замкнуться в своих географических границах и бросается то на татар, то на Дунай, то на поляков. /XI,200/. Видимо, азиатский тон в московской православной душе приводит к тому, что государство само начинает подлинное наступление на православие. Набирая политическую силу, оно все более уподобляется гонителям христианства, мусульманам, которые, кстати, в свое время сделали благое дело: в III-IV вв. напав на Грецию и уничтожив "то интеллектуальное болото, откуда шли такие испарения, которые в конце концов могли разойтись по всему свету" /XI, 431/.

В-третьих, из-за различий в вере различались и политические системы. Только религия, по Мицкевичу, определяет тип государственности. "Весь христианский мир разделен на два огромных лагеря, и одним из них правит царь"/VI,216/. Он не осенен божественной благодатью. Единовластие выше религии. Власть царя безгранична. "Он не знает ни источника, ни стремлений, ни цели своей моши. В этом таится опасность для всех народов, которые войдут в отношения с Россией" /Х,232/. Есть в этом и существенная опасность для религии. Царь может не только отступать от христианства, но и преследовать его, как это делал Петр I. Православное государство живет указами. Главное слово России - указ, оно действует на всех подобно удару кнута.

Очевидно, что все было совсем иначе в католическом мире. Там правители воодушевлялись христианской идеей, верой. Все законы строились в соответствии с христианской этикой, и даже осужденный на страшные муки веры /или должен был верить/, что наказан справедливо, по-христиански. Польша для Мицкевича является особый пример тесной взаимосвязанности государственности и христианской идеи.

Единство веры и политики придавало свободу духа народу. Самое страшное для поляка всегда состояло в преступлении божеских законов, а не человеческих. Он мог послушаться короля, но не мог нарушать заповеди. Этот идеальный образ поляка - католика Мицкевичу нужен для того, чтобы представить правление Польши в религиозных терминах. Поэт утверждает, что католицизм всегда значил для Польши чрезвычайно много, почти все, потому с наступлением реформации она утратила сильную государственность."В Польше удар, нанесенный католической религии, был смертельным для Речи Посполитой; ибо все ее военные и политические традиции опирались на сильную веру в чудо, в над-природный мир"/Х,57/ Вся государственная власть была не материальной, а духовной, и санкционировало ее духовное лицо. Цель же ее сводилась к тому, чтобы никогда не иметь регламентированных, фиксированных законов. Так должно было

быть и в будущем. Особое место занимал в системе власти король, который "был тем, через кого венчал дух божий, и его правление длилось до тех пор, пока он был вдохновлен им"/XI 207/. Король был звеном, соединяющим религию и политику. Его выбирали по наитию. Св.Дух осенял его. Главным достоинством короля для народа была его набожность. Сейм также вдохновлялся св.Духом, действовал наподобие церковного собора, был своего рода догматом польской конституции. Участие в сейме выглядело как ритуальное служение. "Каждый депутат, даже каждый шляхтич исполнял /в сейме - Л.С./ нечто вроде жертвоприношения"/Х,68/.

Религиозность польского государственного сознания предельно выражалась в барской конфедерации. Конфедераты были последними истинными защитниками веры.

Сказывается она и в политической лексике, которая всегда была всегда сильнее христианизирована. Только с разделами в нее проникли ранее неизвестные слова: кордон, суверенитет и проч.

Мицкевич утверждает, что в будущем Польша возьмет за основу государственности христианскую идею. "Как Христос смертью своей положил конец кровавым жертвам, так Польша покончит с войнами, этими принесениями народов в жертву"/VI 166/.

Различия в вере между Польшей и Россией постоянно приводили к военным столкновениям. На огромной территории, между Бугом и Днепром, Нemanом и Черным морем "боролись между собой две религии, католическая и православная. Речь Постолита и самодержавие вели здесь непрестанные сражения" /VIII,106/.

Не останавливаясь отдельно на проблемах унии, Мицкевич неоднократно указывает на своего рода вторжения католицизма в православие, пользуясь, видимо, распространенными мифами в польской среде. Так, царь Алексей Михайлович и царица тайно приняли католичество. Народ ждал, что царь Петр примет католичество. Да и имя его, ранее не встречавшееся у русских самодержцев, "указывало на

предназначение этого властителя"/Х,73/. Видимо, он был призван преобразить свой народ, объединить его с римской церковью, долго колебался между двумя религиями. Подобного рода утверждения соседствуют с полным отказом Петру в христианской вере.

Как видим, Мицкевич прибегал к различным способам создания отрицательного образа православия и самодержавия. Их диапазон был достаточно широк. Кстати, конфликт Петра с царевичем Алексеем Мицкевич также описывает как тайное противостояние нововведений Петра, грозящих русскому народу переходом в католичество и искренней православной старой веры Алексея. Поэт подробно пишет о легитимистах в России, о Жозефе де Местре, о мальтийском ордене Павла I. Упрекает католических миссионеров в том, что они не обращают смыслю, а русского царя в том, что он "перетянул" в православие 8 млн. человек ..

Иногда Мицкевич снимает особую напряженность конфликта между православием и католичеством и утверждает, что объединить славян можно только в Боге. В силе веры их, в искренности ее есть много общего. Не искусство и не политика объединят славян. "Только общая идея, общая основа может пробудить в них взаимную склонность, и эта основа может исходить только из идей их единого Бога" /Х,188/.

1.Mickiewicz A. Pierwaze wielki historii polskiej//Idem Dzieła.Warszawa,1955.T.VII.S.25.

2.Mickiewicz A.Literatura słowiańska. II-XVIII//Warszawa T.X. S.236. В дальнейшем прямо в тексте указываются номер тома и номер страницы лекции, из которой приводятся цитаты.

А.А.ТУРИЛОВ
ИЗ ИСТОРИИ ПРОЕКТОВ ЛИКВИДАЦИИ БРЕСТСКОЙ УНИИ.
(Неизвестное послание князя Константина Острожского
патриарху Иову)

Вторая половина XVI – начало XVII в. (до периода "Смуты" в Московском государстве) ознаменована (несмотря на продолжительные военные конфликты) серией проектов и программ, имевших своей целью создание в Восточной Европе Федерации, объединяющей Речь Посполитую и Русское государство, и выдвигавшихся поочередно либо одновременно обеими сторонами¹. Таким всеобъемлющим проектам, в перспективе способным изменить (в случае их реализации) политическую ситуацию в масштабах если не всей Европы, то по крайней мере ее востока и центра, сопутствовали программы меньших масштабов, ограниченные одной определенной сферой государственной или общественной жизни, которые, однако, как и первые, предполагали участие одного из государств во внутренних делах другого. К числу таких "малых", но расчитанных на большие последствия, проектов относится послание князя Василия (Константина) Константиновича Острожского московскому патриарху Иову с предложением принять участие в ликвидации Брестской унии, врученное главе русской церкви 1604 г.

До последнего времени памятник оставался неизвестным исследователям. Он не отмечен в справочниках среди эпистолярного наследия князя Острожского², и упомянут только в статье В.И.Корецкого, в связи с составом сборника XVII в., содержащего неизвестные послания Зиновия Остенского³, однако это упоминание не привлекло внимания к тексту.

Послание известно в настоящее время в единственном списке, указанном в статье В.И.Корецкого, в составе сборника посланий⁴ последней четверти XVII в.⁵ (ГИМ, Музейское соб., № 1209), где оно занимает л.214-216 об. Рукопись форматом в 4⁰, великорусского происхождения,

написана четкой скорописью второй половины XVII в.

Поскольку единственный дошедший до нас список отделен от времени написания послания примерно восемью десятилетиями, встает вопрос о подлинности памятника. Думается, что в данном случае оснований для сомнений нет. Текст памятника, публикуемый ниже в приложении, лишен фантастических и фольклорных черт, характерных для легендарной эпистолографии XVI–XVII вв. в таких ее памятниках, как например, переписка Ивана Грозного с турецким султаном, или послание к султану запорожских казаков. Против подложности свидетельствует и уникальность списка, отсутствие его сколь-либо широкой рукописной традиции. Писец сборника копировал текст не очень внимательно, а местами не понимал его и допускал ошибки. Так, Василий Острожский назван в заголовке великим князем – несомненное следствие популярности имени в московской правящей династии конца XIV – первой половины XVI в. Искажено имя посланника, привезшего письмо патриарху ("прислано с Олтрехтом"). Вероятно, в предшествующем списке слово было написано с выносной буквой "б" ("с Олбрехтом"), прочитанной как "т", или, что менее вероятно, через "п" ("с Олпрехтом"). Отдельные ошибки переписчика связаны с непониманием лексических полонизмов. Таково бессмысленное сочетание "граде на Тернове" в титулатуре князя Острожского, бесспорно являющееся искажением слова "грабе" (или "грабя") на Тернове" (от польск. *grafia* – граф).

Вообще полонизмы, свойственные украинско-белорусскому литературному языку ("простой мове") в тексте послания весьма немногочисленны. К ним, помимо упомянутого искажения "грабе" – "граде", относятся лишь слова: "маршалок", "побожный", "побожность". Причина этого, вероятно, кроется в тематике послания, и в отношении автора к адресату, не желающего утруждать главу церкви чтением макаронического (по нормам церковнославянского языка) текста.

Из заголовка грамоты ("с литовским послаником с Олтрехтом Заблоцким во 112 м году, мвия в 3 день") явствуют

что речь идет не о проекте или наброске послания, а о врученном письме.

В описях архива Посольского приказа первой половины XVII в. бесспорных указаний на данную грамоту нет⁶, но описание 1614 г. трижды упоминает имя посланника Ольбрехта Заблоцкого (Заблоцкого)⁷, который несомненно идентичен "Олтрехту Заблоцкому", названному в заголовке послания. Время его пребывания в Москве соответствует дате в заголовке грамоты⁸. Последняя, однако, не является единственной возможной в отношении месяца вручения, т.к. существует иное, равноценное, но противоречащее ей свидетельство. В конце грамоты князь Острожский упоминает посыпаемый им в дар патриарху "поминок невеликий... крест хрустальный". По описи 1701 г. Успенского собора Московского Кремля, где в то время находился этот крест (более ранние описи соборного имущества не содержат столь подробной информации), на нем имелась надпись о присыпке 4 июля 1604 г.⁹ Естественно, разрыв в два месяца между вручением адресату грамоты и сопровождавшего ее "поминка" невозможен, тогда как разница в один день (грамота вручена 3-го числа, подарок - 4-го) вполне понятна. Какой же из двух версий (майской или июльской) следует отдать предпочтение? Они как уже сказано выше, вполне равнозначны, т.к. надпись на кресте тоже сделана уже в Москве, после поднесения его патриарху, а вероятность искажения при копировании в обоих случаях одинакова, поскольку скорописные варианты слов "мая" (естественно, в форме "мая" и "июля" (но не "иуля") легко могли быть смешаны друг с другом.

Более предпочтительной представляется в настоящие времена версия надписи на кресте. По данным описи архива Посольского приказа 1614 г. Заблоцкий был отпущен из Москвы не ранее сентября 1604 г. (в сентябрьском 7113 г.) Четырехмесячное пребывание посланника, привезшего грамоту, кажется чрезмерно долгим, хотя окончательный ответ на вопрос возможен лишь с привлечением новых источников.

