

*Л.Б. Сукина*

Человек верующий в русской культуре  
XVI – XVII веков

*Л.Б. Сукина*

**Человек верующий в русской культуре  
XVI–XVII веков**

**Москва  
2011**

УДК 21  
ББК 63.3(2)4-7  
С89

Рецензенты:

д-р ист. наук, проф. *И.Н. Данилевский*  
д-р филос. наук, проф. *Т.В. Чумакова*

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1119-1

© Сукина Л.Б., 2011  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2011

---

## Оглавление

<i>Введение</i> .....	9
<i>Глава 1</i>	
<b>ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ: СОСТОЯНИЕ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ</b>	19
1.1. Основные проблемы изучения человека в исторических исследованиях русской культуры позднего Средневековья и переходного времени ...	20
1.2. Феноменологический подход в источниковедении русской средневековой культуры: становление и проблемы метода .....	41
1.3. Герменевтический подход к источниковедческому и историко-антропологическому исследованию	62
<i>Глава 2</i>	
<b>ВЕРА И БЛАГОЧЕСТИЕ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ</b>	69
2.1. Нормативный образец «человека верующего» в «предписанном» христианстве Русского государства XVI–XVII вв. Документы государственной и церковной регламентации веры и благочестия .....	70
2.2. Синодики и вкладные книги XVI – начала XVIII в. как источники исследования правил повседневного благочестия и способов их реализации в обществе .....	105

2.3. Наказание за грехи и примеры праведного жития в русской литературе позднего Средневековья и переходного времени .....	164
2.4. Русский человек и его православная вера в сочинениях европейцев о России XVI–XVII вв.	178

### *Глава 3*

<b>ПАМЯТНИКИ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI–XVII вв. В ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ</b>	<b>192</b>
3.1. Памятники архитектуры и храмоздательная практика позднего Средневековья	193
3.2. Памятники изобразительного искусства и проблема коллективного и индивидуального благочестия ....	233
3.2.1. Икона XVI–XVII вв.	234
3.2.2. Монументальные росписи середины – второй половины XVII в. ....	284

### *Глава 4*

<b>ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ</b>	<b>293</b>
4.1. Понятие «категория» и категориальный анализ в исследованиях средневековой культуры	294
4.2. Сюжеты и образы русской средневековой культуры в сознании человека второй половины XVI–XVII в.	303
Конец света и Апокалипсис	304
Смерть .....	316
Война и воинский подвиг	323
Чудо и чудесное	339
Игры и игрища .....	348
От «учителя» и «учительства» к «ученому мужу» и «учености» .....	357

---

<i>Заключение</i>	363
<i>Примечания</i>	366
<i>Список сокращений</i> .....	423

---

## *Введение*

Во второй половине XX – начале XXI в. в исторически ориентированных гуманитарных науках явственно обозначилась и продолжает развиваться тенденция антропологизации их предметного поля. Основным объектом исторических, филологических, философских, культурологических и искусствоведческих исследований становится человек, различные аспекты его социальной и духовной жизни и его роль и место в истории. Такой антропологический поворот в гуманитарной сфере связан с формированием феноменологического подхода к пониманию культуры, опирающегося на философию Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и представляющего культуру как «человеческую деятельность» или «смыслополагание человека».

В настоящее время антропологизация является характерной чертой исследований всех хронологических периодов истории русской культуры. Пожалуй, наиболее интенсивно в последние годы стали изучаться позднее Средневековье и раннее Новое время, связанные между собой «переходным» периодом, соединяющим черты обеих эпох.

Особую значимость данному обстоятельству придает тот факт, что русская позднесредневековая культура, равно как и ее роль в формировании нововременной культуры, традиционно недооценивались в отечественной историографии и характеризовались в терминах, обозначающих отсталость, деградированность и маргинальность в сравнении как с предшествующей культурой зрелого Средневековья, так и с будущей европеизированной культурой Просвещения. Но в 70–90-е гг. XX в. она стала объектом пристального внимания со стороны исследователей, представляющих разные отрасли современного гуманитарного знания: историков (А.И. Клибанов, Б.И. Краснобаев, А.Л. Юрганов, Л.А. Черная и др.), филологов (Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, А.Н. Робинсон и др.), философов (В.В. Бычков, М.Н. Громов и др.), искусствоведов (В.Г. Брюсова, И.Л. Бусева-Давыдова, С.Ю. Тарасов, О.Р. Хромов и др.).

Длительное время господствовавший в гуманитарных науках взгляд на историю как на линейный процесс, направленный в сторону социального и культурного прогресса человечества, сформировал представления о том, что культура имеет некие predetermined цели и задачи, осуществление которых обеспечивает движение исторического развития общества вперед и вверх. Под влиянием этих идей русская позднесредневековая культура середины XVI – середины XVII в. и следующая за ней культура «переходного» периода (термин, получивший обоснование в трудах Л.А. Черной<sup>1</sup>) обычно рассматриваются как почва для зарождения культурных потенциалов петровского времени. Для ее характеристики часто применяются такие понятия, как «новизна», «обмирщение», «светские элементы» и т. п. «Заранее заданные» результаты историко-культурных исследований в данных хронологических рамках требуют специфического подхода к выбору источниковой базы.

Большинство исследователей эксплуатируют один и тот же круг источников, подтверждающих наличие устойчивой тенденции позднесредневековой культуры к «новизне»:

---

памятники светской литературы и публицистики, виршевой поэзии, ранней портретной живописи, – и выискивает отразившиеся в документах, памятниках архитектуры и искусства проявления европейской «моды» и эстетики барокко и т. п. В итоге появляются исследовательские выводы о «победном шествии» новой «прогрессивной» культуры, которая обеспечила России дальнейшее «правильное» историческое развитие.

Ознакомившись с подобными выводами, хочется поверить в то, что все русское общество, включая народные низы, в едином порыве устремилось в Новое время своей истории. Но в таком случае остаются совершенно необъяснимыми феномен появления именно во второй половине XVII в. так называемой народной культуры, которая никак не хотела сливаться с «прогрессивной» культурой верхов, насаждавшейся официальной властью; феномен «отставания» провинциальной культуры, которая, несмотря на все усилия принудительного эстетического просвещения, еще целый век продолжала использовать древнерусский стиль в храмовом зодчестве и жилищном строительстве; феномен сохранения традиций обыденного благочестия, осуждавшихся синодальной церковью (например, подаяния нищим). Данная познавательная ситуация напоминает случаи из истории эмпирической социологии, когда некорректно сформулированные вопросы и неправильная выборка респондентов приводили к формально обоснованным, но неверным выводам. Поэтому приходится снова вернуться к вопросам о том, насколько существенным был в культуре XVII в. перевес в сторону модернизации и каково было значение идущей от «старины» духовной традиции. При этом необходимо расширить круг источников исследования, включив в их число и те из них, которые мешают дать «правильные» ответы на «правильные вопросы».

Чаще всего за пределами внимания историков культуры оказываются вопросы «веры» и связанный с ними источниковедческий контент. Обычно эта сфера духовной культуры интересует специалистов, исследующих историю

старообрядческого движения, и таким образом перемещается в маргинальное культурно-историческое поле. При этом упускается тот существенный факт, что восстановление «древлего благочестия» было одной из центральных проблем русской культуры этого времени, которая оказалась весьма серьезной и драматичной не только для власти и всего общества, но и для отдельного человека.

Человек этой эпохи еще сохранял все характерные черты ментальности Средневековья с его господствующей культурой Души, но уже постепенно накапливал в себе элементы антропологических качеств личности Нового времени (культуры Разума). Проявления «новизны» в сознании личности и общества второй половины XVI–XVII в. достаточно хорошо изучены, а другая сторона, связанная со старой традицией, которая постепенно угасала, но так и не была окончательно изжита даже после перехода русской культуры в «просвещенническую» стадию развития, практически неизвестна. Если же она и изучалась, то, как правило, связывалась с «культурным застоєм» времени между Стоглавым собором 1551 г. и Смутой начала XVII столетия. Следует также отметить, что стремление к «новизне» в религиозной и социокультурной сфере было прерогативой высших сословий общества, в то время как низовой слой, составлявший большинство населения страны, был привержен «старине», о чем, в частности, свидетельствует история раскола русской церкви и начального этапа старообрядческого движения.

Постановка проблемы человека верующего как субъекта истории традиционной православной культуры русского позднего Средневековья и раннего Нового времени существенно расширяет представления об исторической реальности этой эпохи, ее внутренних противоречиях и методах ее познания. Человек верующий – это человек средневековой культуры Души. Он был сформирован православной верой и условиями жизни русского средневекового общества: политической и общественной сферой, философией, моралью, литературой, искусством, тесно связанными с религией.

---

Ценностные качества и противоречия антропологического феномена человека верующего с особенной остротой выявила культура позднего Средневековья и раннего Нового времени с ее ситуацией внутренней смуты, вызванной сменой правящей династии, политическими, экономическими и церковными реформами, военными, дипломатическими, торговыми и культурными контактами с Востоком и Западом. Исследование этого феномена позволяет более полно и широко рассмотреть проблему позднесредневекового общества, поставленного перед необходимостью внешнего и внутреннего выбора между традицией и модернизацией. Оно дает возможность оценить глубину культурной и исторической укорененности личности, жизнь которой совпала с «осенью Средневековья» (определение Й. Хейзинги<sup>2</sup>), в традиционном прошлом и силу влияния на нее «рационального» будущего. Такое исследование также позволяет осознать сущность процесса формирования так называемой русской православной духовности, воспринимаемой ныне общественным сознанием как один из основных факторов культурной и национальной идентичности, и сократить возможности для различных не имеющих отношения к науке спекуляций в этой области.

При постоянном росте количества и методологического качества исследований русской позднесредневековой и ранневременной культуры до сих пор нет единого мнения о хронологических рамках позднего Средневековья, которые то сужаются до ограничения исключительно второй половиной XVII в., то предельно расширяются, простираясь с середины XVI до середины XVIII столетия. Эта не свойственная исторической науке хронологическая приблизительность объясняется размытостью, дискретностью и растянутостью социокультурных процессов перехода от Средневековья к Новому времени. Думается, что в рамках данного исследования, связанного с изучением человека верующего, хронологические границы должны быть семантически обусловлены историческими событиями, повлекшими за собой существенные изменения в религиозной

сфере жизни общества и личности. Поэтому представляется логически обоснованным сопоставить нижнюю границу исследования с утверждением предписанного христианства на Соборах середины XVI в., а верхнюю со временем окончательного огосударствления Русской Православной Церкви и связанной с ней религиозной культуры посредством проведения синодальных реформ Петра I. В качестве внутреннего, промежуточного рубежа необходимо выделить время Соборов середины XVII в., завершившихся введением «нового» церковного обряда и расколом.

Феномен человека верующего как основной объект исследования изначально определяет его междисциплинарность и метадисциплинарность. Поэтому возникает необходимость уделить особое внимание проблеме исследовательских методов изучения антропологических аспектов русской культуры XVI–XVII вв. В последнее время на фоне общей неудовлетворенности позитивизмом определилось несколько основных подходов, среди которых наиболее отвечающими характеру стоящих перед данным исследованием целей и задач являются историческая антропология, философско-антропологический метод и историческая феноменология. Достоинства и недостатки этих методов во многом определяют современную картину состояния и проблемы исследования человека в качестве системообразующего феномена культуры.

Одной из важнейших задач исследования феномена человека верующего следует считать определение круга источников. Большой корпус различных видов исторических источников, дошедших до нас от позднего Средневековья и значительно превосходящих в количественном и качественном отношении все, что сохранилось от более раннего времени, составляет мощную источниковую базу исследования человека, смыслополагающую деятельность которого определяла православная вера и все переживаемые ею в «переходное» время деформации и модификации. Проблема состоит в систематизации и уточнении источниковедческой ценности каждой группы источников при-

---

нительно к задачам историко-антропологического исследования.

Значительная часть этих источников хорошо известна исследователям, но редко используется в антропологическом исследовательском ракурсе. Основные этапы становления традиции православной духовности как среды, формирующей и питающей феномен человека верующего, в ее официальном, формализованном виде представлены блоком законодательных и распорядительных документов начиная с Судебника 1550 г. и Стоглава 1551 г. и заканчивая решениями церковных Соборов середины XVII в., указами последних патриархов и первых Романовых, включая Петра I до утверждения им «Духовного регламента». Информацию о проявлении обыденного благочестия русским человеком этого времени в форме материальной поддержки православия и его общественных институтов дают документы Русской Православной Церкви регистрационно-учетного характера. Памятники литературы второй половины XVI–XVII вв. сохранили представления своего времени о православной духовности и кодифицировали принципы вероисповедания. Оценить духовность и веру русского человека в контексте их восприятия католическим и протестантским Западом и православным Востоком позволяют сочинения иностранных дипломатов и путешественников XVI–XVII вв.

Наряду с письменными источниками при исследовании феномена человека верующего могут быть использованы источники невербальные, которые крайне редко привлекаются историками, хотя на их ценность обращал внимание еще А.В. Арциховский<sup>3</sup>. При изучении культуры и ее феноменов эти источники часто несут в себе весьма ценную информацию, которая при недостатке других сведений нередко является незаменимой.

Исследование только одной из традиционных отраслей функционирования православной духовной культуры позднего Средневековья – иконописи – с привлечением большого количества письменных источников, раскрывающих

историю создания произведений и обстоятельств жизни художников и заказчиков произведений, позволило В.Г. Брюсовой показать неоднородность и противоречивость историко-культурного процесса и роли в нем отдельной человеческой личности<sup>4</sup>. Вероятно, аналогичное исследование памятников архитектуры и прикладного искусства даст похожую картину.

К числу слабоизученных источников относятся, как это ни странно, и весьма распространенные в культуре XVII столетия духовные книги: жития, синодики, Апокалипсисы, четьи сборники. Их источниковедческое исследование требует тонких герменевтических подходов, так как содержащаяся в них информация не лежит на поверхности, что останавливает многих исследователей. Но привлечение этих источников позволяет рассматривать вопросы обыденного благочестия, бытовой веры, массовой религиозной традиции, соотношения народной и ученой книжности, то есть тех сфер истории культуры, которые с трудом поддаются верифицируемой научной оценке из-за недостатка фактологической информации.

Нам представляется, что расширение и уточнение круга источников исследования русской культуры времени перехода от Средневековья к эпохе реформ Петра I и роли и места в ней человека верующего – назревшая необходимость современной исторической науки. Это позволит несколько по-иному взглянуть на социокультурные процессы в обществе, находившемся на пороге одной из самых существенных модернизаций в своей истории.

При исследовании различных видов источников, связанных с религиозной культурой позднего Средневековья, неизбежно возникает проблема понятийного аппарата. Определению фундаментальных понятий, отражающих существенные, закономерные связи и отношения средневекового мира, посвящены известные работы А.Я. Гуревича и А.Л. Юрганова<sup>5</sup>. Смысл выделенных ими категорий связан с христианской верой и обусловленными ею особенностями общественного бытия и сознания людей того времени.

---

При этом область исследования А.Я. Гуревича – средневековый Запад, а А.Л. Юрганова – средневековая Россия. С предложенными в обоих случаях категориями и их пониманием можно соглашаться или не соглашаться. Но несомненно, что при исследовании эпох, чья ментальность существенно отличается от современной, необходимо оперировать понятиями, адекватными конкретной исторической действительности. Человек позднего Средневековья подходил к осознанию окружающего его мира со своей системой ключевых понятий. Среди них можно выделить веру, благочестие, благотворение, благолепие, чудо, святость и т. п. Их совокупность раскрывает внутреннее содержание феномена человека верующего, сопряженного с осмыслением и сохранением традиционных отношений с действительностью, постепенно размываемых наступающей рациональностью.

Сформировавшаяся в период позднего Средневековья система понятий религиозного сознания верующего человека сохранилась в виде феномена русской православной духовности в культуре России Нового времени. Социально этот феномен связан со средними и низовыми слоями русского общества, воспринявшими религиозные реформы Петра I, а затем и Екатерины II лишь внешне, формально и во многом сохранившими средневековый уклад благочестия и отношения к вере. Это обстоятельство подтверждает анализ источников, связанных с традицией купеческой, мещанской и крестьянской благотворительности, религиозной жизни городских и сельских приходских общин, провинциального храмового и монастырского строительства, иконописания, деятельности по украшению церквей, поклонению местночтимым святым и святыням, поминанию умерших и т. п.

Таким образом, человек верующий позднего Средневековья может рассматриваться как системообразующая единица национальной идентичности русской культуры переходного периода и Нового времени, а связанный с историей русской церкви и православия источниковый контент необходимо подвергнуть герменевтическому анализу в антропологическом ракурсе.

\* \* \*

В завершение вступительной части хочу выразить благодарность моим коллегам, чьи советы и замечания оказали мне неоценимую помощь в работе над книгой: И.В. Дергачевой, С.М. Каштанову, М.С. Киселевой, В.А. Муравьеву, М.Ф. Румянцевой; рецензентам, взявшим на себя труд ознакомиться с ней в рукописи: И.Н. Данилевскому и Т.В. Чумаковой; всем сотрудникам музеев, архивов и библиотек, предоставившим мне возможность ознакомиться с источниками, использованными в данном исследовании; а также моей маме В.Н. Козловой и мужу А.А. Сукину за неизменную поддержку, которую они мне оказывали во время работы над ним.

---

*Глава 1*

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ИСТОРИИ РУССКОЙ  
СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ:  
СОСТОЯНИЕ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

В условиях противоречивой социокультурной ситуации преодоления постмодерна человек в качестве одной из опорных категорий истории и культуры становится все более значимым объектом гуманитарных исследований. Об этом свидетельствует появление новейших философских работ, в центре внимания которых оказывается образ или концепция человека прошлого и настоящего<sup>1</sup>. В последнее десятилетие заметной антропологизации подверглись и такие гуманитарные дисциплины, как искусствоведение, литературоведение, история архитектуры.

Изучение проблемы человека позднего Средневековья и раннего Нового времени в ее различных ракурсах и аспектах стало центральной темой междисциплинарной конференции «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение

перспектив», организованной в ноябре 2002 г. Институтом человека РАН при участии Института философии РАН. В редакторском предисловии к сборнику материалов конференции справедливо говорится о том, что перед гуманитариями, исследующими русскую культуру переходного времени стоят общие задачи: «выяснение разнообразных параметров изменения человека традиционного, описать достаточно полно и содержательно те человеческие усилия, те приобретения и потери, которые сопровождали жизнь человека переходной эпохи»<sup>2</sup>.

Выход изучения проблемы человека в русской культуре позднего Средневековья на междисциплинарный уровень стал возможен благодаря тому методологическому потенциалу, который был накоплен различными гуманитарными науками в области антропологически ориентированных исследований. В рамках заявленной конкретной проблематики мы не сможем рассмотреть всю их совокупность: это вообще может и должно быть темой отдельной специальной работы. Поэтому попробуем выделить только те труды и концепции, которые имеют для нас принципиальное значение. При этом ограничимся преимущественно сферой исторической науки, совершая лишь строго необходимые экскурсы в области смежных дисциплин: философию, историю литературы и историю искусства.

### 1.1. Основные проблемы изучения человека в исторических исследованиях русской культуры позднего Средневековья и переходного времени

Проблема человека как объекта исследования отечественной исторической науки имеет не слишком обширную и сравнительно недавнюю историографическую традицию. Просвещенческое и позитивистское историописание XVIII–XIX вв. занималось выявлением закономерностей развития исторического процесса, имеющего прогрессивную направленность, и составлением обширных «нацио-

нальных историй». В эту метаисторическую концепцию не вписывалась идея антропологического смыслополагания культуры, представлявшаяся в тогдашней познавательной ситуации слишком частной и прикладной. Историческую науку, изучавшую прошлое России, человек интересовал преимущественно в аспекте выяснения достоверных фактов биографий выдающихся личностей, оказавших определяющее воздействие на развитие истории государства или связанных с важными историческими событиями. Биографией XIX в. восстанавливались основные вехи биографий знаменитых полководцев, политических и церковных деятелей.

Еще одно направление развития исторической науки было связано с обоснованием категорий народности, духа народа и национального своеобразия. Вероятно, самые яркие достижения этого направления можно обнаружить в творчестве знаменитого филолога, историка и искусствоведа Ф.И. Буслаева, с именем которого связано начало серьезного научного изучения древнерусской литературы, иконописи и лицевого книгописания. Буслаев, вместе с И.М. Снегиревым, ввел в научный оборот отечественной филологии и искусствознания того времени понятия народности, народного духа, с помощью которых пытался объяснить особенности и своеобразие русской позднесредневековой культуры и русского православного искусства. Он считал, что «ясное и полное уразумение основных начал нашей народности едва ли не самый существенный вопрос и науки и русской жизни», так как «изучая древнюю Русь, исследователь яснее понимает и современное нам нравственное состояние русского народа»<sup>3</sup>.

Особая роль в развитии идей Буслаева принадлежит его ученику В.О. Ключевскому. Он был одним из немногих историков своего времени, кто в рамках своих масштабных трудов, охватывавших всю историю России, считал необходимым затрагивать вопросы жизни рядового человека в ту или иную историческую эпоху. В источниках ученый искал не только сведения, знаменующие вехи «большой» истории,

но и «свежие следы древнерусского народного быта и мышления»<sup>4</sup>, позволяющие историку восстановить «домашний быт, нравы, успехи знания и искусства, литературы, духовные интересы, факты умственной и нравственной жизни»<sup>5</sup>. Ключевский рассуждал о людях Средневековья, используя понятия «ум», «совесть», «вера», наделяя человека личностными свойствами и признавая его активную роль в движении истории, а не рассматривая его как аморфный материал исторического процесса. Так, о русских людях XVII в., который представлялся историку соединительным мостом между Древней Русью и петровской Россией, В.О. Ключевский писал: «... в борьбе с самими собой, со своими привычками и предубеждениями они одержали несколько важных побед, облегчивших эту борьбу дальнейшим поколениям. Это была их бесспорная заслуга в деле подготовки реформы. Они подготовляли не столько саму реформу, сколько самих себя, свои умы и совести к этой реформе...»<sup>6</sup>.

Неоднозначно относясь к вере, религии и церкви, В.О. Ключевский тем не менее признавал силу религиозных обрядов и текстов в духовной жизни русского человека. Эта сила не ослабела даже на исходе Средневековья. В своей лекции, посвященной XVII в., историк, отвечая на вопрос, как усваивались людьми того времени правила нравственного поведения, заложенные в православном вероучении, пояснял: «Они усваются религиозным познанием или мышлением и религиозным воспитанием. Не смущайтесь этими терминами: религиозное мышление или познание есть такой же способ человеческого разумения, отличный от логического или рассудочного, как и понимание художественное; оно только обращено на другие более возвышенные предметы»<sup>7</sup>. И далее: «Человек далеко не все постигает логическим мышлением и, может быть, даже постигает им наименьшую долю постижимого. Усвояя догматы и заповеди, верующий усваивает себе известные религиозные идеи и нравственные побуждения, которые так же мало поддаются логическому разбору, как и идеи художественные. <...> Так,

религиозное миросозерцание и настроение каждого общества неразрывно связаны с текстами и обрядами, их воспитавшими»<sup>8</sup>.

Но сам В.О. Ключевский в своих работах сохранял «рационалистический» взгляд на духовную жизнь русского человека Средневековья, о чем свидетельствуют его известные сочинения «Древнерусские жития святых как исторический источник» и «Добрые люди Древней Руси». Жития русских святых он рассматривал в первую очередь как источники по истории монастырского землевладения и хозяйственного освоения земель Северо-Восточной Руси, а не как памятники, отражающие особенности восприятия общественным и индивидуальным сознанием древнерусского человека феномена святости<sup>9</sup>. В небольшой работе «Добрые люди древней Руси», посвященной известным благотворителям XVII в. Ульяне Осорьиной и Федору Ртищеву, в своих объяснениях их неординарной щедрости Ключевский исходил из представлений о том, что и в древнерусский период, как и в его просвещенный век, благотворительность руководствовалась «лишь нравственным побуждением, чувством сострадания к страждущему»<sup>10</sup>, и оставил без внимания важнейший аспект понимания средневековой благотворительности как формы выражения обыденного благочестия. В то же время эти работы В.О. Ключевского создавали почву для размышлений историков следующих поколений и в этом смысле и по сей день не утратили своей актуальности не только как источники фактов и сведений, извлеченных ученым из исторических документов и памятников древнерусской литературы, но и в качестве ярких примеров использования определенного авторского подхода к источниковедческому изучению феноменов русской культуры, основанного на позитивистском рационализме.

Новый этап осознания проблемы человека в древнерусской культуре связан с так называемым неокантианским познавательным поворотом в гуманитарных науках конца XIX – начала XX в. Преодоление наукой национальных границ, признание «всеединства человечества» и кризис

позитивистской парадигмы гуманитарного знания приводят к созданию новых эпистемологических концепций. Своим прорывом в области методологии гуманитаристика того времени во многом была обязана теоретическим открытиям немецких культурологов конца XIX в. В. Виндельбанда и Г. Риккерта, которые разделили все науки на номотетические, охватывающие область естествознания и нацеленные на выявление закономерностей природы, и идиографические, направленные на воссоздание феноменов в сфере человеческой истории и культуры<sup>11</sup>. Вскоре в теоретических построениях гуманитариев, и в первую очередь историков, это деление лишилось своей привязки к традиционной структуре наук и стало мыслиться в качестве двух различных подходов к истории: типизирующего и индивидуализирующего. Идиография в ее методологической интерпретации исторической наукой открывала новые возможности для антропологически ориентированных исследований культуры.

Большое влияние на гуманитарные науки этого времени оказали и работы немецкого философа и историка культуры В. Дильтея, основателя философской герменевтики, «понимающей психологии» и духовно-исторической школы в литературоведении. В созданной В. Дильтеем «описательной психологии» сформулирован чрезвычайно важный для исторического источниковедения принцип «признания чужой одушевленности», которая обнаруживается в «предметных продуктах объективированной психической жизни», к каковым относятся язык, мифы, литература, искусство и все прочие «исторические действия»<sup>12</sup>. Эти «прочные образования» построены из психических составных частей и по их законам, но, по сравнению с неверной и изменчивой реальностью психических процессов, более доступны для научного исследования. Для истории культуры поворотным моментом оказалось осознание того, что хотя «душевная жизнь» человека не только прошлого, но и настоящего не может быть изучена с помощью методов прямого наблюдения, но она частично объективируется

в продуктах культуры, становящихся таким образом источниками обнаружения и познания «чужой одушевленности», в том числе и отделенной от познающего субъекта значительным временным расстоянием.

В российской исторической науке идеи немецкой философии и психологии были развиты и конкретизированы усилиями выдающегося историка и методолога А.С. Лаппо-Данилевского<sup>13</sup>. Не ставя перед собой задачи анализа методологической концепции Лаппо-Данилевского в целом, с чем успешно справляются в последнее время другие исследователи<sup>14</sup>, остановимся лишь на некоторых, существенных для наших дальнейших рассуждений, моментах его теории.

Исследователь методологии А.С. Лаппо-Данилевского М.Ф. Румянцева отмечает, что принцип «признания чужой одушевленности» является системообразующим в его эпистемологической концепции<sup>15</sup>. Исходя из этого принципа, историк «конституирует перемены в чужой психике, в сущности, недоступные эмпирическому ... наблюдению»<sup>16</sup>. Осознавая всю сложность метода воспроизведения «чужой одушевленности» в сознании исследователя, Лаппо-Данилевский последовательно разрабатывал его и в гносеологическом, и в нравственно-этическом плане, так как считал понимание человека и «коллективного индивидуума» прошлого основной задачей исторической науки. Вместе с тем он признавал невозможность полной реконструкции «чужого я», так как этому в первую очередь препятствует наличие собственного «я» познающего субъекта, от которого он не может полностью абстрагироваться. Поэтому историк вынужден ограничиваться поиском сходства отдельных общих элементов собственной и «чужой» одушевленностей, поскольку их системное сравнение провести нельзя. Но этот «методологический изъян» принципа «чужой одушевленности» не имел ничего общего с историческим агностицизмом, а сам подход расширял поле исследования проблем духовной жизни человека и социальной среды.