Однако сам факт присылки грамоты не позднее середины 1604 г. сомнений не вызывает. В описи архива Посольского приказа 1626г. сведения о миссии О.Заблоцкого отсутствуют¹¹ – очевидно, материалы, связанные с ней погибли в пожаре этого года. Таким образом, копия грамоты князя К.К.Острожского, легшая в основу Музейского списка, была изготовлена между 1604 и 1626 гг.¹²

Небольшое по объему (три листа в 4⁰) послание князя Острожского патриарху Иову производит впечатление пробного камня (каким оно, по всей видимости, и являлось) в привлечении реальной политической силы за пределами Речи Посполитой для ликвидации Брестской церковной унии. Ничего не обещая конкретно, оно тем не менее (или именно в силу этого) могло быть истолковано адресатом (в особенности при наличии у него соответствующего желания) как свидетельство больших перспектив, открывающихся перед русской церковью и правительством в соседней державе.

В начале послания, после вступительного приветствия князь Василий Константинович сообщает адресату о желании иерархов, принявших унию (митрополита Киевского "и с сыными владыками"), "обратиться, и... опять приступить к православной вере христианской". Поименно никто из этих епископов не назван (что может объясняться и мерами предосторожности), из послания можно заключить, что это их общее (вместе с митрополитом) желание. При этом епископы, желающие вернуться к православию, в роли правопреемника Константинополя (от главенства которого они отказались, заключив Брестскую унию) рассматривают Москву с ее православным монархом и новоучрежденным патриаршеством¹³ – мысль,озвученная идеей "Москва – третий Рим" и перекликающаяся с положениями грамоты о учреждении патриаршества в России¹⁴. Таким образом, прямо не декларируемая, предлагается возможность перехода киевской митрополии под главенство московского патриарха. Не случайно видится и определение патриарха Иова в приветствии в начале грамоты как "державшего скриптур... всего

православнейшаго народа Русскаго" (в не "российского", как можно было бы ожидать, в соответствии с терминологией, принятой в Речи Посполитой, где "русским" именовалось православное население на ее территории). В перспективе такое предложение могло означать возрождение на новом уровне единой митрополии Киевской и всяя Руси, за сохранение которой на протяжении последней четверти XIV -середины XV вв. активно боролись церковные и светские власти великого княжества Московского.

Хотя официально грамота адресовалась патриарху Иову и была вручена ему, несомненен и другой ее адресат, неоднократно упоминаемый в тексте - царь Борис Федорович Годунов. Близкие отношения между царем и патриархом и решающая роль первого (еще в бытность правителем при царе Федоре Иоанновиче) в избрании именно Иова на патриарший престол ни для кого не была тайной, и уж во всяком случае для такого опытного политика как князь К.К.Острожский, получавший информацию об учреждении патриаршества непосредственно от проезжих представителей высшей греческой церковной иерархии. Адресуясь к патриарху, князь обращается через него к царю, недаром на страницах послания читается настоящий пенегирик Борису Годунову и царевичу Федору Борисовичу.

Расчет князя Острожского на интерес царя к возможности ликвидации Брестской унии под эгидой московского патриарха в принципе был вполне оправдан. Проекты восточноевропейского государственного союза в тот момент еще не стали достоянием истории, и не далее как в 1600 г. Борис Годунов принимал непосредственное участие в обсуждении одного из них, предложенного польской стороной¹⁵.

Возможное главенство московского патриарха (при этом личного друга царя) над православной церковной организацией Речи Посполитой могло обеспечить весьма существенную поддержку при очередной элекции на польский трон самому Борису, или же его сыну Федору, и служить опорой в дальнейшем правлении.

Однако реальная ситуация, очевидно, была далека от трогательной картины единства униатских епископов, стремящихся вернуться в лоно православной церкви. С нею явно диссонирует просьба прислать священников, "которым мочно говори встремно тех, которые хулят православную истинную веру", и совет кн. Острожского патриарху относительно епископов-униатов - "к ним писати, и их напоминати, чтобы они обратиця в истинную православную веру Христову".

В целом же письмо князя К.К.Острожского к патриарху Иову свидетельствует, что этот православный магнат, на протяжении длительного времени активно искавший возможности выхода из кризиса, который переживала православная церковь в Речи Посполитой, в разных направлениях (в том числе в определенный момент и не пути унии с католической церковью, хотя и в форме несколько отличной от той которая была узаконена в Бресте в 1596 г.)¹⁶ через восемь лет после подписания Брестской унии склонился к мысли, что внутренние ресурсы для борьбы с нею исчерпаны.

Замысел князя Василия Константиновича нельзя не признать удачным в смысле ориентации на главу церкви, обладающего реальной властью, пользующегося безоговорочной поддержкой власти светской (условие, отсутствие которого сведо на нет попытки реформирования православной церкви в Речи Посполитой без принятия унии с Римом)¹⁷, и не зависящего от украинско-белорусских епископов и доходов с их епархий. Иное дело, что трудно представить ситуацию, в которой правительство Сигизмунда II не только согласилось бы подчинить подвластных ему православных епископов московскому патриарху, но хотя бы разрешило представителям последнего вести на своей территории полемику в защиту православия, не расценивая это как московское вмешательство во внутренние дела Речи Посполитой.

Впрочем, проверить реалистичность проекта его автору не было суждено по объективным причинам. Время для него было выбрано крайне неудачное: в середине августа 1604 г.

выступил в поход Самозванец и для московской стороны вопрос надолго потерял актуальность. Вновь на повестку дня он встал только спустя полвека, но уже в совершенно иных исторических условиях и перед иными церковными и политическим деятелями.

Какова была реакция патриарха и царя Бориса на предложение князя Острожского, сказать трудно, т.к. ответ их по данному вопросу неизвестен. В Москве все внимание правительства было приковано к планам и немерениям Лжедмитрия, фигура которого из Кремля представлялась (и в перспективе вполне обоснованно), вероятно, значительно более опасной и труднопредсказуемой, чем из стен Острожского замка. Несомненно, однако, что своим посланием князь Василий Константинович подтвердил в Москве свою репутацию главного защитника православия в Речи Посполитой: именно к нему обратился с посланием патриарх, призывая воспрепятствовать походу Самозванца и доставить его в Москву¹⁸. Но с началом "московского похода" ситуация уже превосходила возможности киевского воеводы, и он отпустил посланца патриарха Афанасия Пальчикова без ответа¹⁹. Так на уровне первого предложения завершил свое существование последний мирный восточноевропейский политический проект перед разгромом "смуты" в Московском государстве.

В приложении публикуется текст грамоты князя Василия Константиновича Острожского к патриарху Иову. В соответствии с правилами издания исторических документов XVII в. текст воспроизводится с упрощенной орфографией, заменой вышедших из употребления букв современными. Твердый знак в конце слов опускается, титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, знаки препинания даются по современным правилам. Изменения, вносимые в текст оговариваются в примечаниях.

1. См. Флоря Б.Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI– начале XVII в. М., 1978.

2. См., например: Українські письменники: Іло – бібліографичний словник//Сост. Махновець Л.Е. Київ, 1960. Т.1 (Давня українська література). С.436–439; Будовницький І.У. Словарик руської, української і белоруської письменності та літератури до ХVІІІв. М., 1962.

3. Корецкий В.И. Новые послания Зиновия Отенского//ТОДРЛ, М.;Л., 1970. Т.25 (Памятники русской литературы X–XVII вв.). С.120.

4. Краткую характеристику состава сборника см.: Корецкий В.И. Новые послания... С.119–120. В целом сборник еще более интересен чем полагал его первый описатель. Кроме опубликованных Корецким по этому списку посланий Зиновия Отенского к Гурию Заболоцкому и братьям Коровиным, и к "некоим, вопросившим его о питии", и публикуемой ниже грамоты князя Острожского к патриарху Иову, специального исследования заслуживает комплекс посланий, связанных с избранием Григория Цамблака на киевский митрополичий престол. (лл.216 об. – 236). Вопреки мнению В.И.Корецкого (Новые послания..., С.120) они не только представляют варианты к уже известным. По крайней мере три из них (послания императора к митрополиту Фотию (лл.216 об. – 219 об.) и к великому князю московскому Василию Дмитриевичу (лл.219 об. – 223) и послание Григория Цамблака к великому князю Тверскому Ивану Михайловичу (лл.226 – 227) в литературе неизвестны; последнее к тому же единственный образец эпистолярного наследия Цамблака). Великому князю Ивану Михайловичу адресованы в данном списке и окружные послания великого князя Витовта и собора западнорусских епископов, что заставляет предполагать тверское происхождение комплекса. В целом тематика сборника – проблемы взаимоотношения государства и церкви, личности и государства. Составу этой замечательной рукописи автор предполагает посвятить отдельное исследование. Попутно

стоит устранить еще одну неточность первоописателя и исследователя кодекса. Сборник завершают не два, а три стихотворных послания. Они не анонимны, в, как явствует из акrostиха, написаны известным поэтом "приказной школы" первой пол. XVII в. Петром ("Петрушей") Самсоновым, и адресованы соответственно: два первых известному справщику московского Печатного двора Михаилу Стефановичу Рогову, последнее же - Василию Иосифовичу. Вирши эти опубликованы - первая пара по другому списку (Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С.263-264; Виршевая поэзия (I пол.XVII в.)//Сост. Былинин В.К., Илюшин А.А. М., 1989 (Сокровища древнерусской литературы). С.244-246), третья по данной рукописи (Виршевая поэзия... С.248-249).

5. Рукопись написана на бумаге с водяным знаком "Герб города Амстердама" с контрмаркой NB (или IVB?). Близкие знаки см.: Гераклитов А.А. Филигрины XVII в. на бумаге рукописных и печатных документов. М., 1963 № 54 – 1687 г.; № 55 – 1688 г.

6. В описи архива Посольского приказа 1626 г. об этой грамоте нет никаких упоминаний (см.: Опись Посольского приказа 1626 г. М., 1977. Ч.1 (Памятники отечественной истории. Вып. 1), особенно с. 344-353) в описи же 1614 г. фигурирует "грамота польская к патриарху Иеву, а от ково писана и которого году, и того не писано" (Описи Царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. М., 1960. С. 62). Чтобы предположительно отождествить грамоту описи с исследуемым текстом, необходимо допустить возможность взаимозаменяемости терминов "польский" и "литовский" и применимости понятия "польская" к грамоте, написанной украинско-белорусской скорописью, т.к. вряд ли в Музейском сборнике мы имеем дело с переводом польского текста.

7."В той же Коробье ящик 11, а в нем: ...Грамота от панов рад к царю Борису, прислана с посланником Олбрахтом Заболоцким, во 112 году" (Опись... С.62); "Столп 112 году, о заставах от Литовского рубежа от морового поветря и о посланнике Ольбрехте Заболотцком... Столп 113 году, отпуск

в Литву Смирного Отрэпьева; да приезд к Москве и отпуск с Москвы литовского посланника Ольбрехта Заболотского" (Там же.С. 127). Некоторым аргументом в пользу отождествления "польской" грамоты в Описи 1614 г. с посланием кн. Острожского к патриарху Иову служит близость ее положения к грамоте, привезенной О.Заблоцким (ш.52 об. и 53).

8. Точные даты приезда и вручения грамоты царю в описи не указаны.

9. "у того же креста ручка золотая небольшая, на ней кругом подпись: "Лета 7112 году, июля в 4 день, сей честный крест прислан в почесть ко Иову патриарху из Киева, от князь Василий Константиновича Острожский"//РИБ. СПб., 1876. Т.III. Стб.701. Из описи явствует, что "поминок невеликий" был не скромным наперсным крестом, как можно было бы предполагать на основании упоминания в грамоте, а драгоценным выносным или воздвигальным (по причине чего он и оказался в Успенском соборе.): "Крест хрустальной, а на нем с одну сторону Распятие Господне, а вверху образ Пресвятые Богородицы, а на ручках образ Пресвятые Богородицы и Марии Магдалины да Иоанна Богослова, да Логина сотника, а внизу Николая чудотворца, да пять обоймиц, все отливное золотое; а по другую сторону креста вверху херувимы, а на середине Петр, а на ручках Алексей да Иона, а внизу Леонтий Ростовский, все отливные же серебряные позолочены" (Там же). Пользуюсь случаем поблагодарить Б.И.Флорю, указавшего на это упоминание подарка кн. Острожского патриарху.