«Методология истории» Лаппо-Данилевского содержит и оригинальное учение об исторических источниках

как продуктах культуры. Впервые рассматривая источниковедение в качестве самостоятельной исторической дисциплины, ученый определил его предмет следующим образом: «исторический источник есть реализованный продукт человеческой психики, пригодный для изучения фактов с историческим значением»<sup>17</sup>. Методология источниковедческого исследования в трактовке Лаппо-Данилевского связана с интерпретационным пониманием источника как единого целого, то есть основное внимание ученый уделяет его месту в культурном контексте эпохи, а не верификации отдельных содержащихся в нем сведений, каковая нередко оказывается невозможной из-за отсутствия других «достоверных» источников того же времени. Источник как продукт культуры в призме концепции «признания чужой одушевленности» предстает в интегрирующей роли объекта всего гуманитарного знания как знания о человеке и различных проявлениях его психической деятельности.

На основе синтеза номотетического и идиографического подходов к исследованию источника А.С. Лаппо-Данилевский заложил методологическую базу компаративного источниковедения. Главным объектом сравнительно-исторического исследования у него выступают не уникальные феномены культуры, которые описывает идиография, а продукты типизирующего влияния социальной среды на человеческую психику – виды исторических источников, внутри которых они (источники. – Л. С.) приобретают общие надындивидуальные черты. Сравнение видов источников и их систем позволяет выделить общее и различное в обществах и культурах, принадлежащих к одному или разным хронологическим периодам.

Лаппо-Данилевский последовательно реализовывал свой методологический принцип в собственных исторических исследованиях, посвященных русской культуре XVII–XVIII вв.<sup>18</sup> Главными аспектами ее изучения он считал «развитие народного самосознания», «личного начала» и другие проявления «одушевленности». Временем интенсивного осознания русским народом своей национальной

идентификации ученый называл позднее Средневековье и раннее Новое время: «Лишь со второй половины XVI в. получил он (русский народ. – Л. С.) возможность сравнивать себя с народами более развитыми. События, которыми знаменуется переход от XVI в. к XVII и от XVII в. к XVIII в связи с такой сравнительной оценкой своего национального «я» способствовали, конечно, более сознательному отношению русских людей к потребностям и задачам последующей их государственной жизни»<sup>19</sup>. Лаппо-Данилевский полагал, что развитие общества предшествовало развитию государства, и, наоборот, лишь новый тип «просвещенного» государства способствовал формированию личности русского человека, сложившейся только во второй половине XVIII – начале XIX в., так как «реформа Петра Великого хотя и не создала лица, как самостоятельной единицы общественного строения, но, во всяком случае, расчистила ту почву, на которой свободно могла с течением времени развиваться человеческая личность»<sup>20</sup>.

Методологическая теория Лаппо-Данилевского не нашла широкого распространения и практического применения в современной ему исторической науке, изучавшей позднее русское Средневековье (теоретико-познавательная концепция Лаппо-Данилевского была поддержана теми из его коллег и последователей, чью собственную научную деятельность мы можем определить как философски ориентированную: В.И. и Г.В. Вернадскими, И.М. Гревсом, А.Е. Пресняковым, А.И. Андреевым, С.Н. Валком, Т.И. Райновым и некоторыми представителями смежных наук, в том числе философами и социологами<sup>21</sup>). Зато она приобрела особую актуальность в последнее время в связи с возвращением интереса к феноменологии истории и культуры. Этот аспект отношения к концепции «признания чужой одушевленности» мы рассмотрим во второй части настоящей главы.

Иные познавательные принципы лежали в основе исследования истории русской культуры современника Лаппо-Данилевского Н.П. Милюкова, который одинаково критично относился к марксистско-позитивистскому «эконо-

мическому материализму», феноменологии и духовно-религиозным исканиям в русской культурологии первых десятилетий XX в., выдвигая лозунг «монистичности» исторического знания. Концепция культуры Милюкова уже неоднократно рассматривалась в отечественной историографии<sup>22</sup>, и мы во избежание повторения уже известного ограничимся констатацией признания им единства духовной и материальной культуры и включения в «культурную историю» экономической, социальной, политической, умственной, религиозной, этической и эстетической составляющих. В «Очерках по истории русской культуры» Милюков писал, что «... отношения человека к окружающей среде не ограничиваются одной только экономической потребностью. В человеческой психике отношения эти являются настолько уже дифференцированными, что историку приходится уже отказаться от всякой надежды – свести все их к какому-то первобытному единству. Ему остается лишь следить за параллельным развитием и дальнейшим дифференцированием – различных сторон человеческой натуры в достаточном его наблюдениям периоде социального процесса»<sup>23</sup>.

Для объяснения особенностей русской культуры ученый призывает использовать метод социологии как «вполне научный», ибо «экономический материализм» и «философская метафизика» не дают возможности закономерного объяснения роли личности и общественного сознания в истории и формировании специфики духовной жизни России. Главными факторами русской (как и всякой другой) духовной культуры Милюков считал церковь и школу. Рассуждая об их культурной роли, историк имеет дело «с известными состояниями чувства и мысли русского общества и с их последовательными изменениями»<sup>24</sup>. Милюков делает оговорку, что эти рассуждения не дают возможности определить сущность «духовного» и русской «народной души», но позволяют дифференцировать различные стадии исторического процесса развития культуры и связать с ними изменения морально-этических и философско-исторических

понятий. В процессе эволюции культуры он особо выделял стадию «органическую» и стадию «критическую». «Органический» период, охватывающий XV–XVII столетия русской истории он определял как эпоху «созидательной государственной работы, создания и усвоения националистических идеалов», во многом связанную с эмансипацией русского христианства от Византии.

Важнейшей особенностью русского культурно-цивилизационного процесса М.И. Милюков считал то обстоятельство, что в следующий «переходный» период от «органической» эпохи к «критическому» XIX в. произошел культурный разрыв между интеллигенцией и народной массой, и его областью стали не внешние формы жизни и новые общественные идеи, а православная вера. Но, писал Милюков, «... то обстоятельство, что разрыв совершился в России в области верований, не составляет еще какого-либо отличия ее от других стран. Отличие заключается в том, как разрыв у нас совершился...»<sup>25</sup>. Активная роль в этом процессе, по мнению Милюкова, принадлежала не верхам, а низам общества, в результате чего «формально побеждала "культура", при содействии "цивилизовавшейся" власти. Фактически победа оставалась за успевшей сложиться духовной традицией»<sup>26</sup>. Традиционное народное сознание обращено в прошлое, «критическое» общественное сознание устремлено в будущее. Противостояние этих противоположных типов сознания порождает противоречия и своеобразие русской культуры Нового времени.

Социологизированная периодизация истории русской культуры Милюкова, хотя и была им тщательно аргументирована материалами конкретно-исторического анализа, но вызывала и продолжает вызывать возражения логического свойства. Это обстоятельство не мешает воспринимать «Очерки» как одно из лучших историко-культурных исследований XX в. Оно открыло целое направление в изучении русской культуры, связанное с историей развития политической и общественной мысли, что очень важно для понимания общественной роли человека.

Серьезный вклад в исследование значения православной веры в формировании русской культуры и места в ней средневековой традиции внесли представители религиозно-философского направления отечественной гуманитарной мысли конца XIX – первых десятилетий XX в. С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов и др.

На культурологию этого времени значительное влияние оказали цивилизационные концепции О. Шпенглера и Н.Я. Данилевского, заострившие внимание на роли религии в формировании культурно-исторических типов и развитии «исторического движения». Так, Н.Я. Данилевский включал «религиозную деятельность» в число четырех основных разрядов «культурной деятельности» человека. Она объемлет собой все народное мировоззрение «не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека»<sup>27</sup>. Особое значение эта деятельность имела для оформления и развития славяно-русского культурного типа и представляет собой «неотъемлемое его достояние как по психологическому строю составляющих его народов, так и потому, что им досталось хранение религиозной истины; это доказывается как положительною, так и отрицательною стороною жизни России и Славянства»<sup>28</sup>. В соединении с философскими идеями культурно-религиозного «всеединства» и «богочеловечества» В.С. Соловьева цивилизационное направление создало благодатную почву для исследований по истории русского православия и древнерусской культуры.

Попытку осмыслить истоки и суть национальной духовности, обозначить место русской средневековой культуры в формировании общечеловеческих идей «жизненной правды», «соборности», «духовного начала бытия», противостоящих искушению «звериного образа» современной действительности, предпринял неординарный мыслитель, историк европейской философии и публицист Е.Н. Трубецкой в своих известных очерках о русской иконе 1915–1917 гг.

Оценивая значение открытия иконы как произведения искусства, которое произошло в начале XX в., он отмечал и важную роль памятников древнерусской живописи в качестве источников понимания смысла культуры той эпохи: «Когда мы расшифруем непонятный доселе и все еще темный для нас язык этих символических начертаний и образов, нам придется заново писать не только историю русского искусства, но и историю всей древне-русской культуры»<sup>29</sup>. Историко-культурная ценность икон состоит в том, что «в этих произведениях выявилось все жизнепонимание и все мироощущение русского человека с XII по XVII век. Из них мы узнаем, как он мыслил, и что он любил, как судила его совесть, и как она разрешала ту глубокую жизненную драму, которую он переживал»<sup>30</sup>. В «огненной вспышке» куполов древнерусских церквей Трубецкой видел весь смысл существования «святой Руси», которая «именно в православном храме, синтезирующем в архитектуре и иконописном убранстве идеи "соборности", находит яркое изображение собственного своего духовного образа»<sup>31</sup>.

Эти мысли Е.Н. Трубецкого, родившиеся на волне общего восторженного впечатления от вновь открытого в результате реставрационных работ и исследований конца XIX – начала XX в. древнерусского искусства, долгое время не удостоивались должного внимания. И лишь сейчас они находят доказательное подтверждение в трудах историков искусства и культуры.

В выходящих приблизительно в одно время с работами Трубецкого трудах Н.А. Бердяева, посвященных выявлению особенностей «русского духа», прослеживается мысль о «закошении» национальной духовности в средневековых формах православного религиозного мышления. По мнению Бердяева, даже «материалистическая теория социальной среды в России есть своеобразное и искаженное переживание религиозной трансцендентности, полагающей центр тяжести вне глубин человека»<sup>32</sup>. Прimitивность и ограниченность современной философу русской общественной мысли и идейную отсталость он объяснял тем,

что «в России никогда не было творческой избыточности, никогда не было ничего ренессансного, ничего от духа Возрождения. Так печально и уныло сложилась русская история и сдавила душу русского человека! Вся духовная энергия русского человека была направлена на единую мысль о спасении своей души, о спасении народа, о спасении мира»<sup>33</sup>. Общую пессимистическую оценку состояния общественного и индивидуального сознания, которое согласно Бердяеву с допетровских времен не подверглось серьезным изменениям, так как русская мысль «всегда была слишком статична, несмотря на смену разных вер и направлений»<sup>34</sup>, он не считал нужным обосновывать конкретными историческими и социологическими материалами, ограничиваясь констатацией «очевидных» качеств и проявлений русской национальной психологии.

Особую роль в изучении древнерусской культуры в это время сыграли работы Г.П. Федотова. Культурология Федотова опиралась на распространенные в европейской гуманитарной науке 1920–1930-х гг. представления о генетической связи культуры и религии<sup>35</sup>.

Одной из основных заслуг ученого в исследовании древнерусской религиозной культуры и ее феноменов, по нашему мнению, следует считать изменение отношения к историческому источнику в истории русской церкви. Свои источниковедческие воззрения Федотов изложил в очерке «Православие и историческая критика»<sup>36</sup>, обобщавшем его собственный исследовательский опыт. Он отстаивал мнение, что научная критика источника не наносит никакого ущерба церковной традиции, но она не должна быть гипертрофированной, доходящей до нигилизма по отношению к религиозным текстам, как это нередко происходило в работах Е.Е. Голубинского, оспаривавшего достоверность информации многих древнерусских литературных памятников, в частности житий святых: «Все, что протекает в пространстве и времени, что доступно или было доступно чувственному опыту, может быть предметом не только веры, но и знания»<sup>37</sup>. Очень современно звучит выска-

зывание Г.П. Федотова о том, что причиной излишнего исторического скептицизма при исследовании источников часто становится «увлечение собственными, новыми сплошь и рядом, фантастическими конструкциями. В данном случае вместо критицизма уместно говорить о своеобразном догматизме, где догматизируются не традиции, а современные гипотезы»<sup>38</sup>.

Собственные методы использования источников Федотов последовательно воплощал в своих работах, посвященных исследованию истории русской святости и народной веры. Предметом изучения в самой известной его монографии «Святые Древней Руси»<sup>39</sup> был «архетип» духовной жизни, сложившийся в допетровские времена. Руководствуясь стремлением выявить истоки культурного феномена «Святой Руси», Федотов обратился к древнерусским житиям, имевшим после исследования В.О. Ключевского репутацию источника с «небогатым историческим содержанием». Причину разочарования своего предшественника Федотов справедливо усматривал в личной исследовательской установке Ключевского искать в житии «не того, что оно обещает дать как памятник духовной жизни, а материалов для изучения постороннего явления: колонизации русского Севера»<sup>40</sup>. Он подчеркивал, что и после Ключевского изучение агнографических источников оставалось «внешним, литературно-историческим, без достаточного внимания к проблемам святости как категории духовной жизни»<sup>41</sup>. Но анализ трудностей современных ему агнографических исследований открывает перед историком одну из основных проблем изучения русской культуры: «Безмолвная "Святая Русь", в своей оторванности от источников словесной культуры древности, не сумела поведать нам о самом главном – о своем религиозном опыте. Новая Россия, вооруженная всем аппаратом западной науки, прошла равнодушно мимо самой темы "Святой Руси", не заметив, что развитием этой темы в конце концов определяется судьба России»<sup>42</sup>. Федотов рассматривал святость не как культурный феномен, а как «духовный процесс», упадок

которого объясняет исторический «срыв» конца XVII в., после чего стало неизбежным «окошение» русской жизни, церковный раскол и культурный раскол эпохи Петра I.

После надрыва в истории России на рубеже Средневековья и Нового времени идеал русской святости, по мнению Федотова, сохранялся в основном в русской народной вере. Эту мысль он последовательно развивал в работе «Стихи духовные»<sup>43</sup>. В исследованиях народной духовной поэзии Федотов видел те же недостатки, что и в источниковедении житий: «Религиозное содержание их, как, впрочем, и чисто художественный анализ – оставались вне поля зрения русской историко-литературной школы»<sup>44</sup>. Но духовные стихи как источник исследования народной религиозности таят в себе и дополнительные методологические трудности, связанные с проблематичностью определения для большинства из них «книжного» протографа. Поэтому исследователь вынужден предпочесть «точному, но неосуществимому индивидуализирующему методу» метод «суммарный, научно менее тщательный, но единственно возможный» и рассматривать народную духовную поэзию как «коллективное создание одной художественной и религиозной школы»<sup>45</sup>. Но и такой подход, как считал Н.И. Толстой, с мнением которого в данном случае мы солидарны, не мешал Федотову проводить глубокий анализ духовной сущности русского народа и его самопознания<sup>46</sup>.

В связи с тем, что названные работы Г.П. Федотова были изданы уже в период его парижской эмиграции, высказанные в них идеи не могли найти никакого серьезного отклика или развития в отечественной науке того времени. Но они оказали заметное влияние на содержание и направление современных историко-культурных исследований русской религиозности, индивидуальной и коллективной веры русского человека периода Средневековья.

Советская историография культуры русского Средневековья, по мнению А.Л. Юрганова, – «тема особая и трудная»<sup>47</sup>. С этим утверждением нельзя не согласиться, поэтому в рамках более узкого и конкретного исследования

приходится ограничиваться констатацией принципиально наиболее важных теоретических моментов и рассмотрением проблем, содержательно связанных с тематикой нашей работы.

После утверждения в исторической науке методологии «советского позитивизма» с его формационной концепцией исторического процесса, ориентацией на политико-экономические и социально-экономические исследовательские ракурсы и предметно-аксиологическим (или отраслевым) подходом к изучению культуры проблема человека, а тем более конфессионально-антропологические аспекты, в истории русской культуры оказались закрыты, но далеко не исчерпаны. Возрождение интереса к ним произошло во второй половине 1950-х гг., в основном благодаря усилиям исследователей «историко-филологической» школы.

В 1958 г. вышло первое издание монографии Д.С. Лихачева «Человек в литературе Древней Руси»<sup>18</sup>, в которой утверждалась идея, в дальнейшем неоднократно повторявшаяся в других трудах ученого, о том, что тема ценности человеческой личности была типично национальной и общественно значимой на протяжении всей сложной и многотрудной истории русской средневековой словесности. Не останавливаясь сейчас на подробном анализе этой работы Лихачева, подчеркнем, что её появление обозначило остроту проблемы понимания методов синтеза материала по истории культуры в гуманитарных исследованиях того времени.

В 1960–1970-е гг. сформировалось несколько направлений в осмыслении дальнейших путей изучения русской средневековой культуры. Методология одного из них, связанного с традиционной советской историографией, была обоснована в статье А.В. Фадеева, опиравшегося на решения Всесоюзного совещания историков 1962 г.: «Необходимо отказаться от персонифицированного подхода к явлениям культурной жизни. Только в этом случае можно добиться синтетического представления о культурно-историческом процессе. Только тогда мы полнее сумеем раскрыть вклад народных масс в культурно-творческую деятельность

нации и прочно усвоить идею поступательного движения человечества по пути цивилизации, вытекающую из марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях»<sup>49</sup>. В то же время философия и лингвистика предлагали другие подходы к исследованию культуры и её явлений. Так, философ и культуролог Э.С. Маркарян видел в качестве системообразующего принципа рассмотрения культуры внебиологическую сторону природы человека<sup>50</sup>.

Наиболее заметным направлением, методы которого были отличны от традиционного предметно-аксиологического подхода к культуре, стала московско-тартуская семиотическая школа. Её основатели Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский применили к исследованию древнерусской культуры методологию, оправдавшую себя в структурной лингвистике. Специфика развития русской культуры объясняется семиотиками «дуальностью» природы культуры, состоящей из языческих и христианских элементов. Культурные повороты в истории России связаны, таким образом, с переменной полюсов ценностного поля культуры с перевесом то в сторону христианства (крещение Руси), то в сторону язычества (петровское Просвещение). Семиотиков часто упрекают в схематизме и уходе от исторических реалий<sup>51</sup>. Но, на наш взгляд, эти претензии можно адресовать только ранним работам Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, когда обоснование метода было для них важнее демонстрации его действия на примерах конкретно-исторических исследований. После обращения крупнейших представителей школы к изучению источников результативность метода структурного анализа текстов древнерусской литературы стала очевидной. Этот анализ вывел современную семиотику к проблеме человека и личности в культуре XV–XVIII столетий. Относительно недавние работы М.Б. Плюхановой и В.М. Живова посвящены национальным средствам самоопределения личности и индивидуальному началу в русской литературе времени церковной реформы и религиозного раскола<sup>52</sup>.

В 1970–1980-е гг. успешную методологическую конкуренцию московско-тартускому направлению в историчес-

ком литературоведении составила школа Д.С. Лихачева. Основой движения русского литературного процесса Д.С. Лихачев считал развитие личностного начала, личностного творчества, нарастание в литературных произведениях авторского элемента<sup>53</sup>. С особенностями психологического восприятия человеком истории и культуры связаны у Лихачева и основные категории поэтики древнерусской литературы, среди которых он не случайно выделял категорию времени<sup>54</sup>.

Под влиянием идей Лихачева была написана и известная статья авторитетнейшего исследователя древнерусской культуры В.П. Адриановой-Перетц «Человек в учительной литературе Древней Руси»<sup>55</sup>. В ней также утверждалась важность «антропологической» составляющей для понимания истории литературного и культурного процесса в целом: «Изучение наследия учительной литературы Древней Руси в его «человековедческой» части расширяет и углубляет представление о древнерусском человеке – читателе и писателе, о его способе мышления, о том, что он умел разглядеть во внутреннем мире своем и окружающих, в своих взаимоотношениях с ними, как он оценивал те или иные стороны личной и общественной жизни. Вместе с тем мы узнаем, насколько подготовлен был русский писатель теоретически к литературному изображению человека во всей сложности его “права”, когда эта задача станет главной для литературы в целом»<sup>56</sup>.

К проблеме противостояния между оцерковлением человека и «открытием характера» как к одной из ключевых проблем русской культуры в канун петровских реформ обращался и А.М. Панченко<sup>57</sup>. В разной степени «антропологические» аспекты литературы и культуры позднего русского Средневековья затрагивали А.Н. Робинсон, А.С. Демин, А.С. Елеонская, Л.И. Сазонова, Е.К. Ромодановская, Л.А. Софронова, О.А. Державина, В.П. Гребенюк и другие известные исследователи. Можно сказать, что методология историко-литературных исследований школы Д.С. Лихачева до сих пор не исчерпала своих возможностей и продолжает

оказывать серьезное влияние на область изучения русской средневековой книжной культуры.

Одним из результатов конкуренции подходов в исследовании русской культуры, ни один из которых не стал универсальным и исчерпывающим все познавательные возможности гуманитарного знания, можно считать довольно заметную методологическую эклектичность обобщающих историко-культурных исследований 1970–1980-х гг. Особенно это бросается в глаза в коллективных трудах, авторы которых имеют различный исследовательский опыт в смежных научных дисциплинах: истории, литературоведении, искусствоведении<sup>58</sup>. Но эклектичность исследовательской мысли очевидна и в монографических работах крупных ученых. Так, в глубоком и весьма содержательном исследовании русской культуры второй половины XVII – начала XIX в. Б.И. Краснобаева, с одной стороны, утверждается оригинальный и очень современный взгляд на культуру русского Средневековья как систему, опирающуюся на «человеческую деятельность»<sup>59</sup>. Но, с другой стороны, ученый продолжает оперировать традиционными понятиями «феодальный» и «народный» при описании характерных культурных процессов, явлений и институтов, оставаясь в рамках формационного метода осмысления русской средневековой культуры.

Ситуация еще более усложнилась по мере распространения популярности на рубеже 1980–1990-х гг. исторической антропологии, методологически связанной с французской школой «Анналов». Переводы и публикации на русском языке в этот период основных работ М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа, а также популяризация и развитие их идей усилиями одного из крупнейших отечественных медиэвистов А.Я. Гуревича резко повысили интерес к исследованию менталитета, самосознания людей прошлого как основы для нового исторического синтеза<sup>60</sup>. Исторической антропологии обязаны своим рождением и успехом на российской научной почве микроистория и история повседневности, объектом изучения которых стала

частная жизнь частного человека<sup>61</sup>. Критики школы «Анналов» и ее последователей обычно указывают на не совсем корректную постановку вопросов, «задаваемых» исследователями этого направления историческим источникам, и связанную с ней непреднамеренную модернизацию сознания людей Средневековья, особенно в отношении их представлений о пространстве, времени, свободе и т. п.<sup>62</sup> Следует отметить, что эти недостатки вытекают напрямую из достоинств метода и объясняются объективными трудностями изучения «картины мира» человека давно ушедшей эпохи. К спорным моментам данного познавательного метода мы не раз будем обращаться в дальнейшем, так как проблематика исторической антропологии тесно связана с темой нашего исследования.

Историческая антропология задала новое направление исследованию человека в истории и культуре. Термины «антропология», «антропологический» с различными коннотациями стали широко употребляться в научной гуманитарной литературе. Методологические проблемы историко-антропологических исследований в последние годы активно изучаются и осмысливаются<sup>63</sup>. Но активизация интеграционных процессов антропологии и других гуманитарных наук, изучающих человека, как справедливо отмечает О.М. Медушевская, не снимают проблемы исторических источников и методов их интерпретации<sup>64</sup>. Этому аспекту историко-антропологических исследований мы уделим внимание во второй части настоящей главы.

В рамках методологии историко-антропологических исследований русской позднесредневековой культуры несколько особняком стоят работы Л.А. Черной, которая позиционирует свой авторский подход как «философско-антропологический». Ставя своей задачей вскрытие механизма перехода от культуры Средневековья к культуре Нового времени и связывая его с «новой концепцией человека», Л.А. Черная опирается на «новую философскую антропологию» Макса Шелера, дополненную «социокультурной динамикой» П.А. Сорокина и идеями Н.А. Бердяева

и Г.П. Федотова<sup>65</sup>. Исследовательница исходит из посылки, что «стержневым вопросом культуры является проблема человека, поиск им своего абсолютного центра, своей сущности», и выдвигает на первый план «отношение между человеком и Абсолютом, связь человека со своим “центром”», положенным извне и принимающим на разных исторических этапах разные формы (Космос, миф, Бог)<sup>66</sup>. Сущностными характеристиками, или «принципами», изучения культуры она считает заимствованные у культурологии и социологии «динамизм и статичность», «открытость и замкнутость», «старину» и «новизну», «традицию», «равенство и неравенство». Эти «показатели культурного процесса с философско-антропологической точки зрения» позволяют, по мнению Л.А. Черной, выделить два типа культуры: «личностный» (антропоцентрический) и «внеличностный» (теоцентрический)<sup>67</sup>. На них строится периодизация мировой культуры: период «Тела», период «Души», период «Разума», период «Экзистенции». Ссылаясь на то, что философско-антропологический подход еще только оформляется в целостную методологическую систему, позволяющую «вскрыть самые глубинные источники, питающие человеческую культуру изнутри», Черная считает вполне логичным и допустимым то обстоятельство, что ее метод «входит в конфликт с современной парадигмой об отсутствии закономерности в историческом процессе» и страдает некоторой схематичностью и упрощенностью<sup>68</sup>.

Однако само предпринятое Л.А. Черной исследование переходного периода русской культуры, в целом отличающееся глубиной и демонстрирующее высочайший уровень научной добросовестности и тщательности, вызывает сомнение в универсальной ценности предложенного в его первой главе метода. Рассматривая «переходную» культуру русского XVII в. как «культуру познающего разума», исследовательница, на наш взгляд, на самом деле пользуется расширенным, усовершенствованным и осовремененным вариантом «деятельностного» подхода, разработанного еще Б.И. Краснобаевым, к школе которого принадлежит и она

сама. А философско-антропологический подход в рамках ее исследования остается невостребованной теоретической схемой именно в силу своей «глобальности», на которую как на достоинство данного метода указывает Л.А. Черная. В конкретно-историческом труде, основанном на изучении и интерпретации источников довольно ограниченного исторического периода метод, дающий культурологии будущего «шанс объяснить развитие мировой культуры как единого общечеловеческого целого»<sup>69</sup>, работает не всегда эффективно.

Гораздо более продуктивным для исторических исследований культуры вообще и русской средневековой культуры в частности нам представляется имеющий много общего с исторической антропологией и активно обсуждаемый в последнее время в гуманитарных науках метод исторической феноменологии, а также основанные на нем подходы в источниковедении культуры. Уяснение проблем феноменологии истории и культуры чрезвычайно важно для нашего дальнейшего исследования, поэтому мы считаем необходимым остановиться на них более подробно.

## 2. Феноменологический подход в источниковедении русской средневековой культуры: становление и проблемы метода

В исследованиях русской культуры позднего Средневековья и раннего Нового времени в 80–90-е гг. XX в. в целях обозначения исследовательской методики стало появляться понятие «феноменология». Как справедливо отмечает А.Л. Юрганов, в отечественной науке постепенно складывалась «особая традиция стихийно обращаться к феноменологии тогда, когда говорится об исследовании сложных явлений культуры»<sup>70</sup>. Многим ученым, среди которых были и такие выдающиеся специалисты в сфере изучения интересующего нас исторического периода, как А.И. Клибанов, Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, маркирование своего

метода как носящего «феноменологический характер», по существу, заменяло поиски теоретических оснований собственных методологических подходов<sup>71</sup>.

В последние годы в отечественной гуманитаристике феноменология стала осмысливаться как метод, который «с самого начала имеет всеобщий смысл, хотя и имеет дело с тем, что «индивидуально и фактуально»<sup>72</sup>. В области изучения истории культуры его чаще всего номинируют как «феноменологию культуры» или «историческую феноменологию»<sup>73</sup>. Феноменологический подход обычно противопоставляется позитивизму на основании различия в понимании объекта исторического исследования. Позитивизм в качестве такового видит некую существовавшую «на самом деле» историческую реальность, а феноменология – исторический источник как реализованный продукт психики действовавших в историческом прошлом людей. Отношение к объекту ставит перед этими направлениями исторической мысли методологически принципиально разные задачи, определяемые М.Ф. Румянцевой и О.М. Медушевской следующим образом: «Если в гегельяно-марксистской парадигме основная задача – объяснить историческую действительность, то в феноменологической понять человека прошлого и через него окружающий его мир»<sup>74</sup>. Мы выделили слова объяснить и понять в данной цитате курсивом, так как «понимание» в отличие от позитивистского «объяснения» является существенным моментом метода феноменологии, о чем еще пойдет речь в дальнейшем.