10. См. прим.7:"Столи 113 году"

11.См.: Опись архива Посольского приказа... Ч.1.

12. Или же в случае, если "польская грамота" описи 1614 г. не является грамотой князя Острожского 1604 г., между 1604 и 1614 гг. Поскольку в составе сборнике ГИМ Музейск.1209 послание к патриарху Иову хронологически является самым поздним материалом, можно предположить, что между 1604 и 1626 (или 1614) гг. был составлен один из

протографов сборника, охватывающий лл. 6-216 об (лл. 1-5 занимает оглавление), к которому позднее был присоединен комплекс посланий, связанных с избранием Цамблака на киевскую митрополию.

13. См. публикуемый текст послания от слов "рассуждаючи то как прежде сего Царьград был" до: "и милостивые ко всем христианом".(лл.214 об.-215).

14. См." Посольская книга по святым России с Грецией (православными иерархами и монастырями): 1588-1594. М., 1988. С.127 - 128.

15. См.: Флоря Б.Н. Русско-польские отношения...С. 249 - 267.

16. См.: статьи Б.Н.Флори и С.Г.Яковенко в настоящем сборнике.

17. См. статью Б.Н.Флори в настоящем сборнике.

18. Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1843. кн. III, Т.XI. Стб.86; прим. стб.49, 240; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1960. Кн. IV (Т.8) С. 413.

19. Соловьев С.М.История России... С. 413.

Приложение.

ОР ГИМ, Музейское собр., № 1209, лл.214-216 об.:

Грамота от князя¹ Василия Острозского, маршалка Киевского и всея земли Волынские, ко Инову патриарху Московскому и всеа Русии с литовским посланником с Олтрехтом² Заблоцким, во 112 - м году мая в 3 день.³ Глава 46.

Тому⁴ пресвятейшему и благословеннейшему святецкаго чицу начальнику и отцем отцу, держащего⁵ скипетр столнааго и славнаго и великого града Московскаго и всея⁶ православннейшаго народа Русскаго, Богом избранному патриарху кир Иеву, пресветлейший князь Василей Костянтинович Острожский, граде⁷ на Тернове и на иных

градех и ис тех государь⁸ градов и вотчины, воевода Киевский, /л.214 об./ маршалок замли Волынские, наместник Владимирский, с послушанием духовне извещаю, доброе твое здравие⁹ навещаю, яко овца пастыря своего во своем чину святецком.

Чтобы тебе подлично было ведомо, митрополит Киевский и с нынми владыками тому несколько лет отстал от православные веры. И ныне хотят обратитися и пути себе ищут, как бы им опять приступити к православной вере христианской, рассуждаючи то:

Как прежде сего Царьград был престол цесарей христианских церкви восточныя, как патриархи тамошние были пастырие и поборники /л.215/ истинныя православныя христианския веры Христовы, и предание седми соборов святых, духом святым утвержденных и богоносных отец наших. За согрешения же Господь Бог казнь послал, а в то место Господь Бог милосердие свое показал молитвами православных християн - из востоце и на полуночи изволил великому и славному царству быти, на котором престоле Господь Бог дает великие и милосердые и побожные монархи, и милостивые ко всем християнам. А в нынешнее время учинил Господь Бог своим милосердием великого государя¹⁰ царя Бориса Федоровича Всея Русии самодержца, и о нем вся¹¹ /л.215 об./ надежа. А молением всего християнства святые восточные церкви христианськие, так же и его потом сын Феодор Борисович, царевичъ Всея Русии, также и побожности учнет промышляти всем своим милосердием ко всему миру православных християн. Живучи же в возрасте и в боязни божией и мудрости, и навычением всяких добрых дел при отце своем, о тебе, пресвятче, и благословеннейшем патриархом¹² якоже есть един столп еси и стена, на котором столпе и стеное основание святые христианськие церкви¹³ Христа святители¹⁴ нашего непоколебимые крепкие.

И ишно на тебя надежду держим, что ты с тем учинишь л.216 промышляти яко добрый пастырь истинный о христианах овнах и о всем стаде, которых отогнали

волкохищные пастырие. И тебе б к ним писати, и их напоминати, чтоб они обратилися в истинную православную веру Христову, а они помоши себе ниотколе не обретают для гонительства от неверных. И будет произволение православнаго великаго государя,¹⁵ его царскаго высокаго престола, и твое, ино бы к ним прислати людей своих духовных, мудрых и учителных, святецкого чина, которым мочно говорити встречно против тех, которые хулят православиую истинную веру Христову. О том челом бью и прошу, чтобы мнѣ впредь вестно было учинено /л.216 об/ для памяти и любви.

И послал поминок невеликий: даст Бог - будет болши. Твоему святейшеству престолному посылаю крест хрустальной, чтобы тебе меня не забыти. И тебе приняти в любовь для почести честнаго креста, и для его милосердия, которое от него исходит.

1.Испр., в ркп. ошибочно: от великого князя. 2. Так в ркп.следует читать:с Ольпрехтом,или:с Олбрехтом. 3.Испр., в ркп.: де 4. В ркп. опущена заглавная буква. 5. Так в ркп., вм.: держащему. 6.Так в ркп., вм.: всего. 7.Так в ркп., следует читать: грабе или грабя. 8. Возможно чтение "господарь" - в ркп. сокращенное написание с выносным "с" под титлом. 9. Так в ркп. 10. См. прим.8. 11.Слово повторено в ркп. на обороте листа. 12. Так в ркп. вм.: патриарха. 13.Слово написано в ркп. без сокращения и титла. 14. Так в ркп., вм.: Спасителя. 15.См. прим.8.

ФЛОРЯ Б.Н.

ПОСЛАНИЕ ИОСИФА КУРЦЕВИЧА КНЯЗЮ ГРИГОРИЮ ЧЕТВЕРТИНСКОМУ

Публикуемый документ написан видным деятелем православной церкви в Речи Посполитой, владимирским епископом Иосифом Курцевичем, нашедшим в Москве убежище от преследований со стороны властей Речи Посполитой, и адресован его близкому родственнику, одному из наиболее видных представителей волынской православной шляхты.

Поводом к написанию послания явился приезд в Путинль в августе 1628 г. строителя Преображенского монастыря в Четвертине Ильи с сообщением о намерениях кн. Г. Четвертинского выехать в Россию¹. Познакомившись с этими сведениями и получив справки о знатном происхождении Четвертинских царь Михаил Федорович 12 октября 1628 г. предложил Иосифу Курцевичу пригласить Григория Четвертинского в Россию². Тогда и было написано и прислано на просмотр в Москву послание, перевод которого на русский язык сохранился в одном из столбцов Белгородского стола Разрядного приказа³. Перевод, несомненно, был сделан для того, чтобы текстом грамоты мог ознакомиться один из дьяков Посольского приказа. Очевидно, именно он при просмотре вычеркнул фразу о том, что грамота написана Курцевичем по приказу царя: в случае, если бы документ попал в чужие руки, эта фраза могла стать поводом для осложнений. Затем одобренный в Посольском приказе, текст епископ дополнил несколькими приписками и в таком виде он был отправлен в ноябрь 1628 г. в Путинль для пересылки в Речь Посполитую. В феврале - марте 1629 г. с этим письмом к Г. Четвертинскому поехал главный русский агент в Речи Посполитой Григорий Гладкий. В своем ответе, радуясь счастливой жизни епископа в России, "яко в Новом Иерусалиме, где самое истинное благочестие волыно содержитца" и выражая желание "под государскою рукою в Московском государстве быти", книгу обыщши, почему в настоящий момент он не

может уехать в Россию⁵. Одновременно он обещал Г.Гладкому собрать и прислать в Путивль "вести", представляющие интерес для русского правительства⁶. Как известно, Г.Четвертинский так и не решился уехать в Россию.

Публикуемое послание представляет интерес не только как факт переписки двух видных представителей украинского православного общества XVII в. Содержащиеся в нем воспоминания И.Курцевича о его жизненном пути и событиях, в которых он участвовал, таких, как восстановление православной иерархии в 1620/1621 гг. или посольство к Сигизмунду III, делает послание важным источником по истории религиозных отношений на Украине во втором и третьем десятилетиях XVII в. Поскольку Курцевич неоднократно говорит то о действиях своих родственников, то об их отношении к происходившим событиям, то послание может пополнить и наши представления о позиции верхушки православного дворянства в эти годы. Послание было широко использовано К. Хардамповичем в его исследованиях, посвященных жизни и деятельности Иосифа Курцевича⁷, однако, текст его не публиковался, что не давало исследователям возможности всесторонне использовать его для изучения истории украинского общества в XVII в.

1.Центральный государственный архив древних актов (далее: ЦГАДА).Ф.210 (Разрядный приказ) Белгородский стол. Стб.29.Лл.3,51

2.Там же. Л.11

3.Там же. Лл.16 – 28.

4.Там же. Лл. 29 – 31.

5. Там же. Лл. 147 – 154. Ответ С.Четвертинского от 17 марта 1629 г.

6. Там же. Лл.164.

7. Харлампович К. Иосиф Курцевич архиепископ Суздальский, бывший владимирский и брестский (1621 – 1642) Почаев, 1900. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. С.32 и сл.

Перевод с польского листа, что пишет Иосиф архиепископ суздальской и торуской ко князю Григорию Четвертенскому.³

Мои великомилостивыи государю брате, молитвы мои повседневные приязни и великой милости твоей дай боже и господи вседержитель продолжение живота моего славити и бога молить за твое многолетное здравье от всего живота своего.

Учинилось судом божиим, как был я в младости лет своих оставил я матерю свою и отвергся мира сего, и принял чин иноческой святых ангел, и отставил от себя все родители своя и все богатство брату /л.17/ своему родному на имя князю Павлу Курцевичю, даровал и ему записал имение. И от того имения взял я себе часть невеликую для нужи в дорогу себе во святую во Афонскую гору и желал я себе, чтоб там живот свои скончать в горах святых Афонских. А ходил я там, все свое здравье и живот свои оставя, на поклонение места святаго. Еже суть написано в писаниях святых отнютъ теся боже не сокрытца вся тайна человеча.

И видя мое житие там, бог всемогущий в пол-третья года и божиим судом братия моя для великой своей бедности от подданных своих, выредили меня итти для ради милости к королю в земли нашей. И учинилося судом божиим поехал есми во Шарыгород и, как есми приход там, и тово же году Корецкovo и Потоцкovo поимано в полон¹. И ждали они к себе из Литвы немалое время вести из города Тарча, и где мы были. И сотворилось все судом божиим, всяк там той /л.18/ земли нашей о себе промышльть учал о доброй воли, будучи в неволи в чужой земле, но и наче же о здравии своем и о милости божии. И сотворил бог все по желанию и прощению

нашему, прибрал есми в землю и вотчину свою.

И пришедши мяса втай едал¹, говения и посту и трудов никаких есми не имел за благочестие. Яко ж рече сам Христос, нигде же не имею главы своей приклонити. И все то бог вседержитель срядил благодатию своею для родителей моих, любимую мою вотчину город Четверть и монастырь видеть идеже и полаты брата моего учинены, которые были мною поставлены и где было я сам жить устроился². И причитал себе устроенъе то за великое щастъе, что над всеми родитель свои ми многое время память в храме и над могилы творил, как годилося.