Нам представляется, что в настоящее время определились по крайней мере два важных направления поиска оснований специфики исторической феноменологии. Одно из них связано с обращением к творческому наследию выдающегося историка и методолога А.С. Лаппо-Данилевского и представлено, в частности, уже упоминавшимися известными работами О.М. Медушевской и М.Ф. Румянцевой; а другое подается как попытка непосредственного использования идей «чистой» философской феноменологии и герменевтики XX в. в целях обоснования нового метода

источниковедения культуры и связано с вызвавшими активную научную дискуссию публикациями А.Л. Юрганова и А.П. Каравашкина. Эти направления объединяет общее стремление найти ответ на принципиальный вопрос о смысле исторической науки и определить место и роль источниковедения в формировании новой методологии исторического познания.

Источниковедческая концепция гуманитарного знания, по мнению О.М. Медушевской и М.Ф. Румянцевой, обязана своим становлением А.С. Лаппо-Данилевскому, который определил источник как продукт целенаправленной человеческой деятельности<sup>75</sup>. О.М. Медушевская подчеркивает, что эта концепция была изначально антропологически ориентирована, а ее главную идею еще современник и последователь ученого С.Н. Валк обозначил как «феноменологию культуры»<sup>76</sup>. Истоки и развитие методологии А.С. Лаппо-Данилевского уже рассматривались нами выше, поэтому сейчас мы имеем возможность сосредоточиться на проблеме осмысления в ее рамках источниковедения культуры.

Одним из ключевых понятий позитивистской истории было понятие «факта». Лаппо-Данилевский дает ему собственную оригинальную трактовку, в которой «факт» приравнивается к источнику или к тому, что современная археология и антропология определяют как «артефакт»: «Фактум – это то, что сделано. Но для историка этого мало. Для него – фактум – то, что кем-нибудь сделано. Скребок из камня есть факт. Слово А к С – есть факт»<sup>77</sup>. Таким образом, источник и есть та историческая реальность, которая доступна эмпирическому исследованию. Через источник осуществляется познание деятельности человека и ее смыслополагания.

Определяя источниковедческую концепцию А.С. Лаппо-Данилевского как «феноменологическую», О.М. Медушевская подчеркивает ее отличие от неокантианства и позитивизма. При неокантианском подходе к истории единство исторического процесса возникает как результат переживания прошлого опыта в сознании историка (познающего

субъекта), при позитивистском подходе исторический синтез рассматривается как сумма эмпирических данных, систематизированных субъектом познания, и только феноменология обращается к взаимодействию объекта и субъекта. Принципиальным вопросом феноменологического подхода становится «определение объекта гуманитарного знания»<sup>78</sup>.

Объектом гуманитаристики и в первую очередь исторического знания для А.С. Лаппо-Данилевского выступает «мировое целое». История в его антропологически ориентированной методологии мыслится как наука о Человеке и человечестве, как наука о культуре. Историческое знание у Лаппо-Данилевского – знание строго научное и логически выведенное. Оно базируется на принципе единства и целостности объекта в себе самом. Поэтому каждое историческое явление должно познаваться также в его единстве и целостности, а история отдельного народа, государства или личности может рассматриваться только в контексте целостности мира и единства человечества на основе системы абсолютных ценностей: «Вообще, рассуждая об истории человечества, историк прежде всего характеризует его некоторым реальным единством его состава: человечество состоит из индивидуальностей, способных сообща сознавать абсолютные ценности, что и может объединять всех; по мере объединения своего сознания человечество все более становится «великой индивидуальностью», она стремится опознать систему абсолютных ценностей и осуществить ее в истории, воздействуя таким образом на тот универсум, частью которого она оказывается; такое воздействие предполагает, однако, наличность цели, общей для всех по своему значению, существование общей воли и проявления объединенной и организованной деятельности членов целого, созидающих культуру человечества, разумеется, в зависимости от той мировой среды, в которой им приходится действовать»<sup>79</sup>.

Концепция «мирового целого» и «возрастающей взаимозависимости» человечества как основ понимания и исследования культуры может вызывать некоторые сомнения

именно в силу своей масштабности и обобщенности базовых формулировок. Действительно, как пишет А.Л. Юрганов, «взаимозависимость» стала очевидной только в новейшее время, а историку-медиевисту в конкретных исследованиях скорее приходится сталкиваться с различиями в мировосприятии этноконфессиональных сообществ<sup>80</sup>. Но является ли эта «очевидность» основанием для отказа «взаимозависимости» как «свойству человечества» в фундаментальности. Ведь «взаимозависимость» проявляется не только в единении, но и в борьбе, в отрицании. И на глобальном, концептуальном, и на частном, конкретном уровне мировые конфессии и этносы постоянно это демонстрируют. Противоречия между ними порождаются не различиями в абсолютных ценностях, а в способах их осмысления. Без «взаимозависимости» не было бы многовекового соперничества православия и католичества, являющегося существенной частью истории русской средневековой культуры.

Можно по-разному оценивать теорию А.С. Лаппо-Данилевского в целом, соглашаясь или не соглашаясь с ее апологетами и критиками, но его «методология источниковедения», которая рассматривает все произведения, созданные человеком, как явления культуры определенного времени, социальной среды и географического пространства, на наш взгляд, представляет несомненную ценность для современной исторической науки. Как уже отмечалось выше, базовым принципом этой методологии является признание «чужой одушевленности». Её интуитивно осознавали и другие историки, обращавшиеся к историческим источникам, но теоретически этот принцип впервые был оформлен в «Методологии истории» Лаппо-Данилевского. Мы согласны с мнением О.М. Медушевой, что источниковедение Лаппо-Данилевского рассматривает триаду «человек-произведение-человек», отводя главную роль анализу взаимодействий, которые в ней реализуются<sup>81</sup>. Поэтому ученым разрабатывались психологический и технический, типизирующий и индивидуализирующий методы интерпретации источника, вскрывающие проблемы смысловых значений

и эмпирической данности произведений человеческой психики. Такой подход к источникам позволяет получать знания о человеке и смыслополагании его деятельности и создает возможности, как пишет О.М. Медушевская, «более углубленного специализированного исследования видовых (жанровых) особенностей произведений, возникающих в процессе функционирования – в правоведении, истории искусств, истории науки»<sup>82</sup>.

Со стороны А.Л. Юрганова, который позиционирует предлагаемый им метод источниковедения культуры как «историческую феноменологию», к «феноменологии» школы А.С. Лаппо-Данилевского имеется ряд претензий, среди которых можно выделить две основные: недостаточность одного признания историком «чужой одушевленности», чтобы говорить, что весь обширный и разнообразный комплекс выдвинутых им идей нашел свое полное выражение именно в феноменологии; сознательный или несознательный уход Лаппо-Данилевского от анализа проблемы субъективности историка, движущегося через исследование источников к «целостной реальности»<sup>83</sup>. На наш взгляд, данные претензии являются скорее вопросами ученого рубежа XX–XXI вв., заново осмысливающего пути развития и методологию исторического знания, обращенными к самому себе и своим коллегам-современникам. И сам А.Л. Юрганов пытается дать на них ответы, развивая теорию «источниковедения культуры» и активно дискутируя по этому поводу с другими исследователями<sup>84</sup>. Не вступая в дискуссию по поводу того, что есть современная историческая феноменология и насколько продуктивна феноменологическая парадигма исторического знания в целом, попробуем охарактеризовать суть проблемы применительно к антропологически ориентированным историческим исследованиям культуры.

Историческая феноменология в последние годы стала ответом на претензии других методологических направлений (позитивизма, антропологии, постмодернизма) на универсальность. Ее принципом, напротив, стало понимание собственной ресурсной ограниченности и методологической

опосредованности. Философской базой феноменологии выступает учение Э. Гуссерля, в котором культура представлена как ценностно-значимый мир, осмысленный человеком, а феноменологический метод её исследования определялся как «безпредпосылочная герменевтика». Сам феномен в качестве объекта феноменологии в толковании наследника идей Гуссерля М. Хайдеггера «есть всегда только то, что составляет бытие, бытие же всегда есть бытие сущего», а значение понятия «феномен» переводится с греческого через «само-по-себе-себя-кажущее»<sup>85</sup>.

Феноменологический подход к историческому исследованию позволяет переопределить его предмет, которым для позитивистской историографии является «объективная реальность прошлого» – реконструируемая в сознании исследователя некая историческая данность: а для исторической антропологии – «картина мира» прошлого, создаваемая исследовательскими усилиями на основе информации исторических источников. Предметом исторической феноменологии признается «самосознание человека и общества в динамике собственных изменений» (А.Л. Юрганов) или «целостность культуры, развернутой как в коэксистенциальном, так и в историческом пространстве» (М.Ф. Румянцева). В отличие от позитивизма, феноменология реконструирует не «объективное» прошлое, которое «было на самом деле», а самосознание или целостные культурные представления человека, влиявшие на его поведение и поступки, составляющие суть самой истории. В отличие от постмодернизма, она нацелена на выявление в исторических источниках не бессознательных структур и архетипов, а проявлений сознания и личностного начала индивидуального и общественного.

Объектом исторической феноменологии является источник. К источниковедению обращаются и другие направления современной гуманитаристики. Но и в позитивизме с его направленностью вектора познания от источника к реконструкции «объективной исторической реальности», и в постмодернистской деконструкции текста с целью раскрытия первоначальных элементов и структур, из которых

можно собрать любую заданную воображением исследователя модель прошлого, нарушаются субъект-объектные отношения познавательного процесса. Феноменология видит в источнике «интерсубъективную реальность», исследуя которую можно раскрыть чужую одушевленность. Феноменологический подход к источнику позволяет понять Другого, что еще недавно казалось невозможным.

Дискутируемой проблемой исторической феноменологии остается осмысление ее цели и конкретных методик источниковедения культуры. Целью исторической феноменологии, с точки зрения А.Л. Юрганова, должна быть «реконструкция причинно-следственных связей в первоначальной семантической оболочке» внутри исторического мифа, понимаемого как «бытие человека, создающего свое пространство смыслополагания», и описание этого мифа<sup>86</sup>. Инструментом реконструкции мифологических картин мира различных культур через посредство источника, являющегося в данном случае необходимой и достаточной реальностью, содержащей в себе самодостаточные смыслы, А.Л. Юрганову видится «беспредпосылочная герменевтика». Но именно «беспредпосылочность» с ее тремя отказами: «от установки современного сознания на понимание того или иного опыта чужой одушевленности через собственный опыт», «от естественной модернизации», «от абсолютизации познавательных возможностей» – вызывает больше всего сомнений и вопросов. Остается неясным, как в исследовательской практике историк может реализовать эти отказы и перейти к «беспредпосылочной герменевтике» источника, нивелировав собственное «я» с комплексом устоявшихся стереотипов сознания и научной мифологии. Может ли исследователь полностью или хотя бы в «достаточной» мере абстрагироваться от собственного опыта бытия в мире? Один из основоположников современной герменевтики П. Рикёр склонен скорее к отрицательному ответу на этот вопрос: «...философская герменевтика должна показать, что сама интерпретация берет начало в бытии в мире, затем мы понимаем его, затем интерпретируем и уже затем говорим

о нем»; и далее: «...герменевтика, к помощи которой должна прибегнуть рефлексивная философия, не может ограничиваться проблематикой действий смысла и двойного смысла; она должна быть, несмотря ни на что, герменевтикой “я есть”»<sup>87</sup>.

В контексте данных размышлений пока что более оправданным нам представляется подход к познанию чужой одушевленности А.С. Лаппо-Данилевского. Процесс её воспроизведения историком описан им следующим образом: «Он как бы примеряет наиболее подходящие состояния своего собственного сознания к проанализированному и систематизированному им внешнему обнаружению чужой одушевленности, подделывается под неё и т. п.; ему приходится искусственно... ставить себя в условия, при которых он может вызвать его и т. п., хотя бы и несколько раз. Лишь после таких исследований он может перевоспроизвести в себе то именно состояние сознания, которое он считает нужным для надлежащего понимания чужих действий...»<sup>88</sup>.

А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов в совместной работе, посвященной обоснованию исторической феноменологии как метода источниковедения культуры, указывают, что, несмотря на то что феноменология в строгом смысле слова «призвана дать адекватное представление о предмете исследования», сама процедура феноменологического подхода «предусматривает преодоление реальных противоречий познания»<sup>89</sup>. В свете главной задачи исторической феноменологии, как её видят авторы названного исследования, то есть воссоздания мифических фактов двух видов: мифа, отраженного в самом историческом источнике, и относительного мифа историографии – А.В. Каравашкиным выделены три основные антиномии познавательного метода. Важнейшая из них состоит в том, что «исследователь обязан точно определить свою позицию, поместить себя между мифом чужого сознания и относительным мифом науки», другая определяется как «противоречие между органически целым и аналитически-дискретным», а третья проистекает из противоречия «между статикой описания

и динамикой процесса»<sup>90</sup>. Эти методологические противоречия могут быть преодолены по мере развития и оформления метода исторической феноменологии в живой исследовательской практике.

И все же мы согласны с М.Ф. Румянцевой, что современное состояние исторической феноменологии, равно как и других методов исторического познания, не снимает главной проблемы соотношения понимания человека иной культуры (или текстов другой культуры) и понимания самой этой культуры как целого<sup>91</sup>. Определение исторического источника как продукта целенаправленной деятельности человека, пригодного для получения информации о явлениях и процессах социальной жизни, выведенное О.М. Медушевской на основе концепции А.С. Лаппо-Данилевского с учетом знаний, полученных гуманитаристикой XX в. при исследовании структур человеческой психики, также требует расширения границ понимания существа феноменологической парадигмы. Это может произойти, как нам кажется, в направлении поиска нового исторического синтеза.

А.Л. Юрганов в публикациях, посвященных разработке и продвижению своего метода, неоднократно говорит о «методологической опосредованности» и «дополнительности» исторической феноменологии. А.В. Каравашкин разворачивает и поясняет эту мысль: «Борясь с установками нашего познавательного инстинкта, историческая феноменология не превращается в замкнутую систему. Свои исходные интуиции этот подход заимствует у философии, но в действительности он немислим без взаимодействия с позитивизмом, а также другими моделями гуманитарных наук». И далее: «Смирившись с ограниченностью наших познавательных возможностей, необходимо сохранить гуманитарное знание как область, где взаимодействуют разные картины мира, дополняющие друг друга парадигмы (феноменологические и чисто объяснительные), где открываются горизонты intersубъективной реальности, а сама наука понимается как живой организм»<sup>92</sup>.

Таким образом, исследователь, занимающийся изучением исторических источников, связанных с определением и описанием какого-либо феномена истории или культуры прошлого сталкивается с необходимостью выбора взаимодополняющих методов «понимания» и «объяснения» этого феномена. Требование максимально корректно решить эту задачу имеет прямое отношение к профессиональному качеству исследования и верифицируемости полученного в результате научного знания. К сожалению, пока нельзя не согласиться с мнением О.М. Медушевой, что «прямая связь между системным подходом к феномену и возможностями типологии и компаративистики ярко выражена в структурной лингвистике», но в других гуманитарных науках она «скорее исключение, подтверждающее общее правило»<sup>93</sup>.

Следующая книга А.В. Каравашкина и А.Л. Юрганова «Регион Doksa. Источниковедение культуры»<sup>94</sup>, как указывают сами авторы, представляет собой прямое продолжение «Опыта исторической феноменологии», вызвавшего большой интерес у историков-источниковедов и исследователей истории русской культуры и ставшего предметом дискуссий в профессиональных кругах. Но если предыдущая монография была, по большей части, суммой как теоретических, так и практических штудий А.В. Каравашкина и А.Л. Юрганова в области источниковедения культуры, то «Регион Doksa» полностью посвящена обоснованию метода исторической феноменологии. Теперь позиции, вызывавшие многочисленные вопросы не только у критиков, но и у сторонников метода, четко обозначены и детально аргументированы.

В основе беспредпосылочной герменевтики исторического источника, которую авторы монографии рассматривают в качестве основного метода в исследованиях истории культуры, лежит феноменология Э. Гуссерля. В этом нет ничего удивительного – феноменологический подход на рубеже XX–XXI вв. пользуется большой популярностью у представителей разных отраслей гуманитарного знания. В России интерес к феноменологии в последние годы подо-

гревается в том числе и качественными переводами и глубокими исследованиями сочинений Гуссерля, выполненными Н.В. Мотрошиловой, В.И. Молчановым и др.<sup>95</sup> Нельзя не согласиться с А.В. Каравашкиным и А.Л. Юргановым, что залогом огромной привлекательности феноменологии для современного исследователя является то обстоятельство, что «феноменология решительно порывает с крайностями идеализма и материализма»<sup>96</sup> и открывает возможность поиска выхода из познавательного тупика.

Феноменология с ее погруженностью в исследование отношений сознания и действительности и порождаемых ими смыслов, стремлением к достижению интенциональности (направленности на предмет) позволяет А.В. Каравашкину и А.Л. Юрганову обосновать понятие строгой науки как знания о «наличной и стабильной предметности»<sup>97</sup>, данной человеческому сознанию в виде потока феноменов, наделенных содержанием. Поэтому целью исторической феноменологии, с их точки зрения, является изучение смысловых конструкций реального сознания людей прошлого, явленных нам в источниках.

Если ранее А.Л. Юрганов полагал, что историческая феноменология «вписывается в стратегию исторической антропологии школы «Анналов», хоть и отличается «подходом к познавательному методу»<sup>98</sup>, то теперь вместе со своим соавтором А.В. Каравашкиным он, как нам кажется, склонен настаивать на принципиальной разнице этих методологических направлений. В исторической антропологии историков-феноменологов не устраивает, в том числе, и ее претензия на «тотальность» методологии. Со ссылкой на А.Я. Гуревича отмечается, что «анналисты» считают антропологию не конкретным методом исследовательской практики, а «глобальным поворотом исторической науки в изучении человека»<sup>99</sup>. Но декларируя изучение человека во всем многообразии его проявлений, историческая антропология, по существу, занимается исследованием не человека, а «бессознательного пласта народной жизни», так называемого «молчаливого большинства», оставляя без внимания

запечатленные в источниках феномены сознания индивидов прошлого, то, что А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов называют «прямыми высказываниями». Феномен сознания человека прошлого подменяется феноменом сознания историка, а история, в том числе источниковедение, утрачивая строгость научного знания, превращается в современное видение прошлого, жанр ретроспективной эссеистики и публицистики. Историческая антропология новейшей волны, по мнению А.В. Каравашкина и А.Л. Юганова, все более маргинализируется, концентрируя внимание на изучении экзотических сюжетов жизни прошлого. А своеобразие исследуемых исторических казусов представляется «антропологами» как некая устойчивая тенденция<sup>100</sup>.

Причина внутренних противоречий и проблем исторической антропологии, как следует из текста монографии, состоит в особом отношении к историческому источнику. У «антропологов» источник из исторической данности, существующей независимо от сознания историка, превращается в конструкцию, создаваемую интеллектуальными усилиями исследователя, который руководствуется при этом «некими общими представлениями об истории, присущими его времени и его среде, равно как и современному состоянию исторических знаний»<sup>101</sup>. Анализ источниковедческой практики как французских, так и отечественных «антропологов» показывает, что подобное «конструирование» источников в духе «идеальных типов» М. Вебера<sup>102</sup> зачастую приводит к тому, что исторический источник начинает мыслиться исследователем как «виртуальный объект», сотворенный не его историческим автором, а современным историком. И сделанный А.В. Каравашкиным и А.Л. Юргановым вывод о том, что при условии идентичности предмета истории познающему субъекту полноценный диалог историка с прошлым невозможен, представляется нам совершенно справедливым. Современное состояние исторической антропологии авторы монографии определяют как «кризис диалога», в рамках которого, «никем не понуждаемая, Школа «Анналов» приходит к метафизике отсутствия»<sup>103</sup>.

А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов утверждают, что современная историческая антропология и российский позитивизм при всех нюансах методологических различий между ними совпадают в своих конечных интенциях – «создать историю, лишенную сознания как субъективной сферы наличного бытия той или иной эпохи»<sup>104</sup>. К такому на первый взгляд необъяснимому совпадению приводит «объективизм метода», направленного на восстановление прошлого в том виде, «как оно было на самом деле». В результате и в исторической антропологии, и в современном российском позитивизме наблюдается тенденция отклонения от строго научного суждения в сторону умозрительного конструирования некой «исторической реальности», якобы существовавшей «в действительности», а на самом деле только кажущейся таковой авторам подобных конструкций, так как она полностью или по большей части соответствует их собственным представлениям о закономерностях исторического процесса.

Глава «Объяснение и понимание» во многом строится на развертывании аргументов против преувеличения самостоятельной роли общественного сознания в современной исторической антропологии. Это преувеличение, по мнению А.В. Каравашкина и А.Л. Юрганова, связано с «принятием историками-антропологами психологической теории сознания, ключевых идей неокантианства (о субъекте), фрейдизма (о бессознательном) и юнгианства (об архетипах)»<sup>105</sup>. Смешение этих плохо соединимых идей ведет к внутреннему противоречию методологии исторической антропологии.

Опираясь на труды Г.Г. Шпета и подвергая критическому анализу идеи «воссоздающей конструкции» Ф. Шлейермахера, «психологизацию истории» А.С. Лаппо-Данилевского и «антифеноменологические допущения» П. Рикера, авторы монографии излагают свое видение проблемы исторической герменевтики. Для них «источниковедение культуры – специальная историко-феноменологическая дисциплина понимания текстов»<sup>106</sup>, для которой принципиально

важно уточнение значения самого термина «понимание» в источниковедческой теории. Они предлагают рассматривать «понимание» как «познавательный процесс в исторической науке, направленный на изучение чужого сознания, которое зафиксировано в исторических источниках»<sup>107</sup>. При этом еще раз подчеркивается необходимость четкой демаркации процедур понимания и объяснения в современной исторической науке («объяснение направлено на внешнее описание объекта, а понимание есть восприятие чужого сознания в его собственных границах»<sup>108</sup>). Использование историком преимущественно объяснительных процедур приводит не к диалогу с источником, а к «конфликту интерпретаций», преодолеть который историки-антропологи и позитивисты пытаются, ломая источниковую реальность и конструируя ее заново, согласно объяснительной априорной логике исследователя и некоему «общепринятому миропониманию». Объяснение и понимание – процедуры внутренне противоположные. Но между ними в источниковедении культуры существует и глубокая логическая связь, которая А.В. Каравашкиным и А.Л. Юргановым формулируется следующим образом: «Понимание как познавательная деятельность есть последовательное и направленное раскрытие в исторических источниках объяснительных процедур, реконструкция способов внешнего самоописания во времени и пространстве»<sup>109</sup>. Идеальным методом понимания источника, с точки зрения авторов монографии, является «беспредпосылочная герменевтика», которую они постулировали уже в одной из первых своих теоретических работ по исторической феноменологии<sup>110</sup>. Следовательно, как пишут А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов, «предметом источниковедения культуры как направленного процесса понимания является самосознание в истории. Оно порождает собственные причинно-следственные связи, представленные в целенаправленности конкретного высказывания. Его значения и смыслы заключены в письменных свидетельствах, которые являются объектами беспредпосылочной герменевтики»<sup>111</sup>.

Нельзя не согласиться с авторами монографии, что объяснительные источниковедческие процедуры в советской науке были связаны с выбором объекта исторического исследования, ориентированным на ленинскую теорию отражения. Теоретики науки, занимавшиеся осмыслением путей и методов исторического знания, не могли или не решались оторваться от нее в той идеологической и методологической ситуации. Это обстоятельство стало причиной кризиса источниковедческой теории в первой половине 1990-х гг. и посткризисного распространения постмодернистских моделей исследований и откровенно спекулятивных подходов к истории, результаты которых принципиально не верифицируемы. Проблема построения строгого научного исторического знания, таким образом, остается открытой.

Предлагаемая А.В. Каравашкиным и А.Л. Юргановым аксиоматика источниковедения культуры как раз и представляет собой попытку сформулировать методологические основания строгой науки в одной из ее областей. При этом важнейшим принципом постулируемой ими исторической феноменологии считается разграничение доксографии и эпистемологии (область доксографии – это «прикладные (объяснительные) «науки о фактах», а область феноменологической эпистемологии – это «фундаментальная наука о понимании того или иного явления сознания»<sup>112</sup>). На основании закономерности кризиса объяснительного знания, порождающего герменевтическую ситуацию, когда накопление даже очень большого количества новых фактов не приводит к более глубокому пониманию истории, делается вывод о «неизбежности» перехода от доксографии к эпистемологии<sup>113</sup>. В рамках этого перехода историк-феноменолог должен отказаться от «естественной установки сознания», ведущей к объективизму. Только добившись редукции и став «пассивным наблюдателем объекта», исследователь может начать реконструкцию смысла самосознания источника. Сознание историка при этом направляется на понимание, а не на объяснение. Источник сохраняет в себе уже заверченный смысл, его содержание

необратимо, и не может быть подвергнуто ни деконструкции, ни переконструированию, а достоверность зависит только от степени понимания исследователями «собственных смысловых границ» источника. Утверждая историческую феноменологию как методологическое направление источниковедения, А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов приводят свое определение источника: «Итак, источник – это: внешняя сторона выражения человеческого духа; результат деятельности чужого сознания; сама реальность прошлого»<sup>114</sup>.

Метод исторической феноменологии в источниковедении культуры противопоставляет принцип неизменности выраженного в источнике смысла его конструированию на основании постоянного культурного взаимодействия в семиотике и отвергает доопытную рефлексивную историю – базу объяснительной процедуры в позитивизме. А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов пишут: «Источниковедение культуры постулирует, что для него нет и не может быть источников недостоверных. Любой источник существует в реальном сознании изучаемой культуры. Реконструкция направлена на раскрытие границ самосознания Другого»<sup>115</sup>. Это самосознание представлено, как явствует из дальнейших рассуждений авторов, в виде «мифологического опыта любой исторической эпохи»<sup>116</sup>.

Историческая феноменология в источниковедении культуры представлена А.В. Каравашкиным и А.Л. Юргановым как вполне осмысленный и проработанный в деталях методологический подход. Особенно в нем импонирует то, что авторы не постулируют его как универсальный метод исторического знания, а всячески настаивают на его «дополнительности». Они подчеркивают, что «источниковедение культуры не отрицает опыта предшественников и лишь вносит свое разграничение в сферы деятельности историка»<sup>117</sup>. Сами авторы метода вполне осознают это разграничение: «Историк-феноменолог уже не может написать повествовательную историю (нарратив). Он чистый наблюдатель, потерявший право соединять по своей воле разные источники, исходя из принятой объяснительной логики.

Его «добыча» – чужое сознание в собственных семантических границах. Надо отказаться от многого: от соблазна творить мир прошлого по своему разумению, от желания судить людей по своей мерке, от личных переживаний, сочувствий, столь дорогих и близких. Но ради чего? Чтобы вернуть строгое (аподиктическое) знание о культуре. Чтобы узнать, как было на самом деле в пределах самосознания той или иной исторической эпохи»<sup>118</sup>.

Однако оценка предлагаемого метода не может основываться только на суждениях о качестве его описания. основополагающим критерием, на наш взгляд, должны служить его результаты в исследовательской практике. Следует отметить, что сами фундаторы метода всячески стремятся реализовывать его теоретически обоснованные приемы в собственных источниковедческих работах. Нужно признать, что критические возможности метода применяются ими весьма успешно. Выше мы уже упоминали критику историками-феноменологами исторической антропологии, позитивизма и семиотики и авторских подходов к источниковедению культуры А.Я. Гуревича – одного из постоянных оппонентов А.Л. Юрганова. Эта критика продолжена и в новейших публикациях разработчиков метода исторической феноменологии «источниковедения культуры» и их последователей<sup>119</sup>.