О сем же и тебе известно есть, что во всем крыючись от тех нечестивых отступителей наших, о которых ты сам подлинно ведаешь,/л.19/ которые меня прельщали страхом и всякими делы и хитростями своими, а потом дарми и любовью своею, чтоб учинил волю и учинение (!) их, и бытъ бы ученик их. И бог вседержитель еще утвердил сердце мое и доровал ми то, аще и без числа согреших, но не воздех руки моя к Богу чуждему, ниже отчаяхся отнюдь помышляя образ человеколюбия его. А как то узрел народ, не могли же мя смирить лестию и милостью, учили наступать на здоровье мое и желать смерти мои. И яз, видя то, вышел на их государское имя. А при мне тебе были хлопоты и днесъ суть. А Четвертенской игумен непорочен во благочестии в вас, и тот претерпел беды многие от вас, о нем же ся яз сам видел. Как было поехал он со мною х Киеву из города Четверти болши двусот верст, и он, видя вашу неправду, зело боялся ехать со мною в Киев от архимаритов, что есть Богу ведомо и всем земли нашей. Да не токмо есть ведомо в нашей земли, и во многих землях /л.20/, как яз с ними истязался за благочестие до тех мест, покаместа семо не вышел. И то ведаетъ, как было на соймiku в Жидичине, и в Луцку, и в Володимере и везде есми за православную веру стоял, как мне, православному сыну восточной церкви, достояло и ныне достоит неизреченных судах божьих стоять.

А как вышел святейший патриарх иерусалимский из великого царства неоскудново московсково х Киеву, и ево там

приняли честно яко непорочного агнца³, те бездушики звѣлти и снести ево хотели и там я благодатию божию, а головою своею утаить тово не хотел в мире. И в том яз себе имею у бога надежу и милость за истинное радение мое, что ево не дал на поруганье, и отчаявши я свой живот был ему отцем душевным великай святыни ево и всего благочестия. А был, не блюясь великих страхов/л.21/ и мучения их и ни зазывных зломысленных на мя королевских грамот⁴, чесо ради и вы, мои кровные и любимые братья, зело о том плакали о тои скорби и невинности моей.

Токмо ж я имел учение и совет свои, и повеление святейшаго патриарха иерусалимсково, чтоб есми зело хранился от тех враг и супостат своих помошю и защимою руки божия и защитою пресвятые богородицы, а помошю и неизреченною рукою ево царской милости государя, царя и великого князя Михаила Федоровича всея Русии и под святое благословение отца ево царсково величества по плоти, а по духу отца и богомольца, а нашего господина и великого государя и отца, наставника и заступника и пастыря. Имеючи ведю помошь къ их государской милости едину веру мою желанную, а другии лист святейшего патриарха иеросалимского къ их государской милости о мне ж суть писано о всех делах моих и про тех писан, которых присыпает для милостыни /л.22/ и призренья государскаго, чтоб о них я у великих государей печальник был по писму его святейшего патриарха иеросалимсково, которое писмо они привозят с собою и для моего моления их государская милость бывает им, яко же ведаете и сами, как я там был, а их государская милость ко мне по писанию святейшего патриарха бывала.

И видя я там милость и призренье к себе государское многое время, и как приехал ко мне отец Петроний игумен, которой был и зде на Москве многожда въ их государской светлости⁵, и я поверил ему в том, указал все свои листы святейшего патриарха иеросалимского. И узрел он те листы, зело возрадовася и говорит мне, что, де, я къ их государской милости впредь поеду и уготовлю, де, я тебе там место. И о том я з год времени себе мыслил о их государской милости, а

от нево вести ждал, а ево, отца Петрония, отпустил къ их /л.23/ государской милости честно и с людми своими^б. А как он приехал к Москве и от них, великих государей принят был и с людми честно, не токмо ему, брату моему, но и всей нашей земли честь та есть ведома и всем окольним людем.

А то и сам ведаешь гораздо о их государской ко мне милости. Как был я на соимику в Луцку у пана Гуйского каштеляна киевского и съезд там многим людем был и яз предо всеми людми славил их государскую неизреченнюю милость к себе, не блюся никово. И тем я славен был, чему и многие мне завидовали и не любили меня за то, токмо же я о том никоно не блюлся, аки дьяволов и ненавистников своих, желая себе тово, что было мне не их государское имя даром не ехать, не зделав им, государем, какой добродетели и раденья да и всем там ведомо было про то мое раденье к великим государем и в том мне ни един человек никакова слова худа молвить /л.24/ не смел. И я всю ту злость и нелюбовь врагов своих оставя, поехал на их великое государское имя. И тово мне никто не заборонил, и брославской воевода.

А как я там жил и ждал к себе от них, государей, великую милость через отца Петрония без престани, потому что был я всем у вас оскорблён и голоден. А ныне и вперед я к себе вижу их государскую великую милость и благословение, панагию золотую з жемчуги з дорогими зделана, такожде и благословение великого господина и государя и отца нашего, святейшего патриарха Филарета Никитича Московского и всея Русии, образ Христа спасителя и бога нашего, обложен весь золотом, такожде и камки, и шесть сороков сободей. И ныне всем доволен их государскою милостью. Чево мне от худейших хуждших раб их и подиожек недостоин был такой милости, что мне ныне бог вседержитель их государскую милость даровал /л.25/. И видя их великую государскую милость, зионя отца и матере свою и родных братю и сестр своих и всех родителей и панов своих и имение и богаство (1) свое оставя ехал на их государское имя. А ехал так смело, аки по волнам морским без весла и судом божним аки морскою погодою седьмым днем

приехал на их государское имя в Московскую страну во град в Путимль⁷ и их государскую неизреченнюю великую милость узрел, чево невозможно исписати, ниже языком изреши, что было ко мне тогда и ныне есть. И к тем, которые тогда со мною выехали было, чернцы и миряне, и тем великая. Чую от тех и сам их государскую великую милость и призренье от них слышишь. А как и приехал ис Путимля к Москве ничему не был рад, только тому, что сподобилсъ бог видеть пресвятые царские очи помазанца божья и целование /л.26/ руце его, то моя была вся радость и ныне есть в серцы моем.

А ту я свою веру и всякие безделные дела покинул и восприях ныне благая сего ради, занеж король ваш бездушеством своих попирает в вас крестьянскую веру. А как вы меня посыпали к нему, королю, говорить о православной вере, чтоб ее не рудить, и он мне клялся богом живым, что было веры не нарушать, а ныне там нарушает, а клятвы свои преступил⁸. А яз ныне здесь на Москве восприял благочестивую веру, оставя прежние свои тамошние всякие безделные дела. И по желанию моему бог мне все даровал видеть святые очи великого государя святейшего патриарха Филарета Никитича Московского и всех Русии и его святого благословения наполнихся всего благаго, воздыхнув к богу, заплакал радостными /л.27/ слезы, рекуще к богу усты своими и радостным сердцем: ныне отпущаеш раба своего, владыко, яко видесте очи мои спасение твое, еже уготовал еси пред лицем всех век. И рек сам к себе: благословленные очи мои, чево никогда не видали родители мои, что я виду, хотя тово они себе желали видеть, токмо им тово бог не дал, чтоб благочестивым царем поклонялись, ниже нечестивым царем кланятыся. Лутче было прияти благую часть и благословение у благочестивых патриархов, иже у волков зело лукавых ненавистников и хищников. И сего ради яз к тебе, к своему милостивому брату, пиму, ведая их лукавство, а твою милость и благочестие, и любовь ко мне, что так за меня страдаешь от злых людей. Токмо ж ты, государь мой, изволил писать ко мне с строителем /л.28/ спасским, чтоб яз известил тебе про

их государскую милость и чтоб тебе зде на Москве уготовить
местечко благое, в их государское жалованье. И яз тебе
извещаю про их государскую великую милость. Выедь на их
государское великое имя от проклятые веры и от тамоших
хлопот, не терпи болши тово. А та твоя мысль семо и желание
ведома есть. А им, государем, от меня известно про твоё
урожение и шанхетство. А худа я про твою милость, брата
моево никакова не сказывал, помня свою единую кровь и
рожение.⁸ А здешние многие поляки про твое отчество
ведают и знают благочестие твое. И в книгах написано есть
про отчество твое, которые писаны при брате нашем князе
Степане, то есть Беседы апостольские, /л.29/которые и здесь
на Москве есть⁹. И ты б, ни на что там не смотри и вся
нечестивые оставя со всем бы своим благодатным домом на их
великое государское имя выехал на город Путинъ или где
тебе сручнее будет. А ехать бы тебе смело надеючися на их
великое государское призненъе, в чём яз тебе порукою, что
будешь у них, великих государей, довольно всем пожалован. А
яз тебя молю живым богом заклинаю, чтоб если тот умысл свой
святой и доброй вскоре с желанием исполнил. А славу таковую
о себе пусти, что бутто едешь в Киев богу молитца и госуда-
рьню мою старую матушку навести¹⁰. /л.30/

В нынешнем в архиепискупове листе перед прежним
приписано.

А есть ли бы то сподобил вседержитель, что тот твои
благон замысл свершитца, и яз тебя прошу от всево усердия
своево, будет можно наговорить государыню мою матушку и с
собою ее суда вывесть. Хотя кости одни, и в сей бы святой
земли голову свою положила и во благочестии живот свои
скончала. Ноипаче же сподобил бог еи их государское
милосердие, такожде и благословение святейшего патриарха
видеть. А болши тово не имею ничево писать, только о том
бога моево молю, чтоб дал бог милостию своею вскоре очи
твои в радости видеть тебя, государя брата моево, в добром
здравье в государстве Московскому. Нисан в Суздале ноября в
12 день 7137-го году. Тебя милостивого пана и брата моего

всегда служить рад и соглашаться молиться.

Божией милостию смиренный Иосиф Кариатович Курцевич архиепископ сузdalский и торуский власною рукою.

Би милости семьи твоей, а моей милости государыны невестке нискии мои поклон. Тако же и князю Захарию поклон. Да моей крестнице пани Симашковой¹¹. Поклон же и всем, которые до меня были добры.

Да есть там слуга мой Самойло Солоневской, которой здесь был со мною и ему тебе можно верить, с собою взять до Путивля, будет он похочет ехать. А он здешние обычии знает и он тебе пригодитца. А порукою по нем тебя я, а он мужик доброй, а ныне я слышел, что он служил у пана Леща в городе Павловче.

в. Помета на обороте: "Подлинная архиепискупия грамота послана за ево архиепискуповою печатью в Путивль к воеводам з Гришею Висковатово ноябряя в 28 137-го году."

б.далее зачеркнуто: говения и посту.

в.Написано первоначально:"А слався яз на здешних выезжих многих поляков", затем исправлено.

г.Далее зачеркнуто:"Так же они праведные и милосердые государи, праведным своим сыском сыскали про урожение твое и приказали мне к тебе, брату моему, писать и своим государским жаловальным словом обнадежить в том, чтоб"

д.На обороте:"Переводили с полского переводчики Иван Бородин да Исаак Житкой ноябряя в 2 день 137-го."

1.В этом сообщении Курцевича спутаны разные события – Стефан Потоцкий попал в плен к туркам в июле 1612 г., а Самуэль Корецкий – в августе 1616 г. Смешение возможно вызвано тем, что Корецкий попал в плен примерно в то время, когда был выкуплен С.Потоцкий. Если ориентироваться на последнюю дату, как примерное время приезда Курцевича в Стамбул, то его пребывание на Афоне следовало бы датировать

примерно 1614 – 1616 гг. Этому противоречит собственноручная запись Курцевича в списке студентов Падуанского университета от 13 июля 1616 (Харлампович К. Иосиф Курцевич... С.6) Не исключено, что соответствующие годы Курцевич провел в Падуе, а не на Афоне и этим следует объяснить то вольное отношение к православным обрядам, о котором епископ говорит далее в послании.