Так, критическое острие исторической феноменологии было направлено А.В. Каравашкиным на недавно опубликованную на русском языке монографию знаменитого итальянского литературоведа-слависта Р. Пиккио «Slavia Orthodoxa: Литература и язык»<sup>120</sup>. Трудно не согласиться с мнением А.В. Каравашкина, что предложенный Р. Пиккио метод поиска тематических ключей – цитат библейских текстов – в памятниках древнерусской литературы не дает возможности верифицировать полученные при этом результаты исследования. Установление происхождения фрагментов текста древнерусского памятника само по себе не является достаточным основанием для реконструкции смысла его содержания и должно быть дополнено более

сложными исследовательскими процедурами, ведущими к пониманию историко-культурного явления<sup>121</sup>.

Столь же блестяще построена «критическая часть» обширной статьи молодого представителя исторической феноменологии Д.И. Антонова<sup>122</sup>. Он, также как и его учителя, последовательно оппонирует идеям Я.С. Лурье и А.Я. Гуревича. И также не согласиться с этой критикой практически невозможно: настолько она убедительна и аргументирована. Но в случае, когда автор статьи от разбора аргументов противника переходит к обоснованию избранного им метода на примерах собственного исследовательского анализа, возникает желание задать ему почти те же самые вопросы, которые он обращает к Я.С. Лурье и А.Я. Гуревичу.

Характерным образцом является «феноменологический» разбор Д.И. Антоновым известной «Повести о представлении патриарха Иосифа» – сочинения царя Алексея Михайловича. Исследователи Повести давно обратили внимание на то, что это благочестивое по форме и стилю произведение наполнено нехарактерными для Средневековья физиологическими подробностями болезни, агонии и смерти патриарха, а также разложения его тела после кончины. Филологи, изучавшие памятник, предлагают видеть в нем проявление обыденного, мирского мировоззрения человека середины XVII в., для которого средневековые абстракции уже утрачивают свой глубокий смысл<sup>123</sup>. У Д.И. Антонова иной взгляд на содержание и смысл повести: «Обратившись к источнику мы увидим, что перед нами отнюдь не традиционная для средневековой книжности картина успения духовного лица. Используя широко распространенные в агиографии символы, топосы, понятные современникам, автор «выворачивает» их «наизнанку», превращая кончину праведника в «злую смерть» грешника. Несмотря на отсутствие прямых порицаний и восхваление усопшего пастыря, символический план Повести необыкновенно ярко свидетельствует о греховности патриарха, осужденного на вечные муки»<sup>124</sup>. Далее Д.И. Антонов предполагает, что, стремясь сохранить свою добродетель, Алексей Михайлович скрывает

осуждение за внешне благочестивым по форме описанием кончины патриарха. Но не найдя в тексте памятника достаточного количества «прямых высказываний» автора, которые могли бы свидетельствовать о подлинном смысле произведения, исследователь благоразумно останавливается в развитии собственных идей на сей счет, справедливо замечая, что этот путь вновь ведет к «гипотетическому знанию»<sup>125</sup>.

Все дальнейшие рассуждения Д.И. Антонова также на первый взгляд справедливы. Невозможно спорить с утверждением о том, что путь понимания средневекового текста весьма непрост. Добавим: особенно текста, созданного в период «перехода» от Средневековья к Новому времени. Но, что же делать исследователю, если памятник не содержит «прямых высказываний современников»? И можно ли нелицеприятное описание агонии умирающего считать таким уж «прямым осуждением в грехах»? Опыт других «прямых высказываний» современников царя Алексея Михайловича, разбросанных, к примеру, по памятникам русской силлабической поэзии середины – второй половины XVII в. показывает, что в сознание человека этого времени вместе с элементами европейской культуры проникает и нововременной страх перед смертью и ее внешними проявлениями, вызванный сомнениями в загробном будущем бессмертной души<sup>126</sup>. Не является ли в таком случае попытка интерпретировать «прямое высказывание» источника с оглядкой на «традиционные стереотипы» религиозного сознания Средневековья подменой одной «естественной установки», опирающейся на определенные методологические допущения, другой «естественной установкой», прячущейся за ширмой «беспредпосылочности»? И так ли уж в таком случае практика исторической феноменологии в ее современной интерпретации далека от рассуждения А.С. Лаппо-Данилевского, что, изучая средневековые источники, историк вынужден «подделываться» под человека Древней Руси?

При всем научном обаянии метода исторической феноменологии, который столь тщательно и аргументированно

выстраивают в последние годы А.Л. Юрганов и А.В. Каравашкин, нам он представляется пока как один из промежуточных, хоть и крайне необходимых и важных, этапов движения исторической науки в поисках методологической истины. С одной стороны, его категорическое стремление к освобождению от социологизма и психологизма исторической науки не может не вызывать симпатии в условиях нашей зачастую излишне «фрейдизированной» гуманитаристики, но, с другой, создает опасность очередного познавательного тупика, к которому неизбежно ведет чересчур строгое следование определенным методологическим установкам.

Серьезные противоречия феноменологии и антропологии, скорее, рождаются в пылу полемики А.Л. Юрганова с А.Я. Гуревичем по поводу оснований категориального аппарата средневековой культуры, а не проявляются со всей остротой очевидности в рамках функционирования обоих методов. Более того, без объясняющих методов антропологии трудно понять причины расхождения данных письменных источников о состоянии православной мысли и религиозной практики, отраженной в источниках невербальных (фреске, иконописи, миниатюре, храмовом строительстве) позднего Средневековья и раннего Нового времени. Мы рискуем получить неполную или даже искаженную картину прошлого, «беспредпосылочно» анализируя только один круг источников и отказываясь от своих знаний о сложной и неоднозначной природе человека, в сознании которого наряду с богословским официозом могут существовать и какие-то иные комплексы представлений о вере, боге, мироустройстве, имеющие не трансцендентную, а имманентную природу. И тогда вера и правда, самовластие, Страшный суд могут обернуться такими же умозрительными абстракциями, как и время, пространство, вина, душа и тело, модернизированные сознательными установками современного исследователя.

Дискуссия между «феноменологами» и «антропологами» – это, в сущности, спор о конкретных методах совре-

менной герменевтики и возможностях их применения в исторических исследованиях культуры прошлого и интерпретации источников. Поэтому необходимо сделать краткий обзор основных подходов и проблем философской герменевтики и герменевтики истории.

### 1.3. Герменевтический подход к источниковедческому и историко-антропологическому исследованию

Проблема герменевтического подхода к историческому исследованию остается одной из наиболее актуальных проблем при выборе исследовательского метода и заставляет историка обращаться к философской рефлексии. Недаром Г.-Г. Гадамер писал, что «искусство и история – “герменевтические науки”, но ими герменевтика не может ограничиться, необходимо философское осмысление герменевтики как метода»<sup>127</sup>.

Востребованность герменевтики исторической наукой обусловлена в том числе и кризисным состоянием научного знания и самого человеческого бытия. Нельзя не согласиться с мнением одного из исследователей истории философской герменевтики В.С. Малахова, что она «возникает всякий раз в периоды потрясения основ, разрушения “естественных” очевидностей сознания, расстройства складывающихся десятилетиями связей»<sup>128</sup>.

Г.-Г. Гадамером, стремившимся в своих работах прояснить условия, при которых появляется возможность понимания при сохранении онтологической целостности человеческого сознания, был преодолен разрыв между частными «герменевтическими науками» и философской герменевтикой<sup>129</sup>. В этом смысле Гадамер развивал идеи М. Хайдеггера, считавшего, что понимание онтологично и укоренено в бытии человека, а поэтому место методологии исторических наук должна занимать методология истории.

Как и у Хайдеггера, в герменевтике Гадамера особое место принадлежит языку и порождаемому им тексту: «Поло-

жение, согласно которому всякое понимание есть проблема языковая и что оно достигается (или не достигается) в медиуме языковости, в доказательстве, собственно, не нуждается. Все феномены взаимосогласия, понимания и непонимания, образующие предмет так называемой герменевтики, суть явления языковые. Однако тезис, который я осмеливаюсь поставить на обсуждение, будет более радикальным. Я полагаю, что не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой события языка – даже тогда, когда речь идет о неязыковых феноменах»<sup>130</sup>. Понимание текста, будь это памятник письменности, документ или «текст» изобразительного искусства, архитектуры, театрального действия, кино для Гадамера состоит, прежде всего, не в «воспроизведении» его замысла, а в «произведении» смысла. Это и есть цель герменевтической интерпретации. Конечно, такая герменевтика, примененная к истории, ведет к плюральности и даже конфликту интерпретаций текстов исторических источников, так как их множественные «смыслы» не могут быть сведены к одному единственно верному, что, на первый взгляд, нарушает строгость научного знания. Но, также много занимавшийся вопросами герменевтики истории и культуры Г. Гессе пришел к выводу, что требование излишней строгости в гуманитарных науках равнозначно попытке применения математики к неподходящему объекту, будь то анатомическое строение человека или его историческое бытие, когда исследователь жаждет увидеть уже выстроенную им теоретическую конструкцию и пренебрегает при этом «неповторимой, индивидуальной реальностью своего объекта»<sup>131</sup>.

В отношении интерпретации текста исторического источника, как письменного, так и невербального, особенно важно то, что в гадамеровской герменевтике первостепенное значение имеет не личность автора, а суть его размышлений. Для понимания смысла средневековых источников, восстановление авторства большинства из которых не представляется возможным, это принципиальный методологи-

ческий шаг. В герменевтическом истолковании у Г.-Г. Гадамера на первый план выступает не то, что хотел сказать создатель текста, а то, как в этом тексте проявляется онтологическая реальность человеческого бытия, которое, опять же по Гадамеру, всегда исторично.

Гадамеровскую проблему «конфликта интерпретаций» разрабатывал П. Рикёр, соединивший в своем философствовании герменевтику с феноменологией, персонализмом, структурализмом, психоанализом, философией религии, лингвистикой и аналитической философией. Для Рикёра герменевтическая интерпретация – это всегда субъективный диалог между исследователем и исследуемым им текстом истории и культуры, созданным другим человеком, в результате которого рождается объективность исторического знания. Он призывает не бояться такой субъективности: «Ремесла историка, как представляется, достаточно для того, чтобы различать хорошую и плохую субъективность историка, а ответственность философской рефлексии послужит, вероятно, различению хорошей и плохой объективности истории; ведь именно рефлексия постоянно убеждает нас в том, что объект истории – это сам человеческий субъект»<sup>132</sup>.

По П. Рикёру, задача интерпретатора текста источника – преодолеть расстояние между культурой прошлого и им самим, современным исследователем. Механизм такой интерпретации выглядит как «присваивание смысла» источника изучающим его историком: «Преодолевая это расстояние, становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого»<sup>133</sup>. Но это вовсе не означает, что, занимаясь герменевтикой источника, историк изучает только собственную личность, как считал коллега-антрополог, упоминаемый в работе Н.Е. Копосова «Как думают историки»<sup>134</sup>. Герменевтическое истолкование должно постоянно расширяться, захватывая все новые

области бытия смыслов интерпретируемых текстов: «Задача герменевтики – показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, которые рождаются в мире культуры; существование становится самим собой – человеческим зрелым существованием, лишь присваивая себе тот смысл, который заключается сначала «вовне», в произведениях, установлениях, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа»<sup>135</sup>. Такой способ снятия «конфликта интерпретаций» достаточно сложен и, вероятно, не может быть реализован до конца ни одним интерпретатором. Герменевтическая интерпретация не является законченной исследовательской процедурой. результатом которой могло бы быть некое завершённое знание, и нуждается в постоянном продолжении. Но ее диалогичность, конфликтность и вместе с тем комплиментарность по отношению к другим методам позволяет использовать ее применительно к различным видам источников разных эпох и культур.

В последнее время обращение к различным методам герменевтики текстов древнерусской культуры стало своего рода «хорошим тоном» в профессиональной среде исследователей гуманитариев. Большую роль в этом сыграли периодически издававшиеся Институтом мировой литературы им. А.М. Горького и Обществом исследователей Древней Руси сборники «Герменевтика древнерусской литературы», в которых приветствовались различные методы и подходы герменевтического анализа, что вполне согласовывается с гадамеровской плюральностью интерпретации.

В рамки этой плюральности укладывается и предлагаемый И.Н. Данилевским, на наш взгляд, очень любопытный и нуждающийся в дальнейшем развитии центонно-парафразный метод изучения летописных текстов<sup>136</sup>. Он может быть распространен и на другие памятники древнерусской литературы, которые представляют собой «слоеный пирог» из различных цитат и авторского текста. Метод И.Н. Данилевского иногда сопоставляют с методикой поиска «библейских тематических ключей», использованной в уже упо-

минавшихся нами работах итальянского историка древнерусской литературы Р. Пиккио<sup>137</sup>. Но такое сопоставление представляется нам не вполне корректным. Методика Пиккио, скорее, ближе «этикетной» теории Д.С. Лихачева. «Библейские ключи» для него – нечто застывшее, каноничное, повторяющееся из века в век без всякого переосмысления составителем текста. У И.Н. Данилевского «парафразы» Священного Писания и Священного Предания обусловлены временем их использования и конкретными задачами, стоявшими перед летописцем, желавшим представить современные ему события как часть вселенской истории или с помощью их истолковать события прошлого.

Но такого метода недостаточно для герменевтического изучения источников более позднего времени. Расширение географических рамок русской культуры, ее контакты с другими культурами, все более развивающиеся к концу Средневековья, взаимовлияния различных видов духовной деятельности требуют разнообразных герменевтических подходов.

В памятниках письменности и литературы XVI–XVII вв. уже недостаточно выделить «парафразы» библейских текстов и святоотеческих сочинений или агиографические топы. В них приходится выявлять и интерпретировать следы влияния европейской литературы и ее этических и эстетических критериев, новой богословской мысли, привнесенной выходцами из присоединенных к Русскому государству украинских и белорусских земель.

Эти же приемы должны быть применены и к интерпретации невербальных источников – памятников архитектуры, иконописи, фресковой живописи, книжной миниатюры. Кроме того, их специфика как результатов художественного творчества подразумевает использование специфических герменевтических подходов, предлагаемых современным искусствоведением. Герменевтическое исследование архитектуры и иконописи обязано учитывать и то обстоятельство, что в них в особенной степени выражена уже давно обозначенная в гуманитарных исследованиях «каноничность»

и «этикетность» не только русской, но и общеправославной культуры. Их «герменевтические ключи» могут обнаружиться в культурном ареале византийского мира, далеко отстоящем от места и времени их создания не только географически, но и хронологически.

Такое разнообразие герменевтических методик исследования может вызвать небезосновательное подозрение в эклектичности метода и «конфликте интерпретаций» в рамках одной работы. Этого можно избежать, если воспользоваться приемом представления изменений средневекового сознания в XVI–XVII вв. в качестве «квази-события». Этот прием П. Рикёр разглядел в исторической антропологии: «Собственно говоря, историка интересуют не только «системы ценностей» и их сопротивление переменам, но также и их собственные изменения... можно задать вопрос, не должна ли история, чтобы оставаться исторической, превратить в квази-события те медленные изменения, которые она сжимает и ускоряет в своей памяти, подобно тому, как это происходит в кинематографе»<sup>138</sup>. Эта мысль Рикёра вполне согласуется с известной посылкой М. Блока, что историк может глубоко изучить какое-либо явление или процесс истории или культуры, только выбрав среди множества существующих в источниках знаков конкретного исторического времени один из «удобных призраков» и подвергнув его всестороннему анализу<sup>139</sup>.

Для нас таким «удобным» предметом является «человек верующий» (о принципах обоснования этой исследовательской конструкции мы писали во введении к настоящей работе), а «квази-событием» – трансформация его религиозного сознания во второй половине XVI–XVII вв. Объектом исследования, таким образом, становятся исторические источники, в которых мы можем обнаружить следы этой трансформации. Этот круг источников мы и подвергнем интерпретации с помощью всех доступных нам, обозначенных выше методов, опираясь на современные философские методологические основания герменевтики текстов культуры.

Противопоставление же феноменологии и исторической антропологии, различных методов герменевтики, на наш взгляд, ведет к искусственному сужению поля интерпретации источника, который как объективированный продукт творческой деятельности человека, несомненно, наделен различными внутренними смыслами, связанными как с самосознанием его создателя, так и с принадлежащим ему же психике «коллективным неосознанным». Наоборот, синтез подходов позволяет осмыслить источник в контексте коэксистенциальной и исторической целостности культуры. И тогда можно будет приблизиться к ответу на вопрос о том, почему идеи, заключенные в содержании письменных источников, связанных с укреплением «древлего благочестия» и восстановления «истинной веры», нашли весьма своеобразное и далеко не всегда адекватное воплощение в памятниках архитектуры и изобразительного искусства, в вероисповедательной практике и жизни православной общины во второй половине XVI–XVII в. Синтетический подход к исследованию человека верующего как субъекта и феномена истории русской культуры этого времени заставляет нас вновь поставить и рассмотреть проблемы выбора круга источников, их интерпретации в историческом и ментальном контексте эпохи, категорий, сюжетов и образов культуры и их корректного обоснования с точки зрения достигнутого наукой уровня исторического знания.

## *Глава 2*

# ВЕРА И БЛАГОЧЕСТИЕ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Вторая половина XVI–XVII вв. – время, достаточно полно запечатленное в письменных источниках. Именно письменные памятники позволяют наиболее близко подойти к пониманию мироощущения человека той эпохи. Здесь мы полностью согласны с О.М. Медушевской в том, что, хотя нам и не дано наблюдать прошлое, но мы можем его изучать, исследуя фрагменты фиксированной реальности, представленной преимущественно в виде документального наследия (текста)<sup>1</sup>. Сохранившийся значительный корпус документов и литературных памятников дает возможность рассуждать о различных антропологических аспектах истории русской культуры позднего Средневековья.

Проблема русского человека в рамках православной культуры Русского государства нашла отражение в источниковой реальности этого времени во множественных

ракурсах: начиная с его взаимоотношений с церковным официозом и заканчивая коллективными и личными представлениями о вере и благочестии. Исследуя документы, в которых зафиксированы установления государства и русской православной церкви, мы можем увидеть, как светская и церковная власти пытались регулировать нормы вероисповедания и благочестия. Монастырская и храмовая документация демонстрирует реализацию этой нормы в религиозной практике. Памятники литературы раскрывают, каким образом на вероутверждающую деятельность властей реагировало общество и человек. Синтетический анализ полученных результатов поможет составить довольно отчетливую картину того, что представлял собой верующий человек времени, когда завершалось формирование «предписанного» православия, и как он существовал в условиях исторических реалий последнего столетия русского Средневековья.

## 2.1. Нормативный образец «человека верующего» в «предписанном» христианстве Русского государства XVI–XVII вв. Документы государственной и церковной регламентации веры и благочестия

«Предписанное» православие с системой установленных канонов и обычаев формировалось на почве русской культуры на протяжении длительного времени. Истоки этого процесса можно усмотреть в истории создания Московской митрополии при первых великих московских князьях, но его важнейшими этапами мы, несомненно, должны считать проведение церковных соборов в середине XVI столетия и в 60-е гг. XVII в., когда основные нормы православного исповедания были закреплены документально.

Середина – вторая половина XVI в. – время не только завершения оформления института царской власти в централизованном государстве, но и начала формирования

системы официального православия как единственно допустимой формы государственной религии, находящейся в тесном взаимодействии с русским самодержавием. Эта ситуация не была специфичной для русской истории: аналогичные явления мы можем наблюдать приблизительно в то же время в католическом и протестантском мире Европы, в странах которой национальные церкви приобретают достаточно жесткие институциональные формы и пытаются регулировать вопросы вероисповедания в интересах государства.

В Московском царстве к середине XVI столетия были в основном завершены внутрицерковные дискуссии и прения с различными еретическими движениями о проблемах веры, а также борьба за влияние на официальную государственную власть. Результатом стало почти полное подчинение церкви государству и, как следствие, необходимость проведения политики в области веры, направленной на упорядочение норм вероисповедания и контроль со стороны церковной иерархии над повседневным вероисповеданием и благочестием населения страны. Слава «собирателя русской церкви» принадлежит новгородскому архиепископу, а затем московскому митрополиту Макарию (1542–1563), который, опираясь на поддержку царя Ивана Грозного и его ближайших сподвижников этого времени, членов Избранной рады окольничего Алексея Адашева и протопопа Благовещенского кремлевского собора Сильвестра, реформировал и организационно укрепил православную церковь. Время его деятельности совпало с такими важнейшими государственными событиями, как венчание на царство Ивана IV (1547) и Общеземский собор 1550 г., переработавший Судебник Ивана III в соответствии с новыми требованиями эпохи.

В середине XVI в. русская православная церковь мыслила себя единственным оплотом православия и в связи с этим ответственной за чистоту выражения христианской истины. Поэтому одной из важнейших ее задач стало исправление с помощью православного царя веками накопив-

шихся недостатков церковных обрядов, унификация правил вероисповедания и благочестия, а также явление всему миру достоинств русской православной веры и утверждение святости Русской земли. Неслучайно свою деятельность по реформированию русского православия митрополит Макарий начал с того, что, как писал А.В. Карташев, «постарался предварительно уяснить и для себя, и для всего мира ту полноту духовно-нравственных сил и средств, с которой русская церковь могла бы дерзновенно претендовать на подобающую ей роль»<sup>2</sup>. Ревизия канонических и этических основ русского православия привела к созданию целого ряда письменных памятников, содержащих отобранные и отредактированные в окружении Макария и царя Ивана Грозного сведения по истории государства и церкви, правила церковного и монастырского обихода, примеры христианской святости. С именем митрополита Макария связано создание «Великих Четых Миней», идея составления «Лицевого летописного свода», «Степенной книги», завершение «Сводной Кормчей», объединявшей все известные в русской церкви канонические тексты.

В процессе составления «Великих Макарьевских Четых Миней» (1529/1530 – около 1554) выявилась необходимость официальной церковной канонизации значительного числа русских святых, большинство из которых до этого почиталось только на местах, в то время как их общерусское почитание могло способствовать увеличению славы всей русской церкви. По инициативе Макария и при активной поддержке царя в 1547 и 1549 гг. были проведены известные Макарьевские соборы, провозгласившие имена 39 святых, из которых 17 прославлялись впервые. 30-ти святым устанавливалось общерусское празднование, 9-местное. Следует отметить, что до макарьевской канонизации в русской православной церкви насчитывалось только 22 общепочитаемых национальных святых<sup>3</sup>.

В настоящее время существуют два основных взгляда на причины макарьевской канонизации. Один из них связан с известным исследованием Е.Е. Голубинского, который

считал, что Макарий заботился о том, чтобы «стояние и славу» русской церкви составляли национальные святые. Новое положение церкви в Московском государстве требовало, чтобы она, «доказывая свои права на него, украшалась всею духовною красотой, которая была ей дана, и чтобы она сохранялась на высоте своего стояния молитвами всего сонма своих чудотворцев»<sup>4</sup>. Другой подход, наиболее четко артикулированный в монографии А.С. Хорошева, объясняет действия Макария политическими причинами. А.С. Хорошев пришел к выводу, что создание местных пантеонов святых совпадало с периодом инкорпорации русских земель в состав единого государства. С его точки зрения, местная канонизация отражала стремление удельных светских и церковных властей оградить свою территорию «небесной» защитой, так как военное и политическое сопротивление объединительной деятельности Москвы было бессмысленно<sup>5</sup>. Поэтому канонизационные процессы 1547–1549 гг., стремившиеся централизовать культовый пантеон, можно рассматривать не только как церковные, но и как важные государственно-политические мероприятия<sup>6</sup>. Неслучайно среди канонизированных на Макарьевских соборах святых большинство составляют либо персонажи, содействовавшие политике централизации, либо распространявшие ее идеи в рамках своей миссионерской деятельности на окраинах будущего Московского государства. Попытки же новых местных канонизаций накануне соборов 1547–1549 гг. пресекались как несвоевременные. Анализируемые и цитируемые Е.Е. Голубинским сохранившиеся и опубликованные списки Указов данных соборов свидетельствуют, что в сонм общерусских святых, служивших образцом отношения к христианскому долгу для рядовых верующих, отбирались те местные чудотворцы, чьи жития наиболее соответствовали требованию лояльности земным и небесным властям<sup>7</sup>. Среди канонизированных на Макарьевских соборах оказались и два погибших от рук «татарских царей» великих Владимирских князя – Александр Ярославич Невский и Михаил Ярославич Тверской, в житиях

которых особо подчеркивалась их верность православию и покорность воле монгольского хана.

Дальнейшее оформление обновленного идеала веры и благочестия связано с решениями московского Стоглавого собора 1551 г. Инициатором его созыва Е.Е. Голубинский также называет митрополита Макария<sup>8</sup>. Причем, по его мнению, в составлении вопросов, с которыми на соборе царь Иван Грозный обратился к иерархам церкви, принимал участие и благовещенский протопоп Сильвестр. Вероятно, Макарий заранее ознакомился с этими вопросами и подготовил на них соборные ответы, в связи с чем собор «не столько делал свои постановления, сколько рассматривал и одобрял постановления уже сделанные»<sup>9</sup>. Е.Е. Голубинскому принадлежит и весьма ценное замечание о сходстве Стоглавого собора с практически одновременным ему Тридентским собором католической церкви (1545–1563)<sup>10</sup>, который тоже был инициирован как церковными, так и светскими властями в лице папы Павла III и императора Карла V. Оба собора должны были решить и решили с разной степенью успешности проблемы возрождения и обновления своих церквей, соблюдения церковной дисциплины и установили догматы в одном случае католической, в другом – православной веры.

Широкий круг решений Стоглавого собора и разнообразный социальный состав его участников позволили С.О. Шмидту и Л.В. Черепнину рассматривать его как земско-церковный<sup>11</sup>. В обсуждении соборных ответов на царские вопросы участвовали митрополит Макарий, архиепископы Федосий Новгородский, Никандр Ростовский и Ярославский, епископы Гурий Смоленский и Брянский, Касьян Рязанский и Муромский, Акакий Тверской и Кашинский, Феодосий Коломенский и Каширский, Савва Сарский и Подонский, Киприан Пермский и Вологодский, Трифон Суздальский и Тарусский, архимандриты и игумены наиболее авторитетных монастырей. Кроме церковных иерархов, на соборе присутствовали и представители светской части общества: князья, бояре, и те, кого в тексте соборного

уложения называют «воинами» (вероятно, представители служилого дворянства).

Соборное уложение или Сказания главам «Царские вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинех», более известное как Стоглав или Стоглавник, дошло до нас в большом количестве списков (около 180) нескольких редакций, датирующихся XVI–XIX вв. Вопрос о подлинности этого источника, кажется, окончательно снят, благодаря недавнему тщательно проведенному Е.Б. Емченко источниковедческому, текстологическому и кодикологическому исследованию его рукописей XVI–XVII вв., в результате которого был определен и опубликован один из ранних списков полной редакции Стоглава, современный собору 1551 г.<sup>12</sup> Памятник разделен на 100 глав и состоит из оглавления («Сказания главам»), предисловия, «рукописания» царя и его речи к собору, 37 первых царских вопросов и первых святительских ответов, вторых царских вопросов вперемешку с ответами иерархов, а также сообщения о посылке текста соборного уложения в Троице-Сергиев монастырь с целью узнать мнение о нем бывшего митрополита Иоасафа, находившегося в обители на покое, и ответа Иоасафа с замечаниями и дополнениями к решениям собора.

Стоглаву посвящено большое количество различных исследований, он неоднократно становился предметом внимания историков церкви, специалистов в области политической истории и феодального землевладения. Однако практически все исследователи, обращавшиеся к этому памятнику, видят в нем в первую очередь источник по истории борьбы светского самодержавного государства и монастырей за право распоряжения вотчинной землей. Поражение в этой борьбе церкви было закреплено решением собора, которое единственным основанием для монастырского землевладения признавало передачу им земельных угодий в уплату за молитву «по душе», но и эта добровольная передача земли монастырскими вкладчиками должна была контролироваться государством. Если считать, что политическая составляющая была определяющим стержнем средне-

вековой истории, то можно согласиться с тем, что земельный вопрос был главным на Стоглавом соборе. Но представить, что в эпоху, когда вера пронизывала все стороны жизни человека, общества и государства, церковный собор инициировался в основном ради того, чтобы решить проблему монастырского земельного иммунитета и государева «тягла», все-таки трудно. Это противоречие невольно обнажил в своей «Истории русской церкви» известный русский и советский историк Н.М. Никольский. Через несколько страниц после рассуждений о хозяйственно-политических результатах собора 1551 г. он помещает утверждение, что в результате соборов середины XVI в. «московская церковь стала национальной, со своим независимым от греков главою, со своими святыми, со своим культом, значительно отличавшимся от греческого, даже со своей догматикой, установленной на Стоглавом соборе»<sup>13</sup>.