2.Имеется в виду Преображенский монастырь в Четвертне, где, по собственному признанию И.Курцевича, он не только жил, но и был игуменом. См.: ЦГАДА.Ф.210.Белгородский стол. Стб.29.Л.8. Так как в 1619 г. И.Курцевич был уже архимандритом Терехтемирова монастыря, то его пребывание в Четвертне следует датировать примерно 1617 – 1618 гг.

3.Имеется в виду приезд на Украину весной 1620 г. иерусалимского патриарха Феофана без санкции короля Сигизмунда III поставившего митрополита и епископов для православного населения Речи Посполитой. Среди них был и Курцевич, поставленный в январе 1621 г. епископом владимирским и брестским.

4.Имеется в виду универсал Сигизмунда III от 15 марта 1621 г. с предписанием не допускать на территорию волынского воеводства незаконно поставленного епископа.

5.Имеется в виду Петроний Жуковицкий, игумен острецкий – один из главных агентов русского правительства в Речи Посполитой в первой половине 20-х гг. XVII века.

6.Поеzdка Петрония в Москву имела место в 1624 г., с собой он вез грамоты Иосифа Курцевича, адресованные царю Михаилу и его родителям – патриарху Филарету и иноке Марфе. См.: Опись архива Посольского приказа 1626 года. М., 1977. С. 383.

7. И.Курцевич прибыл на московскую границу 23 июня 1625 г. с многочисленной свитой (свыше 50 чел.) Онехал из Дерманского монастыря (настоятелем которого он стал в 1623г) через Киев на Прилуки. См.:ЦГАДА. Ф.210. Новгородский стол. Стб. 8. Лл. 138 – 139.

8. Имеется ввиду встреча И.Курцевича и гетмана П.Сагайдачного с Сигизмундом III в конце июля 1621 г. и данные на ней обещания не преследовать православных епископов.

9.Имеется в виду включенное в издание "Беседы святого Иоанна Златоуста на послания апостола Павла" (Киев. 1623) написанное Захарием Копытенским посвящение хн. Степану Четвертинскому, в котором говорится о происхождении Четвертинских от св. Владимира. Степан Четвертинский был не родным "братьем" Григория, а лишь членом одного с ним рода.

10. Мать епископа - Домникая была монахиней женского Печерского монастыря в Киеве.

11. Имеются ввиду жена Григория Четвертинского - Марияна Вкрыньская и его дети - сын. ротмистр коронной армии и дочь Елена (ЦГАДА, ф. 210. Белгородский стол. Стб.29.Л.9)

НОВЫЕ ДАННЫЕ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В
СЕВЕРСКОЙ ЗЕМЛЕ В кон.20-х - нач.30-х гг. XVII века

Сохранившиеся в составе Новгородского стола Разрядного приказа документы дополняют наше представление о процессе распространения католицизма в 30-е годы XVII столетия на Левобережной Украине. Как известно, уже в 1627 году доминиканский орден получил пожалования в Чернигово-Северских землях, отошедших по Деулинскому перемирию к Речи Посполитой¹. Однако документальные подтверждения о появлении здесь католических монахов относятся лишь к сер. 1628 г. Так, захваченный в плен русскими войсками в Новгороде Северском в январе 1633 года, доминиканский монах Станислав Гранка сообщил, что он находится там уже 3-й год². Другой пленник, ксендз Савостьян Осмольской, утверждал, что прибыл в Новгород Северский тому уже 4-й год, а до этого он пол года находился в Успенском монастыре города Чернигова,³ который находился в ведении униатского архимандрита Кирилла Транквилиона Ставровецкого. Пребывание католических монахов в униатском монастыре - факт довольно примечательный, тем более, что доминиканцам уже был передан храм Бориса и Глеба в Чернигове.

Если мы сравним биографии пленников, то увидим, что они имели тесную связь со львовским доминиканским монастырем. Так, Станислав Гранка, крестьянский сын, после окончания лебединской школы прибыл во Львов в доминиканский монастырь, откуда по прошествии 2,5 лет был направлен провинциалом Селестоном в Новгород Северский.⁴ Ксендз Савостьян Осмольской, по происхождению шляхтич, был уроженцем Львова, где окончил школу и ушел в монастырь после почти 3-х летнего пребывания в семье⁵. 33-х лет он был посвящен в ксендзы львовским преором Обросимом и вскоре направлен львовским провинциалом в Подляшие. Так, уже в

1618 году Савостьян оказался в Каменце Подольском, в 1620 г. в Смотриче, в 1623 г. в городе Баре. С 1625 года он находится в Чернобыле, в Успенском монастыре, в 1626 году перебирается в Киевский Никольский монастырь, затем в 1628 году в Черниговский Успенский и в 1629 году оказывается в Михайловском монастыре Новгорода Северского⁶. Такая география монастырей свидетельствует о широкомасштабных действиях доминиканского ордена на Украине. Знаменательным является тот факт, что оба католических монаха были присланы в Новгород Северский одним и тем же львовским провинциалом, который по утверждению Осмольского "владеет теми монастырями"⁷. Очевидно, Львов был тем центром, откуда исходили указания, направлявшие монахов переходить с места на место. Тем самым можно констатировать, что появление католических монахов непосредственно связано и осуществлялось с разрешения церковных властей, стоявших во главе доминиканского монастыря во Львове, которые использовали переданные униатами монастыри для отправки католических миссионеров на Восток.

Из сообщений Савостьяна и Станислава можно узнать имена других католических миссионеров, присланных в Новгород Северский. Это - преор /игумен/ Миколай Патриковский и ксендз Роман. Ими уже в 1630 году при Михайловском монастыре была открыта школа, в которой детей учили польской и латинской грамоте. Специально для обучения детей и был прислан молодой, еще не посвященный в ксендзы монах Станислав Гранка⁹. Несмотря на то, что нам известны имена лишь 4-х доминиканских монахов, уже одно свидетельство о том, что среди них находился преор, говорит нам о том, что в Новгороде Северском уже существовал католический Михайловский монастырь.

Следующий документ не только проясняет дальнейшую судьбу пленных доминиканских монахов, но и характеризует отношение Московского патриарха Филарета к католическим миссионерам. В 1633 году царь Михаил Федорович и патриарх

Филарет направили распоряжение в Приказ Казанского дворца, которым заведывал боярин Дмитрий Мамстрюкович Черкасский¹⁰ и дьякам Федору Васильевичу Панову и Ивану Григорьевичу Переносову¹¹ сослать Савостьяна Осмолского в Казань, а Станислава Гранку в Свияжск и "беречь их накрепко", никого к ним не допуская, чтобы они оттуда не ушли¹². Вина, которую для них нашел патриарх Филарет была вполне очевидна: ксендзы исповедовали "латинскую проклятую еретическую веру"¹³. Очевидно патриарх был встревожен появлением на Северщине активных католических проповедников, которые под видом распространения просвещения среди местных жителей утверждали католицизм.

Таким образом, можно констатировать, что представленные материалы должны пролить свет на малоизученную историю католической церкви на Северских землях.

1. Филарет /Гумилевский/. Историко-статистическое описание Черниговской епархии, ч.4.Чернигов,1875.С.97-98.
2. ЦГАДА.Ф.210. Стб.27. Л. 160.
3. Там же. Л. 168.
4. Там же. Л. 160.
5. Там же. Л. 167.
6. Там же. Л. 168.
7. Там же. Л. 169.
8. Там же. Ср. Л. 160 и Л. 169.
9. Там же. Л. 161.
10. Богоявленский С.К. Приказные суды XVII в. М-Л.1946.С.61-62.
11. Веселовский С.Б. Дьяки и подьячио. XV- XVII вв. М. 1975. С.396- 397, 404- 405.
12. ЦГАДА. Ф. 210. Стб. 27. Л. 171-172.
13. Там же. Л. 171.

ПРИЛОЖЕНИЕ

/л.160/ /Лета 7/141 (1633) генваря в 10 /день/ писал ко государю царю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Русии из Нова городка Северского воевода Байм Болтии и присяг языков литовских людей, которые взяты под Новым городком Северским 135 человек. И ис тех языков лутчие людироспрашиваны.

Ксенжа Станислав Янов сын Гранка сказался Лублинского повету городка Яковитцкого пана Яна Тарлова именья крестьянский сын, а учился де он полской и латынскай грамоте в Лублине и выучився грамоте был во Львове в демениковском монастыре, жил он пол 2 года. А ис того монастыря правенца¹ Селестон отпустил иво в Нов городок тому 3^й год и лист ему дан, что быти в Нове городке в меньших ксенжах рымских, а старые де ксенжи были в Нове городке Миколай Патриковский, Савостьян Осмолской, да Ромогант². А он де в ксенжи не совершен, потому что молод, а послан для науки в Нове /л.161/ городке учил детей полской и латынской грамоте...

/л.167/ А ксенжа Савостьян Осмолской в распросе сказал: Я львовского повету шляхтич, а тому де 18 лет отцем своим отдан во Львове в школу полской и латынскай грамоте учится и был он в школе 12 лет. И он полской и латынскай грамоте отучился, а вышед из школы жил у отца своего 9 месяц и 2 года. А от отца своего пошел под полской монастырь, где живут белые мнихи, и того ж / л. 168 / году в том монастыре игумен Обросим поставил в ксенки и жил в монастыре 2 года. А ис того монастыря провинциал, а по руских архимарит, послал его в Каменец Подольской в ин полской монастырь и в том монастыре жил он пол 2 года. А ис того монастыря той же провинциал послал ево в город в Смотрич в ин полской же монастырь и в том монастыре жил 3 годы. Да в городе в Баре в Анненском³ монастыре жил пол 2 года. Да на Подляшье Чернобыли в Успенском монастыре жил

год. да в Киеве в Николском монастыре жил пол 2 года. Да в Чернигове в Успенском монастыре жил пол года. А от Чернигова послан же в Нов городок Северской тому 4^й год. И в Нове /л.169/ городке жил он в Михайловском монастыре, а послан он по монастырем, и в Нов городок прислан по указу Львовского монастыря провинциала, потому что теми монастырями он владеет. И ляцкую службу служил он сполна. Да в Нове городке были старее ево: преор, по руски игумен, Миколай, да ксенджа Роман, и те к Москве присланы. А Станислав Гранка, что прислан к Москве был у них для ученья, а в ксенджи не совершен. И как государевы люди зажгли Нов городок, и он де из города вышел, и ево взял козак Митка Горбунов. А к воеводе к Байму Болтину иво не водил. И привез иво к Москве тому 6^й ден. И на Москве /л.170/ он стоял на подворье, а на которой улице того не ведает. И приводил ево на двор к боярину к Ивану Никитичу Романову и боярин ево прислал в Розряд...

/л.171/Лета 7141 /1633/. генваря 23 по государеву цареву и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии указу память боярину князю Дмитрею Мамстрюковичу Черкаскому да дьяком Федору Панову да Ивану Переносову. В нынешнем 141 года в генваре присланы из Нова городка Северского латынские римские⁴ проклятые еретические веры ксенджи рымские литовские⁵ Савостьян Осмолской да Станислав Гранка. И государь царь и великий князь Михаило Федорович всеа Русии и отец ево государя великий государь святейший патриарх Филарет Никитич Московской и всеа Русии указали тех литовских⁶ ксенджей сослать Савостьяна в Казань, а Станислава в Свияжской. И по государеву цареву и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии указу боярину и князю Дмитрею Мамстрюковичу Черкаскому да дьяком /л. 172/ Федору Панову да Ивану Переносову велел тех ксенджей литовских⁷ римских Савостьяна Осмолского в Казань, а Станислава Гранку в Свияжский сослать. И се пригож велети их дорогою вести в великой крепости, чтоб они з дороги не ушли. А в Казани и в

Свияжском в городе государь пригож велети им⁸ устроити избы
и те избы велел огородити и укрепити накрепко, и велел тех
ксенжей в тех избах держати, и велел⁹ и беречи накрепко,
чтоб те ксенжи не ушли, и пропускати к ним никаких людей, и
говорить с ними никому никого не велети, потому что те
ксенжи латынские римские еретические веры. А на корм де бы
тем ксенжем давати по алтыну на день человеку.

1.Прочтение ориентировочное. 2. Прочтение
ориентировочное. 3. Прочтение ориентировочное. 4. В тексте
слово зачеркнуто. 5.В тексте слово зачеркнуто. 6. В тексте
слово зачеркнуто. 7. В тексте зачеркнуто. 8. В тексте
зачеркнуто. 9. В тексте зачеркнуто.

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС В ПОЛЬСКО-РОССИЙСКИХ ПЕРЕГОВОРАХ
У ДЕР. НЕМЕЖА В 1656 Г. (ПРЕДЫСТОРИЯ).
ДОКУМЕНТЫ.**

Многомесячные обсуждения в августе - начале ноября 1656 г. близ г. Вильно представительными делегациями Речи Посполитой и России разных сторон взаимоотношений двух держав, как и увенчавшее их Виленское соглашение от 3 ноября в перспективе не привели к прочному умиротворению и обеспечили только паузу в несколько лет в длительной русско-польской войне 1654 - 1667 гг. Тем не менее они сыграли немаловажную роль в тогдашней военной и политической ситуации, а также оказали существенное воздействие на весь ход дел в Центральной и Восточной Европе во время первой Северной войны 1655 - 1660 гг. да и позже. Хотя достигнутые тогда предварительные договоренности о тесной координации боевых усилий сторон против общего противника - Швеции из-за противоречий по другим вопросам не были в дальнейшем оформлены на государственном уровне, они все же в определенной мере на практике выполнялись, что положительно сказалось потом на развитии военных действий в Речи Посполитой и в Прибалтике.

Выявившиеся в процессе бесед у дер. Немежа острые разногласия по главным пунктам повестки дня - прежде всего по территориальной проблеме, в вопросе об избрании царя или его наследника на трон Речи Посполитой, по религиозной теме - позволили им вместе с тем яснее представить позицию контрагента, в чем - то сблизить их, что и стало основой для достигнутого тогда согласия, пусть и оказавшегося недолговечным. Тот факт, что возобновившиеся в 1658 г. боевые действия между Россией и Речью Посполитой неизменно сопровождались постоянными дипломатическими контактами и прямыми переговорами между ними (в отличие от практики 1654 - 1655 гг.) свидетельствует, что политический капитал,

наработанный под Немежей в 1656 г. и позже, обеспечил определенную базу для дальнейших поисков путей урегулирования взаимных претензий.

Т.н. виленские переговоры 1656 г. и их итоги привлекли внимание и в прежней, и в более новой историографии, расширяясь и известная исследователям источниковая основа¹. Среди прочего историки отмечали место религиозного фактора, разногласий по проблемам взаимоотношения конфессий (католичества, православия, в особенности униатства) в общей системе определившихся тогда противоречий между сторонами. Однако основательно и тем более специально эта тема не рассматривалась, более того, далеко не полно выявлена относящаяся к ней документация, некоторые важные источники просто неизвестны. Поэтому целесообразно издать известные нам архивные материалы, которые в совокупности с обнаруженными ранее и частью опубликованными станут, надеемся, стимулом для нового обращения ученых к раскрытию всех аспектов проблемы.

Издаются документы российской стороны, прежде всего потому, что источники, сохранившиеся от деятельности делегации Речи Посполитой - переписка членов посольства с королем и другими лицами, проекты части выдвигаемых ими в течение переговоров мемориалов, как и итоговые обзоры - использовались исследователями и известны. В то же время, хотя в документации встречаются упоминания о "статейном списке" польско - литовского посольства, но он не анализировался историками и неясно, сохранился ли вообще. Между тем, архив царской миссии 1656 г. во главе с ближним боярином Н.И.Одоевским - один из наиболее богатых в российской дипломатической практике XVII в. Причина прежде всего та, что переговоры под Немежей организовывались и проходили на фоне подготовки и осуществления марша российских армий, номинально возглавляемых царем Алексеем Михайловичем, к Риге против шведов, т.е. недалеко от места переговоров. Это привело к постоянной обширной корреспонденции между посланцами и царской ставкой. Другая

причина хорошей сохранности документации данной миссии: желание Посольского приказа иметь под рукой материалы, которые в дальнейшем не один десяток лет активно использовались во время контактов между Речью Посполитой и Россией.

Поэтому мы располагаем ныне не только двумя списками "большого" и "тайного" наказов посольству Н.И.Одоевского, но и несколькими вариантами его статейного списка (один из них, видимо, "черный", т.е. черновой, вообще редко дошедшие до нас от XVII века), а также специальными сборниками (нередко тоже не в одном варианте) переписки посольства с царским лагерем, с московским двором, где оставались патриарх Никон, царевич и другие члены семейства Алексея Михайловича с их окружением, с администрацией занятой части Великого княжества Литовского и др.² Этот материал позволяет относительно полно осветить разные аспекты и этапы польско - российских переговоров у Немежи, в частности занимающую нас сейчас проблему, хотя необходимо учесть, что в нем больше отразился взгляд с одной стороны. Очень ценным дополнением являются источники, исходящие от представителей Б.Хмельницкого, но, к сожалению, сохранилось очень мало аутентичных данных о их деятельности и контактах у Немежи.

Публикуемые документы извлечены из различных собраний ЦГАДА: ф.79.Сношения России с Польшей; ф. 27. Приказ тайных дел; ф. 96. Сношения России со Швецией. Они издаются в соответствии с общепринятыми правилами публикации исторических источников XVI - XVIII вв. Указания на архив опускаются, как и год (1656). Сокращается титулatura. Другие сокращения: ц. в-о...царское величество со всеми изменениями; в.ц. в-о... ваше царское величество аналогично, в.г....- великий государь аналогично (иногда употребляется полностью); е.ц.в-о... его царское величество аналогично; к.в-о...- королевское величество аналогично. Датировка в тексте - по юлианскому календарю, в заголовках - по н.ст.

Из-за недостатка объема нам приходится ныне ограничиться изданием только части документов, относящихся к теме, касающихся предварительной фазы контактов, до начала переговоров, да и то не целиком. Надеемся позже исправить этот минус, опубликовав материалы о самих переговорах у Немежи и о дальнейшем развитии сюжета в дипломатических баталиях делегаций Речи Посполитой и России.

1 мая. 3. Из царской грамоты Б.Хмельницкому.³

/л.42/ Нашего царского величества войска Запорожского гетману Богдану Хмельницкому и всему войску Запорожскому наше ц.в-а, милостивое слово.

Апреля в 13 ден⁸ писали к нам, великому государю к нашему ц. в-у, ты гетман, и все войско Запорожское о присыпке к вам полских посланников Хриштопа Тишкевича и крымского хана о посыпке против шведов, также и о замыслах и о недодержанье правды короля скейского, и о иных делах. Да и посланцы ваши Дементий Якимов с товарыщи нам, великому государю, о тех же делах о указе били ж челом и подали статьи.⁴

И мы, великий государь наше ц. в-о, листу вашего и посланников ваших статей выслушали. И тебя, гетмана, и все войско Запорожское за вашу службу, что нам, великому государю, о всяких делах ведомо чините, жалуем, милостиво похваляем. А посланцом вашим на те дела, что у вас в листу писано и они, посланцы, подали /л.43/ в статьях, велели наш, ц.в-а указ учинить и подписать в сей же нашей, ц.в-а, грамоте под теми статьями.

И тебе б, гетману Богдану Хмельницкому и всему войску Запорожскому по своему обещанью⁵ и впредь нам, великому государю, служить, и всякого добра хотеть, и о всяких ведомостях писать почасту. А у нас, великого государя, служба ваша забвения не будет.

Писан в Государствии нашего дворе в царствующем граде Москве лета от создания миру 7164 -го месяца апреля 23-го

дня.

Статьи, о которых писали к великому государю, царю и великому князю Алексею Михайловичу всеа Великия и Малыя, и Белыя России самодержцу его ц.в-а войска Запорожского гетман Богдан Хмельницкой и все войско Запорожское и посланцы их подали на писме. И что на которую статью царского величества указ, и то подписано под теми же статьями.

1

Полской корол Ян Казимир^В присыпал к ним Криштапа Тишкеевича с товарыши о покое и просити о помочи войска Запорожского на посилок против шведов. И гетман Богдан Хмельницкой /л.44/ и войско Запорожское, памятуючи то, что они их воевали многожды и разорить хотели, без указу ц.в-а ничего не хотячи делать, тем послом не веря, ни с чем отпустили назад, и помочи не обещали, и тот съезд до Георгиева дни^Г отложили.

И на тое статью царского величества указ.

Присыпал к великому государю к его ц. в-у брат его государев великий государь цесарь Римский^Д, просячи у ц.в-а, чтоб его ц.в-о с полским королем учинил мир. А он у того миру хочет быть посредником. А ныне и корол полский Ян Казимир к ц.в-у о прошенье того миру посланника своего Петра Галинского присыпал же, и чтоб о том миру с обеих сторон учинить съезд великим послом.

И великий государь, его ц. в-о по прошенью брата своего, великого государя цесарского величества, также и по королевскому прошенью для покою християнского на мир изводяает. И великих послов о том миру послати на съезд хочет^Б.

/л.45/ А их, своего царского величества подданных, гетмана Богдана Хмельницкого и все войско Запорожское на том посолском съезде от полского короля и от всей Речи Посполитой под своею царского величества, высокою рукою в подданстве вечно успокоит. А буде полской король

по воле царского величества помиритца не похочет и у
ц.в-в ратные люди готовы...

/л.48/

...4

. Шляхта русская и иные веры под высокую руку его
царского величества к ним на Украину приходить хотят.

И на ту статью ц.в-в указ.

Буде которые урядники и шляхта царского величества
милости поищут, на его государское имя приходить учнут, и
их принимать и приводить к вере, чтоб от них никаких измен
не было.

А буде учнут бити челом о мятностях, и их о том
присыдать бити челом к ц.в-ву. А сколько шляхты на имя ц.в-в
придет и кто имяны, и о том писать к ц.в-у подлинно.

/л.52/

...9

О епископах православных, которые великие мученья
имели от яхов, а имянно/л.53/ епископ Львовский,
Прямыский, Ходмский, Лутцкий, Володимерский, чтоб на них
призрение иметь, что они под послушанием митрополита
Киевского были православного, а в унии не были. Також и
белорусские епископы Могилевский, Витебский, Полотцкий,
Мстиславский те все благочестия употребляли и в послушании
митрополитов Киевских бывали⁷.