В царском «рукописании», вошедшем в 4 главу Стоглава, подчеркивается связь становления власти Ивана IV с деяниями государства и священной иерархии по укреплению и исправлению русской православной церкви: «И в 19 лето возраста моего по нашему наказу архиепископы и епископы и честныя архимариты и игумены собираются в царствующий сей град к нам ко отцу нашему Макарию митрополиту всеа Руси, каноны новых чудотворцев и жития их и чюдеса на соборе полагают и свидетельствуют всеми освященными соборы и предают церквам Божиим пети и славити и праздновати якоже прочим святым... И тех великих новых чудотворцев молитвами начахом правити царство свое елико довлеют нам по благодати Божии»<sup>14</sup>. Объясняя причину созыва нового собора «в 21 лето от родства и в 18 лето царства» своего в речи, обращенной к его участникам, Иван говорит о желании церковного одобрения обновленного судебника 1550 г. и уставных грамот, а также о необходимости совета об исправлении обычаев церковной и мирской жизни, которые «в прежние времена после отца нашего великого князя Василия Ивановича всеа Руси и до сего настоящего времени поизшаталися или в самовластии

учинено по своим волям или предние законы которые порушены или ослабно дело небрегомо божиих заповедей, что творилося...»<sup>15</sup>. Государственная власть в лице молодого царя требует от церковных иерархов вместе с государем и его боярами «о бозе утверждати нестройное во благо»<sup>16</sup>. Возводя источник своей власти к божественному покровительству, Иван IV считает себя вправе указывать не только на земские, но и на церковные «нестроения» и пресекать «самовластие» своих подданных в их отношениях с верой, если оно приводит к «порушению» или «небрежению» божьих заповедей. В этом ему должны были содействовать церковные иерархи, архимандриты крупнейших монастырей, протоиереи, старшие священники и дьяконы, на которых возлагалась обязанность следить за соблюдением решений собора и общим состоянием вероисповедания вверенной им паствы.

Кроме ответов на многочисленные вопросы об устройстве церковной жизни и функционировании церковных институтов, собору пришлось определять и нормы поведения в миру благочестивого православного христианина, а также устанавливать правила его взаимоотношений с церковью. В соборном уложении уделено внимание и «детинному крещению», и обручению и венчанию, и количеству браков, разрешенных православному человеку, и содомскому греху, и наказанию чад, и ложному крестному целованию, и запрещенной пище («Ответ о кровоядении и удавлении не ясти»), и прочим аспектам обыденного благочестия. При разрешении проблем догматики и православной этики составители соборных ответов обращались к авторитетным источникам. Исследователь происхождения текста Стоглава Д.О. Стефанович выделил среди них богослужebные книги, литературные сборники нравоучительного и церковно-исторического содержания и указал, что наибольшее число заимствований приходится на Кормчую книгу с ориентацией на так называемую Сводную Кормчую, работа над составлением которой также шла в окружении митрополита Макария<sup>17</sup>.

Особое место в решениях Стоглавого собора уделено воспитанию церковью православного верующего. Исправлению веры среди населения, погрязшего в ересях и язычестве, должно способствовать книжное учение, которое необходимо было организовать по всем городам, для чего «избрати добрых духовных священников и дьяконов и дьяков благочестивых», «чтобы священники и дьяконы и все православные хрестьяне в коемждо граде предавали им своих детей на учение грамоте и на учение книжнаго писма и церковного петия псалтырнаго и чтения налойнаго»<sup>18</sup>. Целью такого учения было воспитать учеников так, чтобы они «пришед в возраст достойным быти священнического чину», так как состояние образованности рядового духовенства в целом было удручающим. Учить будущих пастырей следовало только по книгам, «которые соборная святая церковь приемлет, чтобы потом и впредь могли не токмо себе, но и протчих пользовати и учити страху божию о всех полезных...»<sup>19</sup>.

Поскольку со священными и душеполезными книгами и иконами, служившими объектом поклонения верующего человека, не все обстояло благополучно: среди них было немало «нестроенных» образцов, отклоняющихся как от греческих канонов, так и от древнерусской традиции, несколько глав уложения специально посвящены решению вопросов «о святых иконах и о исправлении книжном». Ответственность за «дозирование» в храмах икон, священных сосудов, антиминсов, евангелий, апостолов и «прочих святых книг, иже соборная церккви приемлет» возлагалась на протопопов, старейших и избранных священников. Иконы должны были вовремя поновляться, а книги, которые оказывались «направлены и описливы», редактироваться.

Особенно зорко священнослужители должны были следить за благочестием и благонравием книжных писцов и иконописцев, от которых напрямую зависело «строение» или «нестроение» веры большинства православных людей: «Также которые писцы по городам книги пишут, и вы бы им велели писати с добрых переводов. Да написав правила,

потом же бы и продавали, а не правив бы книг не продавали. А которой писец написав книгу продаст не исправив, и вы бы тем возбраняли с великим запрещением. А кто у него не исправлену книгу купит и вы бы тем потому же возбраняли с великим запрещением, чтобы впредь тако не творили. А впредь таковыи обличени будут продавец и купец, и вы бы у них те книги имали даром безо всякаго зазору, да, исправив, отдавали в церкви, которые будут книгами скудны. Да видя таковая вашим брежением, и прочии страх примут, и вы бы о всех о тех предиреченных церковных чинех и о честных иконах и о святых книгах и о всем о том потщалися совершити и исправить, елика ваша сила»<sup>20</sup>. К самим писцам и художникам предъявлялись повышенные по сравнению с рядовыми верующими моральные требования: «Подобает бо быти живописцу смирну и кротку благоговеину не празднословцу ни смехотворцу ни сварливу ни завистливу ни пияници ни убийцы но же всего хранити чистоту душевную и телесную со всяким опасением...»<sup>21</sup>. В связи с ростом числа иконописцев, среди которых в XVI в. появлялось все больше мирян, желавших передавать свое ремесло и заказчиков по наследству членам своей семьи (приведем в качестве наиболее яркого примера семейный клан знаменитого художника Дионисия), и развитием конкуренции между мастерами, государство и церковь стремились регулировать отношения изографов с их сторонними учениками, но, судя по тексту Стоглава, других средств кроме напоминания о греховности сокрытия знаний у них не было: «...аще кто из тех живописцев учнет скрыватьи талант еже дал бог и учеником по существу того не даст, таковой осужден будет от Бога со скрывшим талант во мзду вечную...»<sup>22</sup>. В то же время архиепископам поручалось испытывать иконописцев на качество их работы, дабы среди них не оказалось «худых и безчинных», для чего привлекать в качестве оценщиков «нарочитых» мастеров. Лучших живописцев церковным иерархам надлежало беречь и почитать «паче простых человек».

В подходе к определению качества произведений художников Стоглав на первое место ставит не эстетическую

сторону, а точность следования византийской и древнерусской традиции: «...и с превеликим тщанием писати и воображати на иконах и на досках Господа нашего Иисуса Христа и пречистую его Богоматерь... и всех святых по образу и по подобию и по существу, смотря на образ древних живописцов и знаменити с добрых образцов...»<sup>23</sup>. Опираясь на прецеденты византийского и древнерусского искусства, церковь однозначно разрешает сомнения царя и его окружения, позволяя писать на иконах «живых и мертвых молящихся» в композициях легендарного и исторического характера, а в сценах страшного суда даже «неверных многие и различные лики от всех язык». Но иерархи, также как и вопрошающий их Иван IV, проявляют строгость и непримиримость в отношении иконографии догматических изображений, закрепляя единственно возможный иконографический вариант Троицы: «Писати иконописцем иконы с древних переводов како греческие иконописцы писали и как писал Ондрей Рублев и прочие пресловущие иконописцы и подписывати Святая Тройца, *а от своего замышления ничтоже претворяти* (курсив наш. – Л. С.)»<sup>24</sup>.

В отечественном искусствоведении давно и прочно распространилось мнение, что установленный Стоглавом иконографический канон затормозил развитие жанровой и сюжетной стороны древнерусской иконописи. С ним нередко связывают ее художественный упадок во второй половине XVI в., отразивший результат подчинения художественного творчества религиозной догматике. Исследователи-богословы, напротив, видят в решениях Стоглавого собора попытку предотвратить процесс деградации иконописи как высокого сакрального искусства, который наметился с проникновением в нее в XVI столетии сюжетных, иконографических и стилистических новшеств<sup>25</sup>. Мы же позволим себе предположить, что введение Стоглавом строгого канона имело по крайней мере еще одну цель. Не следует забывать, что собор рассматривал вопросы иконописания в контексте приведения в одну нормативную систему всех институтов православной веры и благочестия в Московском государстве.

Прежде чем установить над этой системой контроль со стороны государства и церковной иерархии, нужно было задать основные правила, по которым можно было судить о наличии или отсутствии «неустройства» в той или иной области. Надо сказать, что светская и церковная власть умела гибко пользоваться этим инструментом. О решениях Стоглавого собора в отношении иконописи вспоминали только тогда, когда возникала необходимость пресечь излишнюю тягу к самовластному суждению о целях и задачах традиционного религиозного искусства очередного «боголюбца», склонного к свободомыслию в области веры. Ярким примером такого избирательного действия Стоглава может служить дело дьяка Висковатого, к более подробному анализу которого мы еще обратимся в дальнейшем. В целом же иерархи как в столице, так и на местах довольно быстро забыли о своих обязанностях следить за соблюдением канона, и его действие можно проследить, как правило, только на примерах произведений, созданных в 50–60-е гг. XVI в., то есть сразу же после собора 1551 г. Думается, можно согласиться с мнением Л.А. Успенского, что Стоглавый собор в области иконописи «проявил себя характерным выразителем переходной эпохи и потому имел большие последствия для дальнейших путей церковного искусства (не только русского, но вообще православного): именно в нем отразилась богословская беспомощность эпохи, замена критерия подлинности консерватизмом и живого творческого предания внешними правилами»<sup>26</sup>.

Собором был установлен и образец формы креста, которым венчали главы православных храмов. В качестве такового утверждался крест, поставленный «благочестивым царем Иваном» на обновленном Успенском соборе Московского Кремля, «якоже есть воздвизальный крест имже благословляют»<sup>27</sup>. Распространившееся в XVI в. кресты сложной формы, на концах которых было по два-три меньших дополнительных перекрестья, запрещались: «И впредь бы кузнецы делали кресты по чину и крестообразно по древним образцом якоже уставиша и предаша святии апостоли

и святни отцы, а по концам бы наделявали крепости для по единому кресту со всяцех утверждением, а от своего бы замышления ничтоже не претворяли кроме церковнаго предания»<sup>28</sup>. По сути, это постановление собора как раз не утверждало, а нарушало предания «святых отцов», ибо еще начиная с рубежа VIII–IX вв., христианский мир руководствовался в этом вопросе высказыванием автора знаменитых канонов «На воздвижение Святого Креста» преподобного Федора Студита: «Крест всякой формы есть истинный Крест»<sup>29</sup>.

Насколько строго выполнялось это соборное решение, сейчас судить невозможно, так как даже на сохранившихся до наших дней храмах XVI столетия стоят, в основном, новые кресты, воздвигнутые в XVII–XVIII вв., вновь имеющие сложные и разнообразные формы. Вероятно, церковь постепенно снова вернулась к относительно вольной трактовке формы креста. Когда это произошло – неизвестно, хотя, думается, можно предположить, что решение о купольных крестах было отменено вместе с другими «ложными» утверждениями Стоглава во время следующей церковной реформы середины XVII в. Рассуждая в середине XIX в. о формах крестов, известный русский богослов и историк церкви архимандрит Макарий писал: «Кресты четвероконечные и восьмиконечные, с меньшими крестами на концах и без оных, с полулунным подножием и без оногo, могут быть поставляемы на храмах, смотря по предпочтительному усердию храмоздателей и лиц, для коих устраивается храм; но определенного узаконения по сему предмету, как зависящему от усердия и от благочестивого обычая разных лиц, в настоящее время не требуется»<sup>30</sup>.

Так же без излишнего богословствования Стоглавий собор осуждал «злая ереси», проистекающие из ложного книжного учения, среди которых числятся рафли, шестокрыл, вороноград, остромий, зодей, алманах, звездочеты, аристотель, аристотелевы врата и «иные составы и мудрости еретическая и коби бесовские, которые прелести от бога отлучают»<sup>31</sup>. Способ борьбы с ними только один – запреше-

ние православным христианам держать у себя еретические книги, читать их и учить по ним других. Ослушников ждало суровое наказание со стороны государства и церкви: «...а которые люди отныне и впредь учнут таковая еретическая книги у себя держати и чести или начнут иных прельщати и учити и потом обличени будут, и тем быти от благочестиваго царя в великой опале, а от святителей по священным правилом в конец во отлучении»<sup>32</sup>.

Без особых теологических мудрствований иерархи церкви отвергают и прочие «прелести еллинские» и «хулы еретические», которые выражаются в языческих обрядах во время крупных церковных праздников: скоморошья игрища при поминании умерших в Троицкую субботу, русалии на Иванов день, Рождество и Крещение, паление соломы, кликанье мертвых и положение соли под церковный престол в Великий четверг, бесовские потехи в первый понедельник Петрова поста и др. Лишь выступая против «лживых пророков», которые «заповедают крестьяном в среду и в пятницу ручнаго дела не делати, и женам не прясти, и платья не мыти, и каменя не разжигати и иные заповедают богомерзкие дела творити кроме божественных писаний», церковь обращается к авторитету святых апостолов и святых отцов, кои «предаша и заповедаша и уставиха всем православным крестьяном в пять дний делати, а в субботу и в неделю на молитву упражнятися и празновати»<sup>33</sup>.

Стоглав запрещает православному христианину всякие мирские соблазны, ввергающие в разорение его земное имущество и растлевающие его душу, так как царь жалуется собору на то, что дети боярские и люди боярские, и всякие рядовые бражники «зерню играют и пропиваются». Они не приносят пользы государству и обществу, ибо не могут нести службы или промыслять торговлей и ремеслом, а только крадут, разбивают и душегубствуют. Собор разрешил царю принять необходимые меры, чтобы перечисленные лица «жили бы по крестьянски, и были бы довольны своими оброки»<sup>34</sup>. По своему усмотрению православный царь волен обойтись и со скоморохами, которые не только

воплощают в себе «еллинскую прелесть», но и приносят реальный ущерб крестьянскому хозяйству и торговому делу, так как «совокупяся ватагами многими до шестидесяти и до семидесяти и до ста человек и по деревням у крестьян сильно ядят и пьют и из клетей животы грабят, а по дорогам разбивают»<sup>35</sup>.

Отказавшись от греховных поступков в своем обыденном поведении, православный христианин должен принимать участие в общегосударственных благотворительных действиях. В главах 72 и 73 закреплены обязанности выкупа пленных православных христиан и содержания богаделен для больных и престарелых нищих. Расходы государевых послов по выкупу возмещались всем тягловым населением без ограничения размеров требуемой суммы: «А сколько годом того пленного окупу из царевой казны разойдется, и то роскинути на сохи по всей земли, чей кто не буди, всем ровно, занеже таковое искупление общая милостыня нарицается, и благочестивому царю и всем православным великая мзда от бога будет»<sup>36</sup>. Объяснялось это тем, что выкуп пленных – не часть обычного государева тягла, а христианский долг каждого истинно верующего православного, ибо «Христос же не токмо серебра, но и душу свою повелевает по братии положить»<sup>37</sup>. Мотивами благочестия должны были руководствоваться и жители тех городов, где за их счет власти открывали богадельни для бездомных прокаженных, «колосных», «престаревшихся», «по улицам в коробех лежащих», «на телешках и на санках возящих»<sup>38</sup>. Нищие в этих богадельнях содержатся общими усилиями тех «боголюбцев», которые «милостыню и вся потребная им приносят же своего ради спасения»<sup>39</sup>. На этих же «боголюбцев» возлагалась и христианская обязанность заботиться о здоровых нищих, что «питались бы, по дворам ходячи, от боголюбцов, якоже и доднесь»<sup>40</sup>.

Первый долг православного человека по отношению к церкви – поддерживать ее материально, заботиться о строительстве, украшении и благополучии храмов и монастырей. Но и эта сфера повседневного благочестия строго

регламентируется государством и церковью. Нередко в исторических исследованиях эта проблема сводится к вопросу о продолжающихся дискуссиях вокруг монастырского вотчинного землевладения между иосифлянами и нестяжателями и интересами царской власти в связи с ее возросшей потребностью в отчуждении части монастырских земель и увеличению количества податного населения. На соборе 1551 г. царь решительно вмешивается в давний спор, формально выступая защитником духовных интересов верующих, добровольные вклады которых и составляли основной источник роста монастырских богатств. В главе 75 Стоглава, содержащей ответ «О вотчинах и о куплях которые боголюбцы давали святым церквам на память своим душам и по своим родителям в вечной поминок и в наследие благ вечных», иерархам приходится признать, что вложенные в монастыри и храмы земли и прочее имущество на самом деле не могут рассматриваться в качестве обычной собственности, так как выступают в роли трансцендентной собственности самого бога, и «вданное богови в наследие благ вечных, никто же их может от церкви божи восхитити или отъяти, или продати или отдати»<sup>41</sup>. То есть церковной собственностью фактически запрещалось распоряжаться как собственностью вотчинной и осуществлять с ней операции продажи, мены, дачи, отчуждения за долги, что значительно понижало ее ценность. С другой стороны, это же решение юридически защищало «божье» имущество от посягательств со стороны государства и других вотчинников: «Правила 12 и 13 глаголет святаго седмаго собор и 5-го святаго собора заповедь сице написаша вяликаго нашего града и прочее страшное запрещение не токмо простым, но и самем царем и вельможам»<sup>42</sup>. При этом собственности у монастырей и храмов должно быть ровно столько, сколько необходимо для исполнения их основной духовной функции – молитвы о душах паствы, в интересах которой они должны поддерживать в исправности церковные и монастырские строения и обеспечивать братии и причту достаточное кормление. Просить же у царя «излишнего»,

кроме того, что он соблаговолит пожертвовать во исполнение своего христианского долга, возбранялось: «И так де у меня, царя, поймали много по всем монастырем, а братья во всех монастырех по старому, а инде и старого менши, а ести и пити братья старого оскуднее, а строения в монастырех ни которого не прибыло и старое опустело»<sup>43</sup>.

«Божье право» на вложенное мирянами и духовными лицами имущество монастыри и храмы должны были доказать, собрав сведения обо всех «боголюбцах», которые когда-либо давали «на память своим душам и по своих родителей в вечный поминок» свои «отчинные села и купли». После того, как имена вкладчиков были установлены, следовало их «в сенаники написать и поминати их всегда по церковному чину и по божественному уставу»<sup>44</sup>. Это решение привело к распространению в церковном и монастырском обиходе вкладных книг и синодиков, которые предоставляют любопытный материал для исследования опыта благотворительности верующих в пользу церкви, о чем мы еще скажем в дальнейшем.

Можно рассматривать требование фиксировать добровольные дачи обителям и храмам как способ упорядочения их хозяйственной деятельности и контроля над их имуществом, но, вероятно, у троекратно повторенного в тексте Стоглава наставления по всем вкладчикам творить памяти, служить панихиды и «в сенаники имена их писати» была и другая, не столь очевидная, но столь же важная, с точки зрения средневекового человека, причина. В 60-е гг. XVI в. ожидался Конец света, в число событий которого входил и последний Страшный суд над всеми умершими и живыми людьми, определяющий их вечную судьбу<sup>45</sup>. Творя память по умершим, церковь должна была обеспечить им духовную поддержку в грядущем судном предстоянии перед лицом высшего судии.

Вероятно, в таком контроле со стороны государства и верхушки церковной иерархии за «целевым» использованием вкладных денег и имущества была реально существовавшая необходимость. Хорошо известно, что часть братии

многих богатых и крупных монастырей жила на широкую ногу за счет своих вкладчиков. Монастырскую верхушку, роскошествующую в нарушении всех законов и пренебрегающую правилами монашеского жития обличает в своих стихах и неизвестный нам рядовой клирошанин второй половины XVI в.:

В монастыре убо игумени и икономи,  
И келари и казначеи,  
Вкупе же и подъкеларники и чашники,  
И соборная старцы горделивья,  
Самолюбием вси одержими,  
И сребролюбием объяшася,  
И братоненавидением соплетошася,  
И скупостию связашася,  
И лукавством помрачашася, окаянии<sup>16</sup>.

Такое же соединение возвышенной заботы об исполнении заповедей отцов церкви и первых церковных соборов с практическими нуждами поддержания в надлежащем виде принадлежащих церкви храмов и монастырей просматривается и в тексте 84-й главы «Ответ о новопоставленных церквах и о новых пустынях и о пустынных». Ограничивая избыточное церковное строительство, свойственное русскому позднему Средневековью, собор решает «...бреши по священным правилом и не попускаи мирским людем новых церквей поставляти, а старые церкви презирати и небрегоми держати»<sup>17</sup>. Необходимость запрета обосновывается тем фактом, что «мнози бо человецы не бога ради церкви созидают, но тщеславия ради и гордости, и мест ради, и жен своих. Неции же от снов смущены и от бесов прельщаемы лжут и возлагают на себя обеты, и того ради хотят церкви воздвизати и молитвенные храмы поставляти»<sup>18</sup>. Поэтому новые храмы могут возводиться только с благословения епископа, при этом храмоздатель должен убедить своего архипастыря, что вновь открытая церковь будет обеспечена всей необходимой утварью и иконами и содержанием для причта. Епископам же, в свою очередь,

рекомендуется благословлять желающих стать «создателями церкви» не столько на строительство новых церковных зданий, сколько на ремонт и поддержание старых, ибо «многи церкви суть пастися от ветхости хотят или малы суще неукрашены, и лепо есть ему едину от таковых церковь восприемшу, ту созидати»<sup>49</sup>. Это же правило распространяется и на практику основания новых монастырей. Таким образом, храмоздательная деятельность мирян и их благотворительность в пользу храмов и монастырей также ставилась под контроль официальной церковной иерархии, законодательно приобретающей в этом вопросе разрешительную функцию. Государство и церковь и здесь пытались поставить предел «самовластному» отношению, по крайней мере наиболее имущей части верующих, к своему духовному окормлению. Многие вотчинники, по наблюдениям видного исследователя истории приходских отношений на русском Севере в допетровское время С.В. Юшкова, считали своей собственностью не только построенную ими церковь и приданную ей землю, но и всю церковную утварь, и церковную казну, а нередко и священника с дьяконом и причетниками, и могли подвергать их любым имущественным сделкам<sup>50</sup>.

Итак, Стоглав ставит веру и благочестие каждого православного человека под контроль церковных иерархов, ибо следить за соблюдением его установлений должны епископы, протопопы и старшие священники на местах, которые, в свою очередь, ответственны в своих действиях и качестве надзора за верующими перед самим царем. Никаких собственных толкований веры рядовым православным человеком, пусть даже и со ссылками на Священное писание и святоотеческий авторитет, более не допускается. Такое отношение к «самовластью» человека в его вере нашло отражение и в апокрифическом памятнике эсхатологической направленности середины XVI в., известном как «Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев»: «Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластна человека

сотворил Бог на сесь свет, и он бы не уставил царей и великих князей и прочих властей, и не разделил бы орды от орды. Сотворил Бог благоверныя цари и великия князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших»<sup>51</sup>. А.Л. Юрганову удалось убедительно доказать, что Иван Грозный, являвшийся центральной фигурой идеологических изменений в русском православии середины XVI в., не отрекался от самой идеи «самовластия», но стремился ограничить ее определенными рамками, апеллируя к тому факту, что первое такое ограничение сам бог установил для праотца всех людей Адама, позволившего себе вольно толковать божий промысел и нарушать волю бога<sup>52</sup>. И, на наш взгляд, одним из основных инструментов данного ограничения должны были служить установления Стоглавого собора, имевшие силу юридического акта и документа духовной регламентации жизни верующих на всей территории Московского государства.

Одним из первых «самовластцев», ставшим жертвой этого ограничения, был дьяк И.М. Висковатый. Его дело, известное под названием «Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына Висковотого в лето 1553», рассматривалось на церковном соборе 1553–1554 гг.<sup>53</sup> Предметом соборного обсуждения были неоднократные публичные высказывания Висковатого по поводу несоответствия православной иконописной и богословской традиции иконографии росписи царских палат и новых икон, писанных псковскими и новгородскими мастерами для придворного Благовещенского собора, пострадавшего от пожара 1547 г. Дело Висковатого достаточно хорошо освещено в исследованиях по истории русской церкви и древнерусского искусства, но вопрос о причинах столь резкого осуждения «мудрствования» дьяка церковными иерархами остается не вполне разрешенным<sup>54</sup>. Исследователей неизменно удивляет то обстоятельство, что с обличениями Висковатого выступал митрополит Макарий, только что провозгласивший принцип следования старине в иконописании на Стоглавом соборе.

А.В. Карташев пытался объяснить это личной неприязнью Макария к Висковатому, вызванной ущемленным самолюбием митрополита не только как носителя высшего церковного авторитета, но и как известного иконописца<sup>55</sup>. Л.А. Успенский, напротив, настаивал на том, что Макарий «искренне не понимал существа затронутых Висковатым вопросов»<sup>56</sup>. При этом Успенский с удивительным упорством игнорировал прямой смысл им же цитируемых источников по делу Висковатого.

Когда на соборе 1552 г., где обсуждалось исполнение решений Стоглава о надзоре за иконописцами и их произведениями, Висковатый открыто выступил со своим осуждением вновь написанных икон, образцами для которых новгородцам и псковичам, как полагают, послужили западные гравюры, митрополит ответил ему резко, но, на наш взгляд, вполне определенно: *«Не велено вам о Божестве и о Божих делах испытovati... (Выделено нами. – Л. С.). Знал бы ты свои дела, которые на тебя положены, не разроняй списков»*<sup>57</sup>. Несмотря на это предупреждение, дьяк подал митрополиту свой «Список о мудровании и о своем мнении о святых иконах» с просьбой рассмотреть его на соборе, обсуждавшем в это время ересь Матвея Башкина. Висковатый писал, что причиной выступить против новшеств в иконописном деле «была вся ревность моя, иже по человеческому смотрению образ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и Пречистые Его Матере, и святых угодивших Ему образы сняли и в то место поставили свои мудрования, толкующие от приточ, и мне, государь, мнит, что по своему разуму, а не по божественному писанию»<sup>58</sup>. В случае, если его «мудование» неверно, Висковатый готов принять церковное наказание: «И аз тебе, государю моему, челом бию, высмотри сумнение мое все, и что не по Бозе, накажи мя в том»<sup>59</sup>. Но собор не смог или не захотел ответить на вопросы и сомнения дьяка. Вместо этого он осудил его писания как «развратные и хульные», а самого Висковатого наказал трехгодичной епитимьей не за то, что он сомневался «не по Бозе», а за то, что в течение трех лет «вопил на народе»

о своих недоумениях по поводу иконографических новшеств. При этом на заседаниях собора самим митрополитом Макарием было вновь неоднократно повторено, что «не велено вам о Божестве и Божиих делах испытovati, но токмо веровати и с страхом святым иконам поклонятися». Не спасло Висковатого обращение к традиции и авторитету VII Вселенского собора. При всей своей правоте в богословском рассуждении о подходе к иконописному изображению как, в первую очередь, отражению новозаветных реалий, произошедших после боговоплощения, Висковатый словно забыл или не хотел знать о том, что после Стоглавого собора рядовой верующий, а тем более мирянин, не может иметь никаких «мудрований» и «своих мнений» по вопросам веры. И здесь мы можем согласиться со словами Л.А. Успенского, что споры по делу Висковатого на соборе 1553–1554 гг. «показательны для происходившего сдвига в русском церковном искусстве и определенного направления мышления, соответствующего тому упадку церковного сознания, от которого мы не избавились до сих пор»<sup>60</sup>.