И как будет на съезде царского величества и
королевские послы и о миру договор учинят, и в то время о
тех епископах царского величества милостивый указ будет...⁸

/л.45/ 2. июля 20. Из "большого" наказа посольству во главе
с Н.И.Одоевским.⁹

А будет великие послы⁸ учнут говорить что с ц.в-в
стороны учинено вечному докончанью¹⁰ несодержанье, как в
безгосударное время подданные к.в-в запорожские черкасы
взбунтовались и, призвав к себе на помочь общево
христианского поприятеля крымского хана, учали против их
стоять и государство их розорять. И в то время ц.в-в
учала быть к ним присыска, перезывая их в свою ц.в-в

сторону, в от королевского подданства отводя. И те /л.45 об./ запорожские черкасы учили пуще бунтовать и государство их разорять. А после того тех черкас ц.в-о и велел принять под свою высокую руку со многими городами¹¹. И от того их государству и большое разоренье учинилось.

И послом великим^{*} говорить. В прошлом во 156 году, как государя их Владислава короля не стало³ и учало у них быть с подданными их з запорожскими черкасы междуусобье и война, и в то время присыпал /л.46/ к в.г-ю к е.ц.в-у Богдан Хмельницкой, гетман войска Запорожского, и все войско Запорожское посланников своих многижды, что им, запорожским черкасом, от них панов рад.¹² и от всей Речи Посполитой учало быть утеснение и гонение большое. Благочестивую християнскую веру греческого закона, в которой они издавна живут, у них отнимали, а к своей римской вере неволили, церкви божии печатали¹³, а в иных учинили унею и костелы. А из Дорогобужа и онтимы /л.46 об./ вывезли, и монастыри многие разоряли, и святые чудотворные образы обругали, иноков и мирских людей невинно замучили. И всякие над ними гонения и поругания, и злости не християнские чинили, чего и над ~~богомерзкими~~ врагами Божиими жидами не чинят.

И они, не истеряя тех своих бед и не хотя благочестивые християнские веры отбыть и церквей Божиих в конечном разоренье видеть, поневоле, призвав к себе в помочь крымского хана с ордою учили против их стоять.

/л.47/ И чтоб великий государь е.ц.в-о для православные християнские веры и святых Божиих церквей над ними умилосердился, велел их принять под свою ц.в-в высокую руку и от неволи их высвободил.

И великий государь наш е.ц.в-о, остерегая вечное докончанье, и в тот их, Короны Польские, упадок и безгосударственное время приняти их, черкас, не изволил. А посыпал к ним, запорожским черкасом, чтоб они, сослався, то междуусобье успокоили. А к паном раде /л.47 об./ Коруны Польские и Великого княжества Литовского^K о том миру посыпал же¹³...

/л.48/...И после того в прошлых годех к великому государю к е.ц.в-у запорожский гетман Богдан Хмельницкой присыпал же, что с к.в-а стороны по договорам, на чем с ними, запорожскими черкассы, мир был учинен под Зборовым, а после под Белою Церковью¹, не исполнено, и церкви Божии, которые в договоре написаны отдать, не отдали. А которые немногие и отданы им из унеге, и те оборочены /л.48 об./ опять под унегу. И много православных крестиян^М духовного и мирского чину невинно замучено. И войска на них корунные и литовские собраны и хотят на них приходить тайным обычаем, чтоб их безвесно разорить и искоренить. И чтоб великий государь е.ц.в-о для православные християнские веры милость над ними показал и за них вступился, принял их под свою, государеву, высокую руку.

А только ц.в-о не пожалует, под свою, государеву, высокую руку принять не изволит, и они поневоле учинятца /л.49/ в подданстве у турского салтана или у крымского хана для того, что им вперед паном раде верить нельзя /:/ помирились они с ними, черкассы, сперва под Зборовом, а вдругоряд под Белою Церковью, вскоре и те договоры нарушили. И николи в правде своей не стоят. А ищут того всякими мерами, чтоб вера православная християнская греческого закону, и церкви Божии, и их всех разорить и искоренить.

А под турским салтаном живут многие християне, а такова им гонения и в вере християнской насилия от босурманов /л.49 об./ не бывает, каково им, черкасом, от поляков. Да и в Коруне Польской и в ВКЛ-м хулников християнской вере и богоубийцов жидов много, которыми всем православным християнам гнушатись и ненавидеть годитца, а такова гонения, и насиления, и в вере неволи им не бывает, что им, православным християнам...

/л.50/...И великий государь е.ц.в-о^Н х к.в-у по своей государской брацкой дружбе и любви, остерегая вечное докончанье, тем запорожским посланцом велел сказать, что великому государю нашему е.ц.в-у запорожских черкас под

свою /л.50 об./, государскую, высокую руку принять неизе, потому что подданные они к.в-а, а у ц.в-а с к. в-м вечное докончанье. И чтоб им быть по прежнему под е.к. в-в повелением безо всякого сумнения, а от общих бы христианских неприятелей от босурман отстati и впредь с ними сумнения никакова не чинити ...

„/л.51/ И запорожский гетман Богдан Хмельницкий и /л.51 об./ все войско Запорожское говорили /:/ и великий бы государь наш е.ц.в-о⁰ для православные христианские веры их пожаловал, и в них вступился, и с к.в-м, и с Коруною Польскою и с ВКЛ-м их, черкес, помирял через своих ц.в-а великих /л.52/ послов посредством в правде, чтоб тот их мир, ц.в-а, великих послов был им надежен, и междуусобная брань престала, и быти б им в прежних своих волностях безо всякого насилиования. И договор бы о том им учинить крепкой...

И по указу/л.52об/ великого государя нашего е.ц.в-а запорожскому гетману и всему войску Запорожскому говорено/:... великий государь наш е.ц.в-о для православные христианские веры и для успокоения /л.53/ междуусобных браней их пожалует, пошлет к брату своему^п к.в-у своих, ц.в-а, великих и полномочных послов. А велит говорити, чтоб к.в-о в подданстве у себя быть велел по прежнему безо всякого гонения. А на которых статьях, и о том им договариватца самим...¹⁴

/л.53 об. - 54/...И великий государь наш е.ц.в-о... для православные христианские веры и святых Божиих церквей на то изволил, своего ц.в-а великим послом боярину... князю Борису Александровичю Репнину - Обаленскому с товарыщи, которых /л.54 об./ посыпал х к. в-у... велел к. в-у и паном раде говорить, чтоб к. в-о государства своего до разделения, и до большого междуусобия, и разоренья не допускал, и подданных своих запорожских черкас от поганцов и от неприятелей христианских босурман отлучил, сослався с ними, все ссоры и междуусобную брань усмирили и договор учинили крепкой, что им вперед в вере греческого закону /л.55/ неволи не чинити, церквей Божиих не отнимать, и во

всем им жить в прежних волностях...¹⁵

3 июля 20. Из тайного наказа посольству во главе с
Н.И.Одоевским¹⁶

/л.129 об./...1 статья

Послом великим объявлять упования нашего непобедимого честного и животворящего /л.130/ креста Господня доброе и крепкосильное воеводство и победу на них за их многое поругание ко святым Божиим церквам и ко всем православным христианом за многие их неправды. И буде вперед такие же поругания святым Божиим церквам и всем православным христианом учнут творити, и мы, великий государь, крепко веруем на крестоносную силу и уповаляем// может доброе се и непобедимое оружие за такия неправды, аще не покаютца и всякие неправды не отстанут, и вперед победити до конца.

2 статья

Чтоб святым Божиим церквам, которые у них из давных лет бывали православными, а владыки православные поставлялись от отец наших вселенских архиепископов константинопольских и цареградских патриархов, а ныне многие церкви в костелы и в униатские церкви переделаны и обращены. Так же архиепископы и епископы православные в великому гонению пребывают, и всякая волность во всяких их, святительских, духовных делах отнята. И маетности у них, православных владык, и у церквей многие отняты и отданы єзуитом /л.131/ х костелом и х кляштором.

И быть бы по прежнему православным владыкам в чести и во всяких духовных делах поволным, и маетностями православными владыкам по прежнему владеть и вперед не отнимать, в церквам бы быть по прежнему православными.

И буде учнут польские послы сию статью спорить, и послом великим стоять о том крепко и говорить // великий государь наш е.ц.в-о пошел на Коруну Польскую и на ВКЛ-е за гонение святых Божиих церквей, так же и к духовному чину православным и ко всем православным христианом /л.131 об./

за многие ваши неправды.

И говоря о том накрепко, просити, чтоб в записи написано было, что православным церквам быть по прежнему во православии и владыкам православным по прежнему во всяких делах быть поводным.

А буде учнут упорно стоять и в записи того не напишут, и послом великим по последней мере с послы полскими говорить о том накрепко и в записи утвердить /:/ как будет сейм у короля, и тое статью на сейме штунедельном /л.132/ положить перед короля, и перед сенаторей, и перед всех поветных послов, чтоб та статья всем была ведома.

4 сентября 23. Из царской грамоты посольству во главе с
Н.И.Одоевским¹⁷

/л.25/...Да к нам же, великому государю, писал гетман запорожский Богдан Хмельницкой и прислали посланцов своих сотника Романа Агафонова^P с товарыщи. А с ними для мирного договору прислали статьи¹⁸. И мы, великий государь, тех статей слушав, указали ис тех статей /л.26/ выписать, о чем вам с полскими комисарами на мирном договоре стоять накрепко^C, и те статьи послать к вам под сею нашю грамотою. А з достадными статьями, что к мирному ж договору надобно, послать к вам же запорожских посланцов самих...

/л.27/...А которые статьи посланы к вам под сею нашю грамотою, и вы б о тех статьях с полскими комисарами говорили и делали во всем по нашему, в. г-я, указу. А которые статьи у запорожских посланцов написаны в наказе опричь того, и о тех статьях с полскими комисарами по тому ж договор чинили на чом с ними утвердитца мочно...

1 статья

/л.28/ Чтоб епископии, архимандриства и игуменства, церкви, также все села и маестности, которые из давних времен от православных княжат, панов и иных людей благочестивых наданые, а через униатов, ксендзов и иных людей отнятые были, а хотя б и чрез несколько десять лет,

сильно отняв, держали, чтоб привращены были не откладывая от сойму на сойм как пред тем бывало но чтоб вскоре /л.29/ пущены были.

ПОМЕТА. И стоять о том накрепко. А будет о том упорно станут стоять и никакими меры в договоре не уступят, и о том умолчать до иных съездов^Т.

2 статья

Унею, которая Богу всемогущему грубна есть, чтоб везде вскоре снесена была, некоторыми грамотами и свободами, от королей даными, не защищающимися, но чтоб церкви восточная и монастыри с маестностями православным пущены были. Тому веря, чтоб ксендзы или какие ни будь особы через грамоты или также через права и какие ни будь иные хитрые способы того поданья не возбороняли и не продолжали.

ПОМЕТА И естли не похотят повернуть унияцких маестностей всех по прежнему к старым русским церквам, и ис тех бы унияцких маестностей половину повернуть к русским стародавним церквам, а другую половину ксендзам римским. А чтоб /л.30/ унее отнюдь не быть. И будет и на том договариватца и уступать не похотят, и о том отложить до иных съездов.

3 статья

Чтоб православным служб церковного благочестия всякого волно было воздержати, также и с тайною Господнею чтоб во всех местах, где православие обрящется, православным прозвитером при множестве ходить и мертвых носить з действом до гробу при множестве ж против стародавного извычаю греческого волно было. Но жиды неверные ныне и перед тем лучше волности, нежели православные имели и молбы свои Богу отправляли, а православные никакие волности не имели.

ПОМЕТА. И о том стоять накрепко безо всякого отложения.

4 статья

Священники мирские, которые по местом и по селом королевским, и княжеским/л.31/, и панским обрящутца,

чтоо всякие податки, в повинности подводы собираны не быши.
А чтоб при таких волностях и свободах пребывали, как и
перед тем, чтоб до суда епископскаго, а нө до мирского
надежази.

ПОМЕТА. И о том стоять накрепко.