Других «самовластцев» в вопросах личного благочестия боярина Василия Шереметева и его сына Иону сам царь Иван Грозный в Послании в Кирилло-Белозерский монастырь сравнивал с византийскими императорами-иконоборцами Львом Исавром и Константином Гноетезным. Василию он приписывал роль разрушителя отшельнической жизни в Троице-Сергиевом монастыре, а на аналогичные устремления Ионы в отношении обители Кирилла Белозерского царь указывал кирилловской братии. А все началось, по мнению Ивана, с того, что Василий Шереметев вместе с Висковатым перестал участвовать в крестных ходах. Такое поведение людей, занимавших видное место в системе государственной власти, оказало пагубное влияние на рядовых мирян, которые до этого все без исключения вместе с женами и младенцами не только ходили крестным ходом во все положенные дни, но и не торговали в это время ничем, кроме съестного. «А то все благочестие погибло от Шереметевых», – утверждал царь<sup>61</sup>. Иван Грозный считал своей

обязанностью восстановить порядок и благочестие не только в миру, но и в стенах древнего Кирилло-Белозерского монастыря. И хотя царь пытается представить свои нравоучения в адрес монастырской братии как простую заботу рядового верующего о сохранении чистоты древних уставных правил монашеской жизни и свое частное мнение на сей счет, послание он заканчивает недвусмысленными намеками на то, что выбор братии в пользу Ионы Шереметева и его самовластного поведения в обители в качестве основного вкладчика и благодетеля монастыря приведет к отказу в царской поддержке и внимании: «Сия мала от многих изрекох вам любви ради ваша и иноческого для жития, имже сами множае нас весте; аще хотите, обрящете много в божественном писании. А нам к вам болше того писати невозможно, да и писати нечего, уже конец моих словес к вам. А в пред бы есте о Шереметеве и о иных о безлепицах нам не докучали: нам о том никаку ответу не давати. Сами ведаете, коли благочестие не потребно, а нечестие любо! А Шереметеву хоти и золотыя сосуды скуйте и чин царской устройте, – то вы ведаете. Уставьте с Шереметевым свое предание, а чудотворцово отложите, будет так добро. Как лутче, так делайте! Сами ведаете, как себе с ним хотите, а мне до того ни до чего дела нет! Впред о том не докучайте: воистинну ни о чем не отвечивати»<sup>62</sup>. Кирилловская братия была, по сути, лишена свободы суждения о том, допустима ли позиция и поведение Шереметева с точки зрения его личного благочестия и правил внутреннего монастырского распорядка, так как царь все уже решил за них, еще раз подчеркнув, что государственной власти виднее, кто и как должен исполнять свои обязанности по отношению к богу и христианской вере.

Массы рядовых верующих этот сдвиг в религиозном сознании коснулся в форме дальнейшего распространения регламентации вероисповедания и благочестия. Победа власти в богословской дискуссии, затронувшей только верхи русского общества того времени, вылилась в распространение решений Стоглава как в виде официальных докумен-

тов, так и в виде нравоучительных текстов. В 50-е гг. XVI в. основные положения уложения Стоглавого собора рассылались по епархиям и крупнейшим монастырям в наказных списках. Два из них: «Наказ митрополита Макария во Владимир от 10 ноября 1551 г.» и «Наказ митрополита Макария в Каргополь от 2 февраля 1558 г.» были открыты в 1849 г. И.В. Беляевым и позже им же опубликованы<sup>63</sup>. Наказные списки предназначались для представителей высшего духовенства на местах, а пастве для знакомства с установлениями собора 1551 г. предназначалась новая (вторая) редакция «Домостроя» – нравственно-учительного сборника, составленного в Новгороде в конце XV – начале XVI в., и переработанного в середине XVI в. в Москве при участии Сильвестра с учетом Стоглава<sup>64</sup>. «Деловой стиль» текста Домостроя его современный исследователь В.В. Колесов объясняет коренными свойствами бытия и сознания русского человека XVI в., стремившегося в словесной форме подвести итог духовной практике прошлого, оценить ее и закрепить в виде культурной нормы<sup>65</sup>.

Нередко Домострой воспринимается как памятник, регламентирующий, в первую очередь, семейно-брачные отношения, и сборник советов по ведению домашнего быта<sup>66</sup>. Но Домострой включает в себя и большой блок текстов, связанных с практикой повседневного вероисповедания благочестивого православного человека и его взаимоотношениями со светскими и духовными властями. Недаром в предисловии он обозначен, во-первых, как «Поучение и наказание отцев духовных ко всем православным христианом, како веровати во Святую Троицу и Пречистую Богородицу и Кресту Христову Небесным силам, и святым мощем поклонятися и Святым Таинам причащатися и как прочей святыни касатися», а также как чтить царя, его бояр и вельмож, ибо «аще хочещи не боятися власти, твори всегда доброе – пред Богом и пред ними, и во всем покаяйся им, и право служи – и будещи сосуд избран и царьское имя в себе носиши»<sup>67</sup>.

В четвертой главе Домостроя «Како любити господа от всея души тако ж и брата своего, и страх божи и мети,

и память смертную» дается перечисление нормативных качеств православного человека, угодного богу и земному царю: «Праведен буди, и истинен, и смирен, очи долу поницая, ум же к небеси простирая, умолен к Богу, и человеком приветлив, печяльнаго утеши, терпелив в напастех, и недосадитель, свякому человеку щедр, милостив, нищекормец, странноприимник, скорбен греха ради, весел о Бозе, алчен буди от пиянства и жаден от объядения, кроток, неславохотен, незлатолюбец, но друголюбець, негорд, боязлив пред царем, готов в повелении его, во ответех сладок, чясто молитвеник, разумен, трудник к Богу, и неосудник всякому человеку, поборник обидимым, нелицемерен...»<sup>68</sup>. В последующих главах эти свойства разворачиваются и поясняются со ссылками на Священное Писание, установления священных соборов и сочинения святых отцов. Своеобразной границей между «благочестивой» и «бытовой» частями Домостроя выступают главы 28 «О неправедном житии» и 29 «О праведном житии». Неправедным является тот, «...кто не по Бозе живет и не по христианскому житию, и страху Божия не имеет, и отческого предания не хранит, и о церкви Божии не радит, и Божественаго Писания не требует, и отца духовнаго не слушает, и добрых людей по Бозе совету и наказания не внимает, чинит всяку неправду и насилие и обиду...»<sup>69</sup>. Человек не соблюдающий традиционных норм православного благочестия и евангельских заповедей будет «от Бога непомилован, а от народа проклят», и единственным спасением для него может быть только покаяние перед богом и людьми. Праведником же, напротив, считается тот, «...кто по Бозе живет, и по заповеди Господне, и по отческому преданию, и по христианскому закону...»<sup>70</sup>. Молитву таких людей бог всегда услышит, освободит их от небольших грехов, которые неизбежны в обыденной жизни каждого, а в награду дарует вечную жизнь после смерти. Домострой закреплял нормативный образец православного человека, живущего в согласии с властью небесной и земной, и содействовал его распространению в массах верующих. Неизвестно, насколько были распространены

в XVI–XVII вв. рукописи Домостроя. Сохранившиеся единичные памятники не дают возможности об этом судить. Вероятно, домостроевские истины доводились до большинства верующих посредством их цитирования в иных, более доступных различным слоям населения сборниках. В дальнейшем мы еще вернемся к текстам этого памятника и рассмотрим, как он влиял на содержание других источников этого времени и русскую культуру позднего Средневековья в целом.

Таким образом, в середине XVI столетия посредством создания ряда документальных памятников и сочинений агиографического и нравственно-учительного характера была сформирована культурная норма православного благочестия и повседневного благочестивого поведения православного человека, основанная на принципах следования древним традициям веры и подчинения светским и духовным властям укрепившего свои позиции Московского царства. Эта норма подводила своего рода итог дискуссиям о взаимоотношениях человека и православной веры, длившихся на протяжении предшествовавших десятилетий и не встретила сколько-нибудь серьезного сопротивления даже со стороны деятелей церкви и представителей светских кругов, склонных к богословской рефлексии. А.В. Карташев, писавший о том, что официальная церковь и государственная власть одержали победу в этой области оттого, что в возникших после Стоглавого собора спорах задумавшегося об истинности его решений «передового меньшинства» народ «безмолствовал»<sup>71</sup>, не заметил, что это самое «меньшинство» в лице игумена Артемия и дьяка Висковатого дискутировало в сфере таких богословских тонкостей, которые были непонятны даже верхушке церковной иерархии, а Висковатый вообще рассуждал не об установлениях самого Стоглава, а о нарушениях в их воплощении в иконописной практике уже после собора. В необходимости же следовать традициям древнего благочестия никто, по-видимому, не сомневался. И сама идея окончательного оформления и закрепления этой традиции в письменной форме не вызы-

вала никакого ни внешнего, ни внутреннего протеста в массе верующих, так как в ней не было ничего нового, что могло бы насторожить инерционно развивающееся религиозное сознание средневекового человека. Когда же сто лет спустя некоторые элементы этой нормы были поставлены официальной церковью под сомнение и подверглись реформированию, произошел религиозный раскол общества.

Утверждение нормы вовсе не означало ее неременного соблюдения всеми верующими. Известные факты свидетельствуют как раз об обратном. Документы, связанные с направленной на укрепление и реформу русской православной церкви деятельностью патриархов Иосифа (1642–1652) и Никона (1652–1658), а также придворного московского кружка «ревнителей древлего благочестия», показывают, что почти все «нестроения» и отступления от православных религиозных обычаев, о которых говорилось в тексте Стоглава, и по прошествии целого века все еще имели место в жизни духовенства и рядовых верующих. Они, если так можно выразиться, являются прекрасной иллюстрацией высказывания одного из персонажей Умберто Эко по поводу содержания средневековых источников: «По системе запретов можно понять, чем люди занимаются»<sup>72</sup>. Нарушения правил вероисповедания, грубые забавы и языческие суеверия были распространены даже при царском дворе. Один из виднейших «ревнителей древлего благочестия», духовник царя Алексея Михайловича (1645–1676) Стефан Вонифатьев вновь, как и его уже довольно далекий предшественник Сильвестр, был вынужден тратить немало усилий и красноречия для возвращения благочестия в окружении молодого государя. Во время женитьбы Алексея на боярышне Марии Милославской ему удалось настоять на том, чтобы свадебная церемония в царской семье была проведена в согласии с духом православия. Царь, подавая пример своим подданным, отказался от скomorошьих игрищ и светских забав с музыкой и «студными» песнями, и церемония свершалась «в тишине и страхе Божии, и в пениях и песнях духовных»<sup>73</sup>. Вскоре после

своего венчания на царство Алексей Михайлович лично и через посредство патриарха Иосифа предпринимает ряд действий, направленных на законодательное восстановление и укрепление благочестия вверенных ему православных подданных.

Еще Стоглав отмечал, что и священнослужители, и миряне ведут себя в храмах во время богослужения неподобающим образом, и запрещал в храмах и монастырях пьянство, громкие разговоры, нарушения порядка церемоний и отправления обрядов. О том, что нарушение этого запрета имело место, свидетельствует жалованная грамота от 11 мая 1629 г. ярославскому Толгскому монастырю, где говорится, что игумен Серапион обращался с челобитием к воеводе Дмитрию Васильевичу Лодыгину и дьяку Василью Ларионову, в котором жаловался на ярославцев, приезжавших к стенам монастыря в престольный праздник Богородицы Толгской с кабаком и хмельными напитками<sup>74</sup>. Составленная патриархом Иосифом «Память тиуну Манойлову» 1636 г. констатирует, что и по прошествии стольких лет после Стоглавого собора даже в московских храмах священники не соблюдают соборных установлений сами и не поучают мирских людей нормам благочестия. Нерадивые пастыри, небрежно ведущие богослужение и потакающие своим «пьянственным правам» и «лености», не могут правильно влиять на паству. Миряне при таких священниках «с бесстрашием и со всяким небрежением и во время святого пения беседы творят неподобныя с смехотворением», поповские и мирские дети играют в алтаре во время службы, а «шпыни» устраивают в церквях драки и «великую смуту и мятеж», задевая молящихся бранными словами, неизвестные люди собирают с присутствующих в храме деньги, якобы на строительство церквей, настоящие и ложные юродивые и нищие «в церквях ползают, писк творяще, и велик соблазн полагают в простых человецех»<sup>75</sup>. В другой грамоте патриарха Иосифа более позднего времени (1646) еще раз говорится о том, что в московские церкви некоторые верующие «приходят аки разбойники с палки, а под теми палки

у них бывают копейца железные и бывает у них меж себя драка до крови и лая смрадная»<sup>76</sup>.

На фоне описанной в этих источниках ситуации с соблюдением (а точнее – с несоблюдением) норм благочестия в православном храме эпизод с дракой в «немецкой кирке» жен иноземных купцов и офицеров за почетные места в церкви, так возмутивший, согласно рассказу А. Олеария, патриарха Филарета, выглядит незначительным<sup>77</sup>. Тем не менее он был использован церковной властью как причина сноса протестантских «кирок» в Москве в 1632 г. В данном случае протестантки-«еретички» в своем неблагочестивом поведении должны были выглядеть в глазах патриарха не лучше, но и не хуже его православной паствы. Трудно сказать, кто кому мог служить дурным примером.

Во исправление нравов паствы в 1646 г. патриарх Иосиф рассылает по московским церквям наказ, в котором передает повеление царя всем духовным и мирским людям в предстоящий Великий пост соблюдать все правила великопостного благочестия и «жити в чистоте со всяким воздержанием, и от пьянства и от неправд и от всякого греха удаляться», во время поста в храмах стоять «со страхом и трепетом и с любовью в молчании, без всяких шептов» и не помышлять при этом ни о чем земном, а молиться «со слезами и со вздыханием смиренным и сокрушенным сердцем, без злобы и без гнева». Об ослушниках наказа и тех, кто по-прежнему будет бесчинствовать в церкви, священники обязывались докладывать самому патриарху<sup>78</sup>.

В 1647 г. по всем епархиям и монастырям был разослан приговор государя, патриарха и собора священных иерархов о запрещении производить какие-либо работы и торговать с начала субботней вечерней и до окончания воскресной вечерней службы. Это же правило распространялось и на все праздники христорогического цикла<sup>79</sup>. А в 1648 г. был издан царский указ о запрещении скоморошских игрищ, языческих обрядов и суеверий. Он предписывал православным в воскресные и праздничные дни посещать церковь, а от «бесовских игр» уклоняться. Нарушивших указ в пер-

вые два раза местным властям бить батогами, а застигнутых и после этого за занятиями чародейством, на непристойных игрищах и скоморошьих гуляниях отсылать на более суровую расправу к воеводам<sup>80</sup>.

Все эти документы нашли отражение в тексте Уложения царя Алексея Михайловича, утвержденном Земским собором в сентябре 1649 г. В девяти статьях первой главы «О богохульниках и о церковных мятежниках» Уложения фактически повторены основные положения царских и патриарших распоряжений предыдущих трех лет. Обращает на себя внимание, что в отличие от статей Стоглава, практически не содержавших в себе угрожающих формулировок, насаждение и укрепление благочестия на сей раз сопровождалось жестокими мерами. Иноверец или русский православный человек, посмеявшийся «возложить хулу» на Христа, Богородицу, святой крест или на любого из сонма христианских святых, должен быть обличен и сожжен. Помешавшего свершению в церкви литургического богослужения «казнити смертью без всякия пощады». Тот, кто во время литургии или другого священного пения осмелится говорить «непристойныя речи» любому представителю духовенства от патриарха до приходского священника и тем самым нарушит благолепие службы, будет подвергнут торговой казни. Если кто-то учинит в церкви драку и во время ее убьет своего противника до смерти, то и сам должен быть казнен смертью. Если же соперник зачинщика драки будет только ранен, то виновника ждет «торговая казнь без пощады», месячное тюремное заключение и двойной штраф в пользу изувеченного. В том случае, когда дело обошлось вовсе без кровопролития, «безчинник» получает порцию батогов и возмещает пострадавшему «безчестье». За оскорбление в храме словом полагался месяц тюрьмы, а оскорбленный получал возможность «доправить» на обидчике свое бесчестье, «чтобы на то смотря, в церкви Божии никакова безчинства не было». Уложение запрещало подавать в церкви челобитные как светским, так и духовным властям, ибо «православным Христианом подобает в церкви Божии стояти

и молиться со страхом, а не земная мыслити». Нарушившего же эту статью и забывшего страх божий челобитчика надлежит «вкинути в тюрьму, на сколько государь укажет»<sup>81</sup>.

Некоторые вопросы соблюдения внешних правил православного благочестия Уложение рассматривает в десятой главе «О суде», статьи 25 и 26. В воскресный день, в который следует поминать Христа, велено государевым чиновникам «никого не судити и в Приказах не сидеть, и никаких дел не делати, опричь самых нужных Государственных дел»<sup>82</sup>. Статья 26 содержательно фактически повторяет Указ Алексея Михайловича 1647 г. и регламентирует работу и торговлю в праздничные и воскресные дни. Все православные христиане должны были прекращать всякие работы и торговые операции в субботу за три часа до вечера (до начала вечерней службы). В воскресный день и в «господские праздники» запрещалось работать и торговать всем, «опричь съестных товаров и конскаго корму». В дни крестных ходов торговля приостанавливалась до тех пор, «как из ходу со кресты придут в Соборную церковь»<sup>83</sup>.

Не вступая в противоречие с решениями Стоглавого собора 1551 г., светская и церковная власть Московского государства в 40-е гг. XVII в. еще более жестко, по сравнению со Стоглавом, регламентирует нормы поведения православного человека во время отправления им обязательных церковных обрядов, посещения храма, а также распределение им рабочего времени и времени отдыха, которое в идеале должно быть посвящено благочестивым размышлениям и участию в жизни церковной общины. К середине XVII столетия внешняя сторона взаимоотношений человека и православной веры оказалась оформлена законодательно и могла быть проконтролирована властями.

Наиболее подробно в исторической науке исследован следующий этап становления регламентированного православия, связанный с реформаторской деятельностью в религиозной сфере царя Алексея Михайловича и патриарха Никона и вызванным ею расколом русской церкви<sup>84</sup>. В 1650-е гг. решения государственной власти, касающиеся

благочестия, были поддержаны высшими церковными кругами. В 1650 г. в Москве издана Кормчая книга, дополненная и отредактированная патриархом Никоном в 1652–1653 гг. В ее состав вошел ряд религиозных установлений, регламентирующих отношения церкви и паствы и утверждающих приоритет церковного права над светским в области вероисповедания. Вслед за ней вышли обновленный Служебник (М., 1655) и Скрижаль (М., 1656). Естественно, эти издания предназначались, в первую очередь, для священнослужителей, но через них укрепление и новая регламентация церковных обрядов и норм повседневного благочестия должны были распространяться и на рядовых верующих.

Источники этого и последующего времени позволяют судить о том, что богословская сторона процесса новой попытки восстановления древнего благочестия и церковной обрядности, на сей раз с ориентацией на некие абстрактные «греческие» образцы, и дискуссий по этому вопросу между бывшими «ревнителями», оказавшимися по разные стороны идейного конфликта, была не понятна и не существенна для большинства православной паствы. Многочисленность сторонников «старого обряда» в первое время после церковного раскола можно объяснить скорее страхом средневекового человека перед всякой «новиной», за которой могло скрываться серьезное ущемление его прав и ухудшение условий жизни. Некоторой частью населения реформа, вероятно, воспринималась как следующий шаг закрепощения, на сей раз духовного. По мнению А.М. Панченко, на реформирование религиозной сферы царь и патриарх пошли вынужденно, стремясь восстановить во многом к тому времени утерянный контроль церкви над паствой<sup>85</sup>. Но переходом с двуперстия на троеперстие восстановить авторитет государственной церкви оказалось невозможно. А принятые на соборах 1666–1667 гг. решения, регламентирующие иконописание, согласно внесенным в него исправлениям по «греческому обряду», не выполнялись не только в провинции, но и в столице, и соблюдались только художниками

Оружейной палаты, и то при работе над официальными государственными и патриаршими заказами<sup>86</sup>.

Одной из причин и поводов раскола в кругах «ревнителей древнего благочестия», к которым в начале своей карьеры примыкал и патриарх Никон, был отказ реформаторов от некоторых догматических решений Стоглавого собора, окончательно оформившийся на соборе 1666 г., где в повестку заседаний входило «Увещение о бывшем соборе в царство царя Ивана Васильевича»<sup>87</sup>. Двумя важнейшими догматами старообрядцев стали определения «о крестном знамени» (гл. 31) и «о сугубой аллилуйе» (гл. 42), заимствованные, по наблюдению Д.О. Стефановича, составителями Стоглава не из богослужебных книг, а из нравоучительных литературных сборников<sup>88</sup>. В стремлении укрепить власть и влияние церкви, инициаторы реформ должны были отказаться в догматической части вероисповедания от всего, что не имело никакого отношения к религиозной истине, отраженной в богослужебной православной литературе, а почиталось таковой только в силу старой традиции.

Соборы 1666–1667 гг., подводя итог реформам, в части унификации обрядов и норм благочестивого поведения рядового духовенства и православных мирян, напротив, закрепляли и развивали определения Стоглава. В дополнение к обязательным для храмов и монастырей после собора 1551 г. поминальным и вкладным книгам было принято распоряжение о ведении ими «Книги крещенных» и «Книге о супружестве, о венчанных», которая должна иметься во всех соборных церквах<sup>89</sup>. В «Книге соборных деяний. о разных делах и о нужных церковных винах вопросы (и ответы)» зафиксированы запрещения «не купатися нагим мужескому и женскому полу», «зерцал в церкви и во алтаре имети и смотретися в них, чесати же главу и браду», ругать в церкви жениха и невесту во время венчания, уносить домой из храма иконы, до этого туда добровольно принесенные. Всем присутствующим в церкви православным повелевается во время пения стоять «по чину», поклоны творить

«по преданию и уставу», во время выноса покойника идти позади священника, а не забегать вперед него<sup>90</sup>.

Соборами принимается и общее решение, регулирующее взаимоотношения верующего с институтом приходского и монастырского храма: «Заказывати же вам (епископам. – Л. С.) накрепко, и самим сего слушати со всяким прилежанием и смотрети, чтобы священноиноцы, и священницы, и прочии иноцы и церковнии причетницы не упивались и в корчмы пити бы не ходили, и от сквернословия и срамслова и кощунства всякого удалялися; и мирских бы людей поучали, якоже священная правила повелевают, по вся воскресения по литургии раздав анафора (антидор), иже к церковному всякому пению приходити велели, и в церковь приношение, свечи и ладон и вино приноситьи завещевали, и нищим милостыню за грехи своя подавати научали, комуждо по силе от праведнаго притяжания, а не от грабления, и обиды, и проклятого мздоимания неправеднаго; и стояли в церквах тихо и немятежно, и пению бы и чтению внимали и Господу Богу о оставлении грехов своих молились от всея души, со умилением, и воздыханием и со слезами, и в молитвах своих поклонения во время учиненное творили со знамением на себя честнаго креста»<sup>91</sup>.

При занявшем патриарший престол после свержения Никона патриархе Иоасафе II было осуществлено реальное проведение в жизнь решений соборов 1660-х гг.<sup>92</sup> По храмам и монастырям рассылались патриаршие и царские грамоты, цель которых состояла в увещевании провинциального духовенства и паствы соблюдать новые обряды и церковное благочиние<sup>93</sup>. Иоасаф продолжил издание исправленных богослужебных книг и их распространение по обителям и приходам. В 1670 г. в Москве вышли Большой и Малый Катехизисы, Цветная Триодь, в 1672 г. – Постная Триодь.

Одним из важнейших событий в сфере завершения новой регламентации веры и благочестия во второй половине XVII в. был церковный собор 1682 г., проведенный при патриаршестве Иоакима и инициированный царем Федором Алексеевичем<sup>94</sup>. Наряду с внутрицерковными вопросами

собор вновь был вынужден решать проблемы укрепления благонравия паствы и ее связей с официальной церковью. Особое внимание уделялось мерам по борьбе с распространением среди мирян старообрядческой литературы и старопечатных книг, которые при их добровольной выдаче владельцами предполагалось бесплатно менять на новые. В очередной раз церковные власти на соборе 1682 г. продемонстрировали озабоченность состоянием образованности и нравственности рядового духовенства, которое должно было подавать своей пастве пример благочестия и противостоять влиянию старообрядцев. В целях повышения авторитета духовных лиц в глазах прихожан в 1682 г. патриарх Иоаким упразднил в традиционном обряде «умовения ног» роль Иуды, которую вынужден был выполнять один из священнослужителей, тем самым невольно умаляя свое достоинство перед мирянами<sup>95</sup>.

Решения собора, таким образом, свидетельствуют не только о продолжении движения в сторону обновления церковной жизни и религиозной организации общества, но и о существовании определенного разрыва между намерениями государства и высшего духовенства и реакцией на них рядовой православной паствы. Источники каждый раз фиксируют одни и те же проблемы в сфере церковного и мирского благочестия, которые за столетия своего существования, похоже, превратились в своего рода традицию и против которой власть оказалась бессильна.

Официальные документы светской власти и решения соборов русской православной церкви середины XVI–XVII вв. регламентировали православное вероисповедание и правила личного благочестия каждого верующего. В течение полутора столетий предписанное христианство в Московском государстве превратилось в религиозную норму. И следующим этапом его развития стало подчинение самой православной веры и церкви государству при Петре I после издания им Духовного регламента. Но и до начала собственно Нового времени верующий русский человек позднего Средневековья уже не был свободен даже в своих отноше-

ниях с богом. Эти отношения регулировались официальной светской и церковной властью посредством влияния на различные институты веры, что отразилось в источниках, связанных с представлениями о спасении души и нравственном поведении православного верующего.

Синодики и вкладные книги XVI – начала XVIII в. как источники исследования правил повседневного благочестия и способов их реализации в обществе

В условиях, когда рассуждение о вере было исключительной прерогативой светских правителей и церковных иерархов, на долю обычного человека оставалось только неукоснительное соблюдение правил повседневного благочестия. В сферу действия этих правил он попадал, не только участвуя в церковном богослужении и обрядах, но и выполняя свои нравственные обязанности перед семьей и обществом.

Согласно христианскому вероисповеданию первым долгом благочестия верующего человека считается забота о собственной душе и душах близких ему людей, подготовка души к вечной жизни в соединении с богом<sup>96</sup>. Спасение души приобретало особую актуальность перед приближением Конца света, который ожидался в течение последнего столетия русского Средневековья по крайней мере дважды: в 60-е гг. XVI столетия и в 60-е гг. XVII в. Рубеж XVII–XVIII вв. также в сознании верующего человека ассоциировался с эсхатологической перспективой<sup>97</sup>. В покаянных стихах XVI–XVII вв. часто звучит мотив смерти и спасения души и ничтожества человеческого существа перед лицом этих событий:

Окаянне убогыи человече!  
Век твой кончается  
И конец приближается  
А Суд страшеныи готовится  
Горе тебе, убогая душе!

Солнце ти есть на запади,  
А дене при вечери  
И секира при корени  
Душе, душе, почто тлеющими печешися?<sup>98</sup>

В русском православии с первых веков его утверждения в культуре большую роль играла традиция поминания усопших. По представлениям верующего человека, отношения христианской любви между близкими людьми не прекращаются со смертью и погребением, а продолжают в памяти живых. Спасительная же сила молитвы о душе усопших кажется неисчерпаемой и способной творить чудеса.

Обычай поминания умерших установился в христианской церкви на рубеже II–III вв. н.э. Считается, что впервые он был введен апостолами – учениками Иисуса Христа. Уже в апостольских посланиях содержатся молитвы за усопших при совершении евхаристии и в поминальные дни<sup>99</sup>. В развитом христианстве, особенно в православии, поминание стало неотъемлемой частью церковного богослужения. Во время литургий и панихид священники перечисляют имена умерших и живых людей, нуждающихся в господней помощи и внесенных родственниками в поминание.

Церковь выступала посредницей между человеком и богом в осуществлении поминания. Поминальный ритуал совершался духовенством в храмах и на кладбищах. Он должен был оплачиваться либо самим умершим еще до кончины, либо его родственниками. Эта плата представляла собой вклад в храм или монастырь деньгами или имуществом. Сохранившиеся вкладные книги показывают, что в крупнейших русских монастырях в XVI–XVII вв. сумма поминального вклада по всей видимости была фиксированной и составляла не менее 50–100 рублей за поминаемую душу. В менее известных обителях поминальный вклад ограничивался приблизительно 20–30 рублями, а монастыри победнее соглашались и на меньшие суммы. Подобная иерархия в оплате отправления ритуалов поминания в основном соответствует другой иерархии, существовавшей среди

русских православных обителей и касавшейся как благочестия, так и финансовой стороны взаимоотношений монастырского духовенства и верующих. В X главе «О суде» Соборного уложения 1649 г. приведена «лествица» платы «за бесчестье», нанесенное мирянами монашествующим<sup>100</sup>. Разброс сумм этой платы весьма существенен. Так, например, за «бесчестье», нанесенное архимандриту Троице-Сергиева монастыря, виновный должен был заплатить 100 рублей, такое же унижение достоинства архимандрита переславского Горицкого монастыря стоило 50 рублей, «честь» настоятеля Ярославского Спасского монастыря оценивалась в 30 рублей, «а которых монастырей в лестнице не написано, и тем по суду класть за бесчестье, архимандритом, по 10 р.»<sup>101</sup>.

Исполнение поминальных ритуалов в России XVI–XVII вв. было одним из основных источников монастырского и церковного материального благосостояния и одной из существенных статей расходов верующего человека на поддержание собственного благочестия. Поэтому государство и официальная церковная иерархия стремились поставить эту сферу духовной жизни общества под строгий идеологический и юридический контроль. Выше нами уже упоминалась 75-я глава Стоглава, регламентировавшая практику церковных вкладов «боголюбцев» «на память своим душам». Прописанная в ней практика отношений церкви и ее мирских благодетелей не нашла возражений на соборах 60-х гг. XVII в. и сохраняла свое влияние до середины XVIII в., несмотря на запреты и ограничения петровского времени.

По решению Стоглава, вся информация о вкладах и вкладчиках должна была фиксироваться храмами и монастырями в синодиках и вкладных книгах. Вкладные книги довольно часто привлекаются в качестве источников по монастырскому землевладению, истории архитектуры, изобразительного и прикладного искусства. Но от большинства исследователей ускользает еще один, сакральный, смысл этого источника в решении будущей судьбы человека, дающего часть своего имущества богу, поэтому принципы

фиксации в них информации о вкладах остаются не вполне выясненными. Синодики вообще редко подвергаются источниковедческому использованию, поскольку их содержание с трудом поддается интерпретации традиционными методами, в них далеко не всегда указываются количественные и качественные параметры вкладов, так как их земная ценность не имела значения для целей поминального богослужения. Рассмотрим эти источники с точки зрения их роли в исследовании обыденного благочестия русского человека позднего Средневековья.

Духовные основы благотворительности в пользу церкви как посредника между человеком и богом в качестве повседневной формы выражения православного благочестия сформировались, очевидно, еще в древнерусский период<sup>102</sup>. Но только на рубеже Нового времени, в конце XVI–XVII в., они были «кодифицированы» в виде некоего, довольно громоздкого, перечня «праведных поступков» со ссылками на «древние предания» и сочинения византийских богословов. В этом, вероятно, сказалось стремление культуры позднего Средневековья к универсальности и энциклопедичности знания о том или ином предмете и количественным показателям как выражению качества суждений<sup>103</sup>.

Основным источником знаний о нормах благочестивого поведения для массы верующих в этот период становятся синодики – рукописные, а позже и гравированные, книги для записи имен в целях церковного поминания во время богослужения<sup>104</sup>. В Древней Руси синодики-помянники появились, вероятно, еще в домонгольское время<sup>105</sup>, а древнейший список русской редакции догматического предисловия к поминальной части – Чина православия – датируется концом XIV – началом XV в.<sup>106</sup> Самой поздней, преимущественно русской по происхождению, частью синодичной триады является литературный сборник. Он сложился в конце XV в., и его первоначальная редакция связывается с именем и литературно-публицистической деятельностью Иосифа Волоцкого<sup>107</sup>. Наибольшее распространение синодик-сборник получил в XVII столетии, когда он

служил уже не только литургическим целям, но и входил в традиционный круг домашнего нравственно-учительного чтения<sup>108</sup>.

Если синодики середины – второй половины XVI в. принадлежат к числу редких рукописных книг, и состав некоторых из них исследователи вынуждены реконструировать по более поздним спискам, то синодичные рукописи XVII – первой четверти XVIII в. насчитываются сотнями и хранятся практически во всех крупных музейных, библиотечных и архивных собраниях Москвы, Санкт-Петербурга и старых русских городов. Данное обстоятельство открывает широкие возможности источниковедческого использования синодиков в исследовательской и музейной практике.

XVII век был временем расцвета синодика как памятника русской книжности. В этот период он приобрел законченную форму многофункциональной позднесредневековой книги. В синодике многие специалисты, начиная с исследователей позднесредневековой книжности XIX в., видят аналогию западноевропейским народным книгам, таким как «Искусство умирать» или «Смертные муки»<sup>109</sup>. Наши собственные наблюдения, сделанные на основе вкладных и владельческих записей на известных нам рукописях синодиков, позволяют утверждать, что синодики в это время бытовали как в царских и монастырских книгохранилищах, так и в домах знати и служилых людей, зажиточных крестьян и жителей городского посада, широко использовались в богослужебной и проповеднической практике монастырских и приходских храмов.

В рукописных синодиках XVII – первой половины XVIII в. перечню имен поминаемых обычно предшествовало обширное литературное предисловие, составленное из десятков текстовых фрагментов, объединенных общим сюжетом, разъясняющим содержание и предназначение книги. Л.А. Черная указывает, что эта традиция «множественных» предисловий была объяснена Герасимом Смотрицким в «предуведомлении» к печатной «Острожской Библии» 1581 г. как необходимость подготовить читателя

к восприятию книги, сравнивая жанр предисловий с «вратами в град», которых тем больше, чем прочнее, богаче и славнее возделенная крепость<sup>110</sup>.

Естественно, может возникнуть вопрос, был ли доступен текст синодичных предисловий большинству рядового населения, значительная часть которого была неграмотной либо малограмотной. Думается, мы можем ответить на него утвердительно, учитывая, что фрагменты синодичных предисловий зачитывались во время церковной службы и использовались священнослужителями в проповеднической и учительной практике.

В состав литературного предисловия синодиков включались статьи о необходимости церковного поминания усопших со ссылками на Священное Писание и труды отцов церкви, о судьбе души и тела после смерти, выдержки из космографий календарного характера, Чин на разлучение души от тела из Требника, Прение живота и смерти, Беседы римского папы Григория Двоеслова, отрывки из Прологов и Патериков, житийных повестей, «Стословца» Геннадия, Измарагда, Слова Палладия Мниха о втором пришествии и о Страшном суде, Последования погребению. Для синодиков конца XVII – начала XVIII в. источниками текстов нередко служили «Великое зеркало», «Звезда пресветлая», «Небо новое» Иоанникия Галятовского, сочинения Симеона Полоцкого и Карнона Истомина. Поэтому в поздних синодиках нередко стихотворные предисловия<sup>111</sup>.

Богатый нравоучительными сюжетами текст книги идеально подходил для иллюстрирования. Неудивительно, что среди сохранившихся до нашего времени синодиков XVII – начала XVIII в. примерно четверть составляют лицевые памятники. Сохранившиеся иллюстрированные синодики неравноценны по своим художественным качествам. Эта книга представляла значительный духовный интерес для русского человека «переходного» времени, поэтому пользовалась большим спросом. Перепиской и иллюстрированием синодиков-сборников занимались писцы и художники разного уровня профессионального мастерства

как в столице, так и в провинции. Многое зависело от назначения книги и от материальных возможностей заказчика. Вкладные рукописи, предназначавшиеся для соборных городских храмов или крупных монастырей, украшались именитыми мастерами, и их иллюстрации и орнаменты принадлежали к числу лучших произведений книжной миниатюры своей эпохи. Миниатюры «рядовых» рукописей, наоборот, ближе к художественному ремеслу, чем к искусству<sup>112</sup>.

Нельзя согласиться с мнением А.И. Успенского, который считал, что миниатюристы были совершенно свободны в живописном толковании текста, изображая его содержание лишь «по силе своего вдохновения»<sup>113</sup>. Над иллюстратором синодика, также как и над любым средневековым художником, работавшим в сфере церковного искусства, довлел довольно жесткий канон, на котором настаивали упоминавшиеся нами выше соборные установления, царские и патриаршие грамоты. Но иллюстрации лицевого синодика, ввиду краткости текстовых фрагментов предисловия, имели в свое время большое значение для понимания читателем истинного содержания повествования, так как часто уточняли его, конкретизировали и дополняли за счет пояснительных надписей к изображению. делали его доступным для малообразованного человека или ребенка, а человеку, сведущему в церковной премудрости, возможно, доставляли дополнительную радость узнавания. Именно поэтому лицевые рукописи и их миниатюры рассматриваются нами в рамках этой главы, а не в контексте других изобразительных источников данного времени. Мы будем говорить о них как о неотъемлемой части текста синодиков, позволяющей глубже понять и полнее оценить источниковое значение и смысл этих характерных памятников русской позднесредневековой культуры.

Главная задача обширных предисловий синодиков состоит в обосновании необходимости соблюдения каждым истинно верующим человеком определенных норм благочестия для обеспечения душе райского блаженства после смерти. Эта проблема, ключевая для русской и европейской средне-

вековой культуры, была актуальной и в XVI–XVII столетиях в связи с очередным обострением эсхатологических ожиданий, подтверждаемых реальными историческими событиями времени реформ, опричнины, Смуты, церковного раскола, внешних военных столкновений и внутренних конфликтов в стране.

Само понятие высшего блага как восстановления райского общения с Богом в будущей бесконечной жизни для православного христианина тесно связано с основной идеей синодика<sup>114</sup>. С этим определением «блага» согласуются и представления о «благочестии» и «благотворительности»<sup>115</sup>. Благочестие в традиционной православной культуре – это, в первую очередь, стремление к тому, чтобы в ожидании вечной жизни после смерти «образ и подобие» Бога восторжествовали в человеке над его греховной природой. А благотворительность понимается как одно из проявлений христианской любви в виде оказания поддержки ближнему, терпящему духовную или телесную нужду. Для человека стремящегося к благой жизни синодик служил сборником незыблемых правил жизни по «образу и подобию Божию» и предупреждений о последствиях пренебрежения «благом». Смысл и значение синодика с литературным предисловием для рядового читателя, правда, уже последующего Нового времени, хорошо выражает запись, сделанная в декабре 1829 г. неким Иваном Васильевичем Сухановым на полях принадлежавшей ему книги конца XVII в.: «Душа моя и тело в руках Господних, егда добро сотворит на земли, а в будущей жизни получит сие неоцененное и вечное райское блаженство небеси! О! Душе моя! Зри великолепный сей портрет небеснаго, вечнаго блаженства, и берегись злоковарных поступков»<sup>116</sup>.

Во всех полнотекстовых (т.е. состоящих из предисловия с Чином православия и помянника), в том числе лицевых, синодиках главная роль отведена повествовательной части, а помянник играет роль не всегда обязательного приложения. В ряде случаев помянники заполнялись несистематично и небрежно или не заполнялись совсем за исключе-

нием официальных поминаний царей и патриархов, вписанных еще изготовителями рукописи. Открывается предисловие Чином православия или Вселенским синодиком константинопольского патриарха Мефодия (в древнерусской литературе упоминается впервые в XII в. в «Повести временных лет»), читавшимся в храмах в первое воскресенье Великого поста<sup>117</sup>. В дальнейшем Чин православия, редактировавшийся и распространявшийся на протяжении своего существования, дополнялся блоком статей догматически-богословской тематики, который состоял из разножанровых текстов. Среди них традиционно выделялись, в том числе и с помощью иллюстраций в лицевых рукописях, апостольские деяния, рассказ о VII Вселенском соборе и теоретические рассуждения о смысле и результатах произнесения священником молитвы по умершим. Эти сюжеты в тексте литературного предисловия, собственно говоря, и определяют главную мысль синодика, то есть, по выражению Е.В. Петухова, «идею назидательную» о необходимости церковной молитвы за усопшего и жертвований в храм, а также своевременного покаяния при жизни<sup>118</sup>.

Многие тексты и композиции иллюстративного цикла догматической части предисловия лицевых синодиков связаны с политикой поддержки русской православной церковью новой династии, а также с борьбой против ересей, старообрядчества, католичества и протестантизма, с богословскими и эстетическими дискуссиями XVII века. Для этого нередко использовалась «новая» иконография, в том числе не всегда одобряемая официальной церковью.

В догматической части предисловия отразились споры о Боговоплощении и ипостасях триединого Божества, разгоревшиеся (в том числе и на знаменитых соборах) вокруг тринитарного догмата и изображения Троицы на святых иконах. В текстах предисловий приводятся выдержки из рассуждений по этому поводу Иосифа Волоцкого, на основе которых позже и были приняты соборные решения, канонизирующие древний византийский иконографический тип, доведенный до совершенства и прославленный в твор-

честве Андрея Рублева. Но входной миниатюрой лицевых синодиков при этом часто была так называемая «Новозаветная Троица» с восседающими на престоле Саваофом и Христом и парящим над их головами голубем в «сиянии».

Принято считать, что в русской иконописи этот неканонический тип Троицы появился с середины XVI в. под влиянием католического искусства, хотя подобная иконография существовала и в Византии<sup>119</sup>. Богословской основой данной иконографии являются слова из Символа Веры, утвержденного на Вселенских соборах в IV в.: «И возшедшего на небеса, и сидяща одесную Отца»; «И в Духа Святого, Господа, животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже с Отцом и Сыном споклоняема и сславима...»<sup>120</sup>. В XV–XVI вв. иконография Троицы неоднократно становилась центром богословских дискуссий, в которых приняли участие крупнейшие мыслители того времени Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский, дьяк Иван Висковатый. В результате было признано мнение Иосифа Волоцкого о возможности изображения Троицы только в ее «ветхозаветном» варианте «Гостеприимства Авраама», ибо: «Святая, Всемогущая и Животворящая Троица, хотя и неопишима по Божеству, но о Ней во многих образах вещали богочестные и всечестные пророки и праведники; Аврааму же Она явилась чувственным образом и в человеческом подобии. И как благоизволил Господь явить Себя, так повелел и изображать»<sup>121</sup>. Это мнение было закреплено соответствующим решением Стоглавого собора. Ортодоксальная концепция Троицы отстаивалась и русской иконописью, чем, по мнению В.Н. Лазарева, объясняется обилие иконографических сюжетов так называемой «Ветхозаветной Троицы» в искусстве этого периода<sup>122</sup>.

В Домострое, предназначенном для нравственного чтения и духовного, мирского и домашнего «научения» православных мирян, необходимость веры в единство Троицы просто констатируется, не оставляя возможностей для рассуждений и сомнений по этому поводу: «Подобает убо всякому христианину, како по Бозе жити в православной вере

христианьсти, первее убо, от всея душа и от всего помышления, и всеми чувства теплою верою веровати во имя Отца и Сына и Святаго Духа, в Неразделимую Троицу»<sup>123</sup>.

Но результаты спора вокруг понимания и изображения Троицы, видимо, оказались очевидными не для всех, поэтому и в XVII в. православная церковь неоднократно возвращается к этой проблеме. Евфимию Чудовскому в ответе на вопрос, «подобает ли образ Бога-Отца писати седа власы» вновь приходится использовать аргументацию Иосифа Волоцкого: «По схождению убо, но не по Божеству, образ Бога-Отца подобает писати, яко видеша праоцы Адам, Авраам, Исаак, Иаков и пророци Исая, Иезекеиль и Даниил...»<sup>124</sup>. Такое расплывчатое токование вряд ли могло быть также оценено однозначно всеми современниками.

Наконец, Московский собор вселенских патриархов 1667 г. официально запретил иконописцам использование любой другой композиции в изображении Троицы, кроме «Гостеприимства Авраама»: «Повелеваем убо отныне Господа Бога Саваофа образ впредь не писать в нелепых и неприличных видениях, зане Саваофа (сиречь Отца) никто же виде когда во плоти... отец бо не имать плоти»<sup>125</sup>.

Официальное иконописание второй половины XVII в. неизменно следует решению собора 1667 г., о чем свидетельствуют работы известных мастеров Оружейной палаты: «Троицы» Симона Ушакова 1671 г., Никиты Павловца 1671 г. и Тихона Филатьева 1700 г. повторяют хорошо известные еще с XV в. варианты иконографической схемы «Гостеприимства Авраама»<sup>126</sup>. Но для провинциальных художников и мастеров, работавших по частным заказам, соборный запрет не стал препятствием к использованию неканонической иконографии.

Особенно популярной «Новозаветная Троица» была у мастеров фрески и миниатюры, так как эти виды искусства не имели, в отличие от иконы, литургического значения. И то, что фрески и книжные миниатюры писал один и тот же круг мастеров, – факт давно признанный наукой. В интересующий нас период иконография «Новозаветной

Троицы» использована в стенописях Богоявленского монастыря в Костроме 1560-х гг., Успенского собора Московского Кремля 1642–1643 гг., церкви Троицы в Никитниках 1653 г., Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском 1662–1668 гг. Исследователи фрески видят в этой композиции образное воплощение идеи «Москва – Третий Рим», утверждения Москвы в качестве центра восточно-христианского мира<sup>127</sup>. Эта идея, актуальная в эпоху формирования русского централизованного государства, вновь ожила в середине XVII в., что подтверждают постановления Московских соборов 1666–1667 гг., происходивших в период зарождения основ абсолютизма в России.

Но в середине XVII в. актуализация проблемы изображения Троицы произошла и в связи с дискуссией вокруг перстосложения. Известный сторонник старого обряда Никита Пустосвят и восточные патриархи (Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский) имели в связи с этим противоположные мнения о толковании значения и соотношения ипостасей Троицы. Защищая двуперстный вариант крестного знамени, Никита Пустосвят писал: «А в древнем, Государь, Божественном Писании повелевает христианом двама персты знаменоватися, а три перста доле равно имети, и о тех перстах учит все доброе веры таинство познавати: еже три перста сложити в место, великий и малый, и третий, что подле малого, исповедуется тайна Божественных трех ипостасей Отца и Сына и Святого духа, единого бога в трех лицах: два же перста вышний и средний, в место сложити и протянути, исповедуется тайна самого Господа нашего Иисуса Христа, иже есть совершен Бог и совершен человек; то же средний великий перст мало преклонити, исповедуется тайна, еже есть Сын Божий преклон небеса и сниде на землю, и бысть человек нашего ради спасения...»<sup>128</sup>. Отвечая оппоненту, восточные патриархи подчеркивают, что пальцы символизируют не трех Богов, а Троицу как «единицу»: «Отца болша назваша, а Сына менша, а Духа Святого еще менша и яко раба, такожде и те три разныя и неравныя персты являют. А мы православно три первые персты, яко же

стоять на ряду, – первый, второй и третий, – совокупляем во имя Отца и Сына и Святаго Духа...»<sup>129</sup>.

Точка зрения исправителей обрядов на толкование перстосложения при крестном знамени в качестве утверждения принципиальной неиерархичности ипостасей Троицы, как известно, восторжествовала в официальном православии. Но можно предположить, что большинству рядовых верующих она представлялась слишком сложной и абстрактной, не наполненной «реальным» смыслом. Верующие «низы» были знакомы с основами православия не по богословским трактатам, а по их образным толкованиям в иконописи, храмовых стенописях, миниатюрах рукописных книг, провинциальные варианты которых представляли упрощенный взгляд на религию.

В Синодике, так же как и в Домострое, составители не вдаются в подробности богословских споров по поводу тринитарного догмата, а преподносят учение о Троице как символ веры для мирян, не искушенных в церковной премудрости. Именно в «Новозаветной Троице» простому человеку была особенно очевидна триипостасная сущность Бога, в которой лик Иисуса Христа играет такую же большую роль, как и образ Господа Саваофа. С другой стороны, упоминание символа веры должно было нацелить православного читателя на почитание, в первую очередь, Троицы, а потом уже Богородицы, Николая Угодника и других святых, которые в бытовой вере позднего Средневековья нередко представлялись по меньшей мере равными Христу<sup>130</sup>. Но в то же время иконография «Новозаветной Троицы» оставляет открытым один из самых сложных для христианской экзегетики вопросов о том, что есть Дух Святой и в каком виде он может быть явлен человеку и представлен в православном искусстве. Во всяком случае орнитоморфное изображение Духа Святого в виде голубя в композициях «Новозаветной Троицы» отвергалось официальной церковью. В лицевых синодиках миниатюры «Новозаветной Троицы» входили в смысловое противоречие с текстом предисловия, отстаивавшим догмат в форме богословского

толкования начала XVI в., принадлежавшего Иосифу Волоцкому.

Миниатюры с изображением «Новозаветной Троицы» в виде «Предвечного совета» в лицевых синодиках XVII в. иконографически близки фресковым росписям. Это очень простые и лаконичные, заключенные в круг композиции с восседающими на херувимском престоле благословляющим обеими руками Саваофом и Христом с раскрытым Евангелием и парящим над их головами голубем «в сиянии». В.Г. Брюсова считала, что такое иконографическое решение композиции все же могло соответствовать словам Иосифа Волоцкого о смысле Троицы: «Виждь яко же никто же богу сопрестолник на небеси, токмо сын и святыи дух отцу съпрестолен»<sup>131</sup>. Содержание этого высказывания, очевидно, было для человека Средневековья вполне понятно, так как совпадало с бытовыми представлениями о сущности Троицы как союза Отца, Сына и Святого Духа в его голубином обличи. Но другие слова Иосифа Волоцкого о принципиальной непредставимости человеческому разуму и потому неизобразимости в зримом виде Саваофа и Святого Духа оказались непонятны большинству рядовых верующих, среди которых оказалась и большая часть духовенства, и художники-иконописцы, и потому не восприняты. Богословская идея Троицы в догматическом тексте синодичных предисловий и Троица как объект молитвенного поклонения и веры в воображении их читателей, по сути, имели между собой очень мало общего.

К концу XVII – началу XVIII столетия происходит смена источников иконографии миниатюр с изображением «Новозаветной Троицы» в лицевых синодиках – ими становятся работы художников Гравировальной мастерской Оружейной палаты, в свою очередь копирующие западноевропейские барочные гравюры, но основа иконографической схемы и ее смысл остаются неизменны. Миниатюры аналогичной иконографии использовались и в других распространенных лицевых книгах этого времени – «Толковых Апокалипсисах». Несмотря на богословские и законода-

тельные усилия официальной церкви, «Новозаветная Троица» сохраняет свое место и в иллюстрациях «народной» религиозной рукописной книги XVIII–XIX вв. как более доступный простому человеку вариант толкования сущности триединого Божества.

Близким по смыслу «Новозаветной Троице» был второй вариант входной миниатюры лицевых синодиков – «Царь Царем», где в едином образе Царя Небесного были воплощены все три ипостаси Бога. Эта композиция имела ярко выраженный эсхатологический смысл, так как ее иконография соответствовала тексту Апокалипсиса (Ап. XIX, 12–16): «на голове Его много диадим... Из уст же Его исходит острый меч... на одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих».

Одна из наиболее совершенных в художественном отношении композиций этой иконографии открывает Синодик ростовского Успенского собора второй половины XVII в.<sup>132</sup> Миниатюра в лист заключена в тонкую рамку геометрического орнамента. Христос в царских одеждах и короне европейского образца восседает на престоле, парящем на облаке. В композицию иллюстрации удачно включена пояснительная надпись, выполненная красивым полууставом: «Царь царем, господь господем един сидя и во свете, на престоле славы своя, со отцем и духом всея исполняя и неописанныи». Эта надпись указывает на второй смысл данной иконографии – воплощение Троицы как «единицы» в образе Христа – Царя Небесного.

Иконография «Царь Царем», как более сложная для понимания рядового верующего, чаще всего использовалась для иллюстрирования богослужебных церковных и монастырских синодиков, нацеленных на богословски подготовленного читателя и зрителя, а не для четких и «домовых» вариантов этих книг. Это подтверждают вкладные и владельческие записи на рукописях, где входной миниатюрой служит данная композиция.

Таким образом, использование в рукописных синодиках неканонической композиции «Новозаветной Троицы»

и композиции «Царь Царем», как нам кажется, можно объяснить упрощенными представлениями о сути тринитарного догмата в «повседневном» варианте православной веры позднего Средневековья, не видевшим большой разницы между новым и старым обрядом, освященными церковными соборами иконографическими схемами и образцами, попадавшими в руки миниатюристов в виде прорисей храмовых росписей или даже польских, украинских и белорусских гравюр. Такое упрощение близко к толкованию Троицы в распространившихся в позднесредневековой народной религиозной культуре духовных стихах: «В ту пятницу пустил Господь Святы-Дух по земле, Показался Господь в трех лицах, Отец и Сын и Святы-Дух» и «Сходил сам Господь Исус Христос, Показал Он в Троице лице Свое, Пускал по земле Свой Святой Дух»<sup>133</sup>. По мнению Г.П. Федотова, эти стихи проясняют тенденцию трансформации в народном сознании понятия о Троице как о трех Божественных Ипостасях, главной из которых является Исус Христос, становящийся на Небесах Царем Небесным – Саваофом, а Дух Святой, таким образом, превращается в Духа Христова<sup>134</sup>.

К концу XVII в. на первое место среди иллюстраций догматической части синодичных предисловий выдвигается изображение «Собора апостолов в Сионе по вознесении господнем на небеса», в композицию которого включается и «Новозаветная Троица», парящая в облаках. «Собор апостолов» символизировал церковное единение верующих перед лицом Бога. В условиях ожесточенной борьбы между приверженцами старой и новой веры эта идея, вероятно, приобретала особую актуальность.

В XVII в. обостряется идейное противостояние православия и западнохристианских конфессий. Принципиальные конфессиональные противоречия, непонятные большинству мирян, требовали простого и ясного толкования. Синодичное предисловие включало в себя фрагменты истории христианства до разделения его восточной и западной ветвей, в первую очередь, эпизоды важнейших для право-

славия вселенских соборов. Одним из основных вопросов, по которым не сходились римская и греко-византийская церкви, было отношение к иконе: сакральному литургическому предмету для православных и живописной иллюстрации Священного Писания для католиков. Протестантизм также тревожил русское духовенство некоторыми из своих идей, вызывавшими ассоциации со временами иконоборчества. Поэтому большое место и в тексте предисловия, и в иллюстрациях к нему отводится VII Вселенскому собору, который «православно» восстал против ереси монофизитства и дуализма иконоборцев и защищал иконописание и науку, в первую очередь богословскую, и «всякое знание и художество как дарованное Богом ради славы Его»<sup>135</sup>.

По сравнению с догматическим утверждением Домостроя: «Иконе же Христове, и Пречистеи Его Матери... и всем святым честь с верою воздавай яко самем... мощи ж святых с верою целуй, и покланяйся им»<sup>136</sup>, синодичный фрагмент церковной истории выглядит как историческое и богословское доказательство необходимости иконопочитания. Вероятно, человек XVII столетия, переживший церковную реформу и привыкший к бурной словесной и литературной полемике вокруг основных духовных ценностей православия, уже нуждался в обосновании своей религиозной правоты, и одной голословной декламации символа веры для него было недостаточно. И такое обоснование в духе «ревнительства древлего благочестия» он получал в тексте и миниатюрах синодиков.

С этим эпизодом текста в лицевых синодиках тесно связана по смыслу, как правило, следующая за ним миниатюра «Евхаристия» («Таинство евхаристии»). Как известно, иконоборческий собор 754 г. единственно допустимым образом Христа признал Евхаристию, но только как церковное таинство, ибо «Христос преднамеренно для образа своего воплощения избрал хлеб, не представляющий собой подобие человека, чтобы не ввелось идолопоклонство»<sup>137</sup>. Отвечая еретикам, VII Вселенский собор рассуждал: «Ни один из апостолов и евангелистов не называет нигде бескровную

жертву образом плоти Христовой. Если некоторые отцы, например Василий Великий и Евстафий Антиохийский, и называют бескровную жертву – хлеб и вино «вместообразными», то так они называют только до момента преложения их в истинную Кровь и Плоть Господа. Учить, как учат иконоборцы, значит, отрицать преложение Святых Даров»<sup>138</sup>. Эта древняя полемика непосредственно связана с богословско-эстетическими дискуссиями XVI–XVII вв. «о почитании икон святых» и «об отношении образа к первообразу», отголоски которых, вероятно, доносились и до рядовых верующих<sup>139</sup>.