5 статья

А что перед тем удумали было панове рады, чтоб
никакого начальства, годности и уряду земсково и грацкого
шляхта православной не давано, также и по местах руских,
особо православных, до магистрату, войтовства не припущеню. А
то для того, чтоб шляхта православная для начальства и урядов
веру свою метали и, веру римскую принявши, до урядов се
порывали, чем самых православных людей уменьшалось. Тогда б
всякому шляхтичу православному начальство и уряды земские
иные даваны были. А по местам православные мещане до
магистрату /л.32/ припушены были. А где шляхта под какими
ни будь особыми православными духовными и мирскими какова
ни есть чину поупрощали неправдою, чтоб то все ни во что
поставлено.

**ПОМЕТА.И о том стоять как можно. А будет полские
комиссары заупрямятца, и о том отложить до иных съездов.**

в. Дата получения грамоты Б.Хмельницкого в Посольском
приказе и приезда в Москву посольства Д.Якимовича – 23
апреля и.ст.

в.Ян Казимир Ваза, король Речи Посполитой 1648-1668.

г. Т.е. до дня св. великомученика Георгия Победоносца
23 апреля (6 мая).

д.Фердинанд Ш Габсбург, император Священной Римской
империи германской нации 1637-1657.

е.Имеются в виду комиссары Речи Посполитой.

ж.Русским послам.

з.Вацлав IV Ваза, король Речи Посполитой 1632-1648.

и.Т.е. закрывали.

к.Далее ВКЛ-е с вариантами.

я.Имеются в виду соглашения между Речью Посполитой и Украиной от 19.VIII.1649 и 22.X.1652гг.

м.Т.е.христиан.

н.Сверху помета: полное имя писат.

о.Сверху помета полное имя писат.

п.Правильно: Р.Гапоненко, но в ряде российских документов он проходил под употребляемой в № 4 фамилией.

р.Ф.27.Д.110.Л.40 зачеркнуто: уступить не мочно.

с.Ф.27.Д.110.Л.44. зачеркнута помета: О чём просить их милостей панов великих и полномочных послов, чтоб на договоре о том уговоривались вместе с нашими.

1.Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т.10.// Его же.Сочинения.М.,1990.Кн. V. С. 625-629,633-639; Грушевський М. Історія України -Руси. Київ, 1931. Т.ІХ. 2 половина. С. 1232-1256; Gawlik M. Projekt unii rosyjsko - polskiej w drugiej połowie XVII w. // Kwartalnik Historyczny. Lwów, 1909. Rocznik XXIII. Zeszyt 1/2.S.78-104; Kubala L. Wojna Brandenburska i najazd Rakoczego w roku 1656 i 1657// Tegoż. Szkice Historyczne. Seria V. Lwów, 1917. S. 28-65,280-297,392-407; Wojciech Z. Polska i Rosja wobec wspólnego niebezpieczeństwa szwedzkiego w okresie wojny północnej 1655-1660 // Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660. W-wa, 1957. T.1.S.343-370; Idem. Dyplomacja polska w okresie wojen drugiej połowy XVII wieku (1648-1699) // Historia dyplomacji polskiej.W-wa, 1982.T.II.S.205-209.

2. См. также: Заборовский Л.В. Из истории русско --польских взаимоотношений в XVII в.: Вильенское соглашение 1656 г. // Народно-демократические революции и развитие славянских стран по пути социализма: X Всесоюзная научная конференция историков-славистов. 30 января - 1 Февраля 1985г. Тезисы докладов и сообщений. Харьков, 1985.С.160-161; Он же. Некоторые спорные и малоисследованные проблемы источниковедения

внешнеполитической истории России XVII в.: статейные списки (по материалам середины 50-х годов)//Спорные вопросы отечественной истории XI-XVIII веков: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А.Зимина. Москва, 13 - 18 мая 1990 г. М. 1990.1. С. 83-86; Он же Проблема унион в русско-литовских и русско-польских переговорах времени Потопа//Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. Об.тезисов.М.1991.С.79-84; Зaborowski L.B.,Zakharina N.C. Из истории русско-польских дипломатических контактов: посольство Н.И.Одоевского с "товарыщи" 1656 г.(посольский архив)// Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма.М.,1989.Сборник.С.153 - 180.

3. Ф.96. Сношения России со Швецией, дела, 1656. д. 5. лл.42 - 54. Публикуемая грамота (отпуск) является наиболее ранним пока выявленным документом, в котором затрагиваются проблемы предстоящих российско-польских переговоров и отношения к ним Украины и России, в частности, в сфере религиозной (не касаемся здесь предшествующих обсуждений в Москве с представителями императора Фердинанда III и польского короля Яна Казимира, во время которых последний вопрос не рассматривался). Она попала в дело об отправке к шведскому королю гонца столыника Н.М.Алфимова по недоразумению (невозможно определить, когда именно), перебивает довольно последовательный текст. Поэтому на нее не обратили внимания исследователи российско-украинских взаимоотношений. Грамота интересна с разных точек зрения, здесь же издается то, что имеет касательство к нашей теме.

4. Кроме отрывочных упоминаний других данных о посольстве во главе с Д.Якимовичем от Б.Хмельницкого к царю пока не обнаружено. Через Севск посланцы проехали 7.IV. 1656 г. н.ст. Об этой миссии, а также о польско- и крымско-украинских переговорах в январе - мае 1656 г., в частности с участием воеводы черниговского К.Тышкевича, см.: Грушевский М. Ук.соч. С. 1163-1164, 1171-1172, 1174-1176, 1191-1195, 1199-1200, 1204, 1206, 1209, 1219-1220.

5. Имеются в виду прежде всего российско-украинские договоренности начала 1654г.

6. Императорское посольство во главе с Альгеретто де Альгеретти и И.Т.фон Лорбахом провело соответствующие переговоры в Москве в конце 1655 – начале 1656г. Посланник маршалок оршанский П.Галинский (Галинский) обсуждал в апреле – начале мая 1656 г. в Посольском приказе проблемы организации встречи полномочных делегаций двух держав для достижения мира.

7. В этой важной статье поднят постоянно защищаемый дипломатией Б.Хмельницкого тезис о восстановлении православия и ликвидации унии на всей территории Украины и в некоторых прилегающих областях, но он распространен и на белорусские земли. Фактически речь в ней идет и о желаемых гетманом территориальных пределах Украины. Вопрос о Белоруссии возник из-за стремления казацкой администрации закрепиться там, вызвавшего российско-украинские трения. Отразились в статье и противоречия по поводу юрисдикции российской патриархии и киевской митрополии. Эти проблемы получили отражение и в несколько более поздних от 17 (ответ на данную грамоту), 22.VI, 5.VIII.1656 г. грамотах Богдана Хмельницкого царю (см.: Документы Богдана Хмельницкого.1648-1657// Упор. И.Крип'якевич та І.Бутич. Київ, 1961.С.496-503,518-522). См. также док № 4. В грамоте от 22.VI. упоминание о белорусских епископиях было снято.

8. В наказах российскому посольству данный вопрос был поставлен в общей форме, без упоминания конкретных епископий. См.док. № 2, 3.

9. Ф.79. Сношения России с Польшей, Книги. № 87. Лл.1-123. См. также: Там же. 1656.Д.21. Лл.1-39 об. Оба наказа "большой" и "тайный", не были вручены российским послам при "отпуске" у царя во время похода к Риге в полоцкой соборной церкви Софии Премудрости, а отправлены им только 13-14.VIII.(См.: Ф.79.Кн. № 87. Лл. 203 - 204 об.). Очевидно, доработка их происходила и после номинальной даты составления.

10. Речь идет о Поляновском мирном договоре 13.VI.1634 г.

11. В последнем случае имеются в виду решения Земского собора 11.X.1653 и Переяславской Рады 18.I.1654 г.

12. Имеется в виду сенат Речи Посполитой, членами которого были и основные послы польско-литовской делегации на переговорах 1656г.

13. Прямые российско - украинские связи были завязаны после отправки Б.Хмельницким грамоты царю 18.VI.1648 г. Правительство Алексея Михайловича держалось тогда нейтральной линии, хотя и довольно быстро начало оказывать казакам разнообразную помощь, кроме военной. Предложения гетмана о переходе Украины под царскую власть отклонялись: впервые через иерусалимского патриарха Паисия и полковника С.А.Мужиловского, гонцов В.Михайлова и Г.Унковского в начале 1649 г. См.: Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. М., 1953. Т. II. С. 32-34, 81-101, 127-133, 138-163, 170-171.

14. Речь идет о переговорах в Москве с украинским посольством во главе с К.Бурдием и С.Мужиловским в начале мая 1653г. См.: Там же. Т.III. С. 256-267, 277-287.

15. Ведикое посольство во главе с боярином Б.А.Репниным - Оболенским было направлено для переговоров в Варшаву в начале мая 1653 г. См.: Там же. С. 267-275 и др.

16. Ф.79.Книги. № 87. Лл. 128 - 147 об. См также: Там же. 1656 г. Д. 29. Лл.1 -10; Ф. 27. Приказ тайных дел. Д. 109. Лл.4-36. См. также прим. 9.

17.Ф.79.1656г.Д.26. Лл.25 - 32. См. также: Там же. Книги. № 87. Лл. 178об. -187; Ф. 27. Д.110.Лл.38 - 45. Посольство во главе с Р. Гапоненко было направлено Б.Хмельницким 5 VIII 1656 г. См.: Документы... С. 518-522, 523-524. Оно своевременно прибыло в Вильно, но не приняло участия в переговорах, главным образом из-за невысокого статуса членов украинской миссии (эта ошибка была позже признана самим гетманом). Но предложения украинской стороны в почти буквальном

изложении были выдвинуты российской делегацией во время бесед у Немежи.

18. См. также: Документи... С. 520–522 (наказ Роману Гапоненко для переговоров),

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ	3
М. А. БУСЫГИНА. К изучению догматического содержания споров о евхаристии в XI-XII вв.	5
И. Ф. МАКАРОВА. Стереотип восприятия католиков в болгарском обществе конца XIV-XVI вв.	16
Е. М. ЛОМИЗЕ. Проект унии 1367 г. в контексте политики константинопольского патриархата на Балканах второй половины XIV в.	29
С. Г. ЯКОВЕНКО. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг.	41
В. Н. ФЛОРЯ. Брестские синоды и Брестская уния.	59
М. В. ДМИТРИЕВ. Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в.	76
Ю. Н. КУРАКИН. Распространение католичества и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в первой половине XVII в.	96
А. И. РОГОВ. Киевский митрополит Петр Mogila как антиуниатский полемист.	109.
Л. А. СОФРОНОВА. Романтическая концепция двух церквей. Лекции по славянской литературе А. Мицкевича	119
ПРИЛОЖЕНИЯ: ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ	
А. А. ТУРИЛОВ. К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриарху Иову).	128.
В. Н. ФЛОРЯ. Послание Иосифа Курцевича князю Григорию Четвертинскому.	141
Ю. Н. КУРАКИН. Новые данные о деятельности католической церкви в Северской земле в кон. 20-х - нач. 30-х гг. XVII в.	152
Л. В. ЗАБОРОВСКИЙ. Религиозный вопрос в польско-российских переговорах у дер. Немежа в 1656 г. (Предыстория) Документы.	158

Утверждено к печати

Институтом славяноведения и балканистики АН СССР

Подписано в печать 13.06.91. Формат 60 x 84/16
9,2 печ. л., 9,0 уч.-изд. л. Тираж 300 экз.

Заказ № 63

Цена - 2 р. 50 к.

Участок оперативной полиграфии Института истории
АН СССР, 117036, Москва, пл. 7-й Угрешский, 19