Другой излюбленный составителями и иллюстраторами синодиков эпизод, напоминающий о времени вселенских соборов – история еретика Оригена. Она непосредственно подводит читателя или зрителя к основной сути синодика. Ориген – великий христианский ученый, аскет и исповедник III в. был осужден на V Вселенском соборе за свои крайние суждения о духе и плоти в стиле спиритуализма и языческой александрийской философии. Его идеи о начале мироздания, о переселении душ, о предсуществовании души человека до его физического рождения заметно отличались от традиционных патристических толкований догмата о душе и теле, принятых в православии. Тем не менее они еще долго имели влияние в монашеской среде, и поэтому антиоригеновская тема особенно подчеркивалась в текстах и иллюстрациях к синодикам, предназначенных для монастырских храмов.

Синодики не освещают суть учения Оригена. Внимание в них сосредоточено непосредственно на моменте его осуждения как еретика, выступившего против устоев официальной церкви и ее признанных авторитетов, и утверждения идеи необходимости церковного поминания. В целях «усиления» этих мыслей в синодиках обычно иллюстрируются эпизоды: Ориген-еретик отрицает пользу синодика; Евсевий-епископ отлучает от церкви и прокликает Оригена и его советников; V Вселенский собор во всеуслышание повелевает чтить синодик как священную книгу.

История Оригена или заменяющие ее общие рассуждения с цитатами из творений Иоанна Златоуста о необходимости церковной записи имен в синодик и их поминания на церковных службах священником (выделено нами. – Л. С.), видимо, были призваны укрепить престиж института «священства», пошатнувшийся в глазах позднесредневекового общества. На фоне общего падения уровня грамотности и культуры приходского духовенства, которое отмечалось на Стоглавом соборе и Соборе 1667 г., назвавшем таких священников и дьяконов «сельскими невеждами», «иже инии ниже скоты пасти умеют, колми паче людей»<sup>140</sup>, только вера в то, что «священство – столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению, ибо без него никакими мерами до царства небесного человеку дойти невозможно»<sup>141</sup>, могло удержать население от проявления массового неуважения к церкви и ее служителям. Повышали авторитет священнослужителей и миниатюры с изображениями копирования ангелами в небесные синодики записей из синодиков церковных, сделанных рукой священника или монаха, и суда Христа над некрещеными душами, обладатели которых в земной жизни пренебрегли этим христианским обрядом, совершаемым в храме.

Основной нравоучительный смысл синодика – спасение души в преддверии смерти и Страшного Суда. Отсюда проистекает интерес составителей синодичных литературных предисловий к составу человеческой природы и посмертной судьбе тела и души. Уже в древнерусские Прологи входили притчи, заимствованные из разных источников, содержание которых отвечало на эти вопросы. Одна из таких проложных притч «О душе и теле», или «О слепце и хромце», заимствованная из древней восточной литературы, была известна на Руси в славянской версии, появившейся в Восточной Болгарии в X в., а также в интерпретации ее текста Кириллом Туровским<sup>142</sup>. Ее дополняют притчи «О временном сем веке» и «О животе и смерти» из «Повести о Варлааме и Иоасафе»<sup>143</sup>. В XVII в. Пролог был издан типографским способом (первое издание вышло

в Москве в 1641–1643 гг. и до конца XVII столетия Пролог переиздавался еще семь раз). Поэтому копирование фрагментов его текста предисловиями рукописных синодиков, особенно второй половины XVII в., стало массовым явлением.

Уже в «Притче о человеческой душе» Кирилла Туровского утверждается представление о двусоставной природе человека, которое лежит в основе предлагаемого синодичными предисловиями компилятивного учения о судьбе души и тела: «Кто это – хромец и слепец? Хромец – это тело человеческое, слепец же – душа... Оттого-то тело без души хромо и не зовется человеком, но трупом»<sup>144</sup>. Душа и тело составляют единое целое, хотя и разделяются после смерти, чтобы вновь соединиться в день Страшного Суда. Поэтому православный человек должен заботиться не только о достойных похоронах для себя и своих близких, но и о спасении души, которая вместе с телом будет держать ответ перед богом на Страшном Суде: «Когда же он придет обновить землю и воскресить всех умерших, как сам нам предрек... Тогда же души наши войдут в тело и каждый получит воздаяние по делам своим: праведники – вечную жизнь, а грешники – бесконечную и бессмертную муку»<sup>145</sup>.

Кроме проложных притч в состав синодичных предисловий включаются и другие тексты, близкие упомянутым выше по содержанию. Особенно часто используются повести, связанные с именем преподобного Макария Египетского, фрагменты жития которого содержались в русских Патериках XVII в. В качестве одного из отцов церкви Макарий Великий Египетский почитался в православном славянском мире и в более раннее время. Его образ встречался в фресковых росписях русских и южнославянских храмов. Самые известные ныне изображения Макария Египетского находятся в монастырской церкви Вознесения Христа в сербском Милшеше (около 1236 г.)<sup>146</sup>, в соборе Спаса Преображения на Ильине улице (Феофан Грек, 1378 г.) и в церкви Спаса на Ковалеве (1380 г.) в Новгороде<sup>147</sup>. Образ Макария Египетского в средневековом южнославянском и русском искусстве – это образ отшельника и мол-

чальника, обладавшего пониманием того, что Богу не нужны лишние слова человека: обращаясь к нему, достаточно выставить руки вперед и попросить помощи, ибо «он знает то, что следует и будет иметь жалость к вам»<sup>148</sup>.

Макарий Египетский принадлежит к числу древнейших христианских гомилетиков. Его учение о тройственном составе человеческой природы (тело – σῶμα, душа – ψυχή и дух – δαίμων) сложилось под влиянием философии Сократа и Платона, знание которой ему было необходимо для состязания в диалогах с языческими мыслителями Александрии, учение которых отвергалось русскими синодиками в форме упоминавшегося выше осуждения Оригена. При этом собственно человеческими, с точки зрения Макария, являются только душа и тело, а дух – «демон» – это привходящая высшая сила, пребывающая в составе природы человека только при условии ее духовно-нравственного совершенствования. Она способствует восприятию человеком божественной благодати, служит ее проводником в душу человека и приближает его к богу<sup>149</sup>. Идеи Макария о возможности самосовершенствования человеческой души и ее настоящего соединения с богом, рожденные в русле раннехристианской эсхатологии и на фоне хилиастических приготовлений первых веков христианства, вновь приобрели особую актуальность в XVI–XVII вв., в условиях ожидания христианским миром Страшного Суда, дата которого неоднократно «назначалась» и передвигалась богословами различных конфессий<sup>150</sup>.

Учение Макария Египетского было хорошо известно в европейской христианской традиции позднего Средневековья и раннего Нового времени. Его переводы во второй половине XVI – начале XVIII в. неоднократно издавались во Франции и Германии (1559 – Париж; 1594 и 1604 – Франкфурт; 1699 и 1714 – Лейпциг). Святоотеческое вероучение было востребовано европейским богословием эпохи Реформации, одной из задач которой было возвращение веры и благочестия к нормам и представлениям раннего христианства. Похожие проблемы стояли и перед «ревни-

телями древнего благочестия» и реформаторами русской православной церкви в середине – второй половине XVII столетия. Но широкому использованию в богословской дискуссии и вероучительной практике бесед, слов и кратких изречений Макария Египетского препятствовало практическое отсутствие их текстов в традиционной древнерусской книжности<sup>151</sup>.

Недостаток информации о Макарии Великом у русских книжников XVII в. приводит к тому, что его образ и учение замещаются другими, не имеющими к нему никакого отношения. В уже упоминавшихся нами Повестях из синодичных предисловий Макарий Великий (Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος) подменен другим отцом церкви Макарием Александрийским (Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρεὺς) (или Городским). Действительно, видимо, не слишком искушенные в тонкостях агиографии составители распространенных литературных предисловий к синодикам XVII в. могли легко перепутать двоих одинаково малоизвестных им святых. Оба жили в Египте в IV в. и успешно опровергали возражения против христианства языческих философов. Каждый из двоих Св. Макариев в свое время удалился от городской суеты в отдаленную пустыню и предавался там суровому аскетизму и учительной практике.

В XVI–XVII вв. в русской книжности Макарию Александрийскому приписывалось не принадлежащее ему сочинение «Слово об исходе души из тела и о посмертном состоянии человека». Именно вариации на его тему включены в состав синодичных сборников-предисловий. В синодиках сочинение Макария Александрийского представлено в виде двух несколько отличающихся друг от друга текстов: «Повести Св. отца Макария Александрийского о умерших, чего ради третины и девятины и сорочины правят» и «Повести об обретении лба преподобного отца нашего Макария». Происхождение первой из них ее исследователь Е.В. Петухов связывает не только с уже упомянутым Словом, но и с широко распространенным в древнерусской книжности эсхатологическим Житием Василия Нового и видением

апостола Павла<sup>152</sup>. А во второй специалист по текстологии синодичных предисловий И.В. Дергачева видит непосредственное влияние сочинения украинского богослова и писателя Иоанникия Галятовского «Души людей оумерлих из тела виходячи на три местца, иншии до неба, иншии до пекла, иншии на митарства» (Чернигов, 1687)<sup>153</sup>.

В более ранних синодиках использовалась чаще первая повесть, в синодиках конца XVII – начала XVIII в. – вторая. Их тексты не вполне заменяли друг друга. Но, возможно, «Повесть об обретении лба» более соответствовала идеологическому запросу своего времени, сформированному необходимостью в очередной раз утвердить догмат о Троице в русском православии, вера в который была поколеблена в период церковного раскола середины XVII в.<sup>154</sup> Тема сакральности числа «три» и троечастности бытия Бога и человека в это время становится одной из важнейших в русской и украинско-белорусской культуре<sup>155</sup>.

В «Повести об обретении лба» рассказывается о том, как святой Макарий, называемый в ней Египетским, во время своего хождения по пустыне обретает мертвое тело, а затем «сухой лоб» (череп). Явившиеся Макарию ангелы открывают ему тайну посмертного будущего души, покинувшей тело. В течение трех дней душа будет водима ангелами по земле, раю и аду. После этого судьба ее будет определена, и оставленное душой тело можно и нужно будет похоронить, чтобы душа успокоилась. Данный фрагмент синодичного предисловия призван был учительным образом обосновать необходимость соблюдения установленных церковью обыденных похоронных ритуалов для благочестивого христианина.

Вероятно, нравственно-учительная ценность этого фрагмента для современников была значительна. Текст «Повести об обретении лба» включался в большинство синодиков, предназначавшихся как для монастырей, так и для приходских храмов и частных лиц. В лицевых списках синодиков Повесть была в числе сопровождаемых миниатюрами фрагментов текста. В некоторых списках она иллюстрировалась очень подробно. Приведем в качестве примера

пространный лицевой синодик конца XVII в. из древнего Никитского монастыря города Переславля-Залесского<sup>156</sup>. В нем текст Повести сопровождают 12 миниатюр, иллюстрирующих наиболее важные для ее учительного смысла сюжетные моменты:

- 1) Обретение Макарием Египетским мертвого тела (л. 31 [об]);
- 2) Душа с ангелами ходит по земле (л. 32 [об]);
- 3) Беседа Макария с ангелами (л. 33 [об]);
- 4) Путешествие души по небесам (л. 34 [об]);
- 5) Ангел показывает душе райские красоты (л. 35 [об]);
- 6) Христос повелевает спустить душу в ад (л. 36 [об]);
- 7) Путешествие души по аду (л. 37 [об]);
- 8) Душа перед судом Христа (л. 38 [об]);
- 9) Суд Христа над душой не имеющей крещения (л. 40);
- 10) Прощание Макария с ангелами (л. 40 [об]);
- 11) Макарий находит в пустыне «сухой лоб» (л. 41 [об]);
- 12) Похороны Макарием «сухого лба» (л. 44).

Судя по тексту и составу миниатюр, ключевым сюжетным мотивом Повести является посмертное путешествие души по трем определенным Богом «маршрутам»: земле, раю и аду<sup>157</sup>. Цель путешествия – нравственное учительство человека в традициях русского православного благочестия, основанного на простой и искренней вере и выразительных литературных и иконографических примерах, а не на знании или философском толковании христианских религиозных догматов. Даже в тех лицевых синодиках, где «Повесть об обретении лба» иллюстрируется не полностью, в обязательный набор цикла миниатюр введена композиция «Ангел показывает душе райские красоты»<sup>158</sup>. Во время демонстрации рая, который представлен на миниатюрах в виде чудесного сада, душа праведная испытывает радость встречи со своим будущим вечным пристанищем, а грешная – скорбь по утраченному блаженству.

В текстах синодиков речь всегда идет о «душе» и никогда о «духе». Контакт души с богом осуществляется при протекции ангелов-психопомпов, вводящих ее в рай, а не

через духовное соединение. Православная душа в миниатюрах русской синодичной «Повести об обретении лба» общается на небесах с Христом непосредственным образом как со своим духовником или приходским пастырем в церкви.

Сочинения видных русских богословов второй половины XVII – начала XVIII в., связанных с киевской теологической школой, показывают, что и в их богословской практике произошло смешение понятий «души» и «духа». Так, в своем поучении «Помни о смерти» в «Алфавите духовном» митрополит Димитрий Ростовский писал: «Итак, прежде общего воскресения постарайся всегда быть живым для Господа, воскресив *душу* свою безгрешием и бесстрастием, умершую от грехов и страстей. Воскреснув *духом*, ты не побоишься уже временной телесной смерти, но скорее будешь ее желать, чтобы быть с Господом. И во время всеобщего воскресения ты просияешь светозарным лучом, находящейся внутри *благодатью*, а совне приятием нетленной плоти (выделения в тексте сделаны нами. – Л. С.)»<sup>159</sup>. В эпитафии Варлааму Ясинскому, написанной в 1707 г., Стефан Яворский делит природу человека на непостоянную «храмину тела» и «дух», способный вознестись к вечному небесному храму<sup>160</sup>. Тело и душа как две противоположные инстанции человеческого естества противопоставляются в стихотворении Симеона Полоцкого «Человек» и виршах анонимного автора конца XVII в. «Пря между телом и душою»<sup>161</sup>.

Трочастие с точки зрения восточнославянского православного богословия – свойство не всей природы человека, а лишь его души. Иоанникий Галятовский писал, что душа человеческая имеет три силы: «ростучую, чуючую и розумеуючую» (то есть, вероятно, способствующую духовному росту и совершенствованию, чувственную и разумную)<sup>162</sup>. Его современник Антоний Радивиловский в качестве таких сил выделял «Память, Розум и Волю»<sup>163</sup>.

Вероятно, рассуждать о различении души и духа православные богословы этого времени не могли или не полагали возможным. Такие рассуждения вряд ли были бы восприняты учимой ими паствой, считавшей Николая Угодника

частью Троицы, а Духа Святого представлявшей только в виде голубя, порхающего между Отцом и Сыном. Что тогда можно было говорить о толковании природы человека в традициях раннехристианской гомилетики?

Как «трисоставная» природа человека из сочинений Макария Египетского превратилась в интерпретации русской литературно-богословской традиции в «двусоставную», где «душа» и «дух» слились воедино<sup>161</sup>, так и сам Макарий Египетский соединился с Макарием Александрийским в одну персону, авторитет которой использовался для учительных целей в поминальном благочестии. Синодичный иконографический образ Макария Египетского (он же Александрийский) не имеет ничего общего с обликом аскета, умудренного в духовных религиозных практиках и поисках, с византизизирующими фресок XIII–XIV вв. На миниатюрах синодиков изображен благообразный пожилой монах, облаченный в традиционный для русского монашества куколь. В пустыне он ищет уединения и спасения от мирских соблазнов и неожиданно сталкивается со свидетельствами бренности земной человеческой жизни в виде мертвого тела и «сухого лба».

Обыденно-благочестивый характер эсхатологии «Повести об обретении лба» поддержан и развит следующими за ним текстами синодичного сборника-предисловия. «Повесть о митрополите Луке» раскрывает смысл сорокадневной памяти об умершем и служению по нему сорокоуста. Продолжающий тему набор текстов из нравственно-учительных притч о грешниках, спасенных в течение сорока дней молитвами и благотворительностью родных и близких, указывает пути спасения для тех, кто после трехдневного путешествия с ангелом все-таки оказался в аду, или судьба его не была определена (видение митрополиту Луке человека, стоящего в гробу и его исчезновение после пения сорокоуста и раздачи милостыни). Представления о возможности такого спасения даже после смерти заменяли православному населению Российского царства идею чистилища, которая через пост-униатское украинско-белорус-

ское православное богословие во второй половине XVII в. постепенно проникает и в русское религиозное сознание<sup>165</sup>.

Переходной частью между «догматическим» и «беллетристическим» разделами синодика иногда служил апокрифический вариант библейского сказания о сотворении мира и человека, истории Адама и Евы, их грехопадения и искупления Христом первородного греха прародителей человечества, заимствованный из русской редакции краткой Пален. Библейская история Адама и Евы включалась ранее и в состав древнерусских летописей. Она была хорошо известна каждому человеку, но в XVI–XVII вв. ее текст обогащается дополнительными смыслами. Предпочтение отдается не исторической, а поучительной стороне сюжета и аспектам, связанным непосредственно с моментом сотворения богом земного мира и человека как самой совершенной части природы.

Тема творения вызывала любопытство у людей и Средневековья, и раннего Нового времени. В XVI в. она была распространена в литературе, а с XVII в. и в изобразительном искусстве. Кроме собственно библейского текста были популярны апокрифические рассказы, известны также пьесы, ставившиеся в XVII столетии в придворном театре, изображения юного мира и первых людей встречались в западноевропейских гравированных книгах. В коломенском дворце царя Алексея Михайловича были росписи с изображением начала Вселенной, в иконописи и фреске использовались сюжеты «Сотворение мира», «Сотворение человека», «Тронца в бытии», «И почи Господь в день седьмой» и т. п. Однако составители синодичных предисловий и их иллюстраторы в XVI в., начале и середине XVII столетия все же старались избегать этих сюжетов. Возможно, окруженные богословскими спорами проблемы мироустройства, казались слишком сложными для книги нравоучительного жанра, и более предпочтительным выбором выглядели указания, как и почему следует поминать почивших родственников и знакомых в определенные дни, которые и преобладали в синодичных предисловиях. Однако к началу XVIII в.

количество синодиков с темой творения увеличивается. Вероятно, начинает сказываться нарастающий интерес к мировой истории и мифологии, включая ветхозаветные предания, «биологической» и «антропологической» сущности человека, характерный для петровского времени. В то же время включение в синодичные предисловия сюжетов о сотворении земной тверди, природы и человека завершает средневековую картину мира, в которой вселенная и населяющие ее существа полностью совершают свой бранный путь от создания их богом до Страшного Суда. Традиционное знание верующего человека о своем прошлом, настоящем и будущем приобретало исчерпывающий характер.

Тема творения носила и типично синодичный назидательный характер, так как упор здесь чаще всего делался на сюжете о грехопадении Адама. Духовный писатель XVI в. сын боярский В.М. Тучков в предисловии к переработанному им в 1537 г. по повелению Макария, тогда еще архиепископа Новгородского, житию Михаила Клопского указывал, что «падением же Адамовым и заповеди преступлением смерти область дается и аду восприятие в расширенную его несытую утробу»<sup>166</sup>.

В первой четверти XVII в. в аналогичном по использованному сюжетному мотиву предисловии к «Словесам днй, и царей, и святителей московских», написанным князем И.А. Хворостининым «ко исправлению и ко прочтанию благочестие любящих», наблюдается дальнейшее усиление назидательности за счет более подробного и весьма эмоционального рассказа о грехопадении первого человека. Основной пафос повествования сводится к мысли о том, что человек сам виновен в своих грехах и сам должен за них нести ответственность и наказание. А грех Адама и Евы, по И.А. Хворостинину, состоит не в самом поступке, а в отказе от смирения и покаяния, в желании переложить свою вину на другого, включая самого господа: «Таково есть, братия моя, речет святое Писание: егда не удержит человек еже себе укоряти, и обленится и самого бога виновна тако сотворити»<sup>167</sup>. Единственное спасение от греха – смирение,

которому должен следовать каждый благочестивый человек, не доверяющий своему разуму и сознательно отказывающийся от своей воли, полагаясь на волю божью: «Якоже смиренномудрию чада суть, сже самому ся укоряти, еже не веровати своему разуму, еже ненавидети свою волю... Кроме бо смирения невозможно послушати заповеди, ни приити в кое благо»<sup>168</sup>. На такое же «смиренномудрие» нацеливали своих читателей и составители синодичных предисловий. Человек, искренне раскаивающийся в грехах и жаждущий спасения, должен вести себя не как Адам из сочинения князя Хворостинина, а как Адам из покаянного стиха примерно этого же времени:

Плакася Адамо пред раемо сядя:  
 «Раю мои, раю, прекрасныи мои раю!  
 Мене бо ради, раю, сотворено бысте,  
 А Еввы ради, раю, заключено бысте.  
 Увы мне, грешному,  
 Увы-ы-ы беззаконену!  
 Согрешихо, господи, согрешихо,  
 И беззаконеновахо.  
 Уже азо не вижу ранския пища,  
 Уже азо не слышу архангелеска гласа.  
 Согрешихо, господи, согрешихо,  
 Боже милостиве, помилуй мя, падшаго»<sup>169</sup>.

Наиболее богата содержанием та часть синодика, которую, собственно, и принято называть литературным сборником. Именно она окончательно сформировалась в XVII в. и стала образцом новой эсхатологии и новой «беллетристики». На смену последовательным повествованиям апокрифов и житий пришли короткие локальные рассказы, с особым сюжетом каждый, и небольшие фрагменты эсхатологических сочинений<sup>170</sup>. В одних случаях составители синодика ограничивались несколькими наиболее популярными повестями и притчами, в других синодиках писцы собирали из правоучительных произведений целую «хрестоматию» из нескольких десятков и даже сотен литературных фраг-

ментов, куда включали отрывки из различных источников от древнерусских Патериков до «Великого зеркала». Такой сборник насчитывал большое количество редакций и не предполагал для лицевых экземпляров наличия единого «подлинника» для миниатюр, сопровождавших текст. Всякий раз иллюстрируя рукопись, художники обращались к разнообразным, наиболее подходящим для данного случая иконографическим образцам: миниатюре, западноевропейской гравюре, иконе, фреске.

При «изготовлении» синодика писцами и художниками учитывались интересы будущего читателя или пользователя книги, которого она должна была, кроме всего прочего, научить благочестивой жизни в условиях его конкретной социальной среды. Это довольно несложно установить, сравнивая состав сборника и сюжеты циклов иллюстраций к нему с владельческими или вкладными записями, в традиционной формуле которых, как правило, содержатся указания на социальную принадлежность хозяина рукописи или место, куда планировалось ее преподнести. В качестве характерного примера приведем вкладную запись Синодика переславского Троицкого Данилова монастыря 1672 г.: «Во имя отца и сына и святого духа. Написася сия книга Синодик в дом живоначальной Троицы. И преподобного отца игумена Даниила Переславского чудотворца в лето 7180 мая месяца в ...[неразборчиво, часть текста затерта. – Л. С.]... день. При державе великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича... и при благоверной царице и великой княгине Наталии Кирилловне и при благородных чадах Федоре Алексеевиче, Иване Алексеевиче, Петре Алексеевиче и при благородных царевнах. И при великом господине старейшем Питириме патриархе московском и всея России. Дали сию книгу Синодик вкладу в дом живоначальной Троицы и преподобного отца Даниила. Тоя ж обители архимандрит Юрий Ярославец. Да посадской человек Переславец Федот Мартьянов сын Шамаханской по своих душах и по своих родителях вечных ради благ и в вечный поминок»<sup>171</sup>.

Если книга делалась по заказу монастыря или для вклада в него, то расширялись разделы, составленные из повестей и притч на «монастырскую» тему, которые учили монахов благочестиво сосуществовать с братией и уважать игумена и старцев, содействовать спасению их душ при жизни и не забывать поминать после смерти. Заказчики, принадлежавшие к зажиточным слоям населения, любили рассказы и притчи о грехах и соблазнах, присущих их сословию, как то: «Повесть о посаднике Щиле», «Притча о богатом и бедном Лазаре» и т. п. Обилие повестей, где присутствовала «воинская» тема, видимо, также может свидетельствовать о роде занятий владельца или вкладчика Синодика. Книги, изготовлявшиеся для продажи, в большинстве своем имели нейтральное содержание – обо всем понемногу – и были рассчитаны на самую незатейливую и нетребовательную аудиторию.

Насколько глубоко человек, читавший синодичные предисловия, проникался их назидательным смыслом, точно судить невозможно. О том, что даже подготовленный и благочестивый читатель, занятый своими земными заботами и больше боявшийся земных властей, нежели загробной кары за грехи, не всегда помнил и ценил почерпнутые из книги наставления, свидетельствует обращение к собственной душе неизвестного автора духовного стиха второй половины XVI в.:

О убогая душе!  
 Помяни, како земнаго царя, тленнаго человека  
 Глагола трепетно послушаеш.  
 И небеснаго создателя своего  
 Заповеди не храниши.  
 Живеш по вся часы согрешающ.  
 А книжное писание ни во что не вменяши  
 (курсив наш. – Л. С.),  
 Яко глумлению предалагаеш<sup>172</sup>.

Неизвестный стихотворец сомневается, может ли душа впечатлиться «книжным писанием», если она «не ужасается

сердцем» при виде лежащих в гробах обнаженных смердящих костей и «не устрашается» самого Страшного Суда. Вероятно, поэтому предисловия синодиков обращаются не только к душе человека, но и к его разуму.

«Энциклопедичность» синодика позволяла включать в него самые разнообразные тексты. Известно, что русского человека второй половины XVI и особенно XVII столетия интересовали не только вопросы веры и спасения души, но и сведения «естественнонаучного», общемировоззренческого, исторического характера. Однако в синодике и такая информация была подчинена главной теме – благочестивому стремлению к вечной жизни. Так, в «естественнонаучный» цикл миниатюр и текстов включалась «Притча о временном сем веке» с аллегорической иллюстрацией бренности реального мира и присутствием в нем символов тления, которому не подвержены только «плоды духовные»<sup>173</sup>.

В синодичных предисловиях нередко использовались фрагменты космографий и месяцесловов. Для их иллюстрирования в качестве образцов привлекались европейские гравюры аллегорического жанра. Наиболее популярными были композиция «Круг миротворный» и цикл, демонстрировавший смену времен года: Государь Великий Год, Царь Весна, Царь Лето, Царь Осень, Царь Зима.

Весна изображалась в виде юноши, Лето – «мужа совершенна», Осень – средовека «плачуща и рыдающа», Зима – царя «зело стара и убога, и нага»<sup>174</sup>. Такое символично-аллегорическое толкование годового цикла природных процессов было близко сознанию людей эпохи барокко. Но человек благочестивый должен был помнить и о том, что смена времен года – это еще и «Лето Господне», то есть напоминание о круге земной жизни. Видимо поэтому иконография цикла оставалась в синодиках довольно устойчивой и тяготеющей к обобщенной аллегории, в то время как в месяцесловах в конце XVII в. появляются миниатюры и другого рода – с бытовыми сценами и изображениями сезонных явлений природы, аналогичными иллюстрациям западно-европейских часословов<sup>175</sup>.

Благочестивый образ жизни подразумевал сохранение души православного христианина в чистоте. Излюбленной аллегорической картинкой синодиков была «Душа чистая», буквально иллюстрировавшая текст широко распространенной в древнерусской письменности притчи «О душе праведной»: «Душа чистая яко девица преукрашенная стоит выше солнца и луна под ногами ея, на главе своей царский венец. Стоит перед богом и молится, а молитва у нее изо уст восходит на небо, слезами камень огненный погаси, и терпение греховное потреби, постом льва связа, смирением змия укроти, ненависник дьявол паде на землю яко кот, не могий терпети доброты ея»<sup>176</sup>. Выраженный в этом коротком произведении идеал христианской нравственности изображался (в полном соответствии с текстом) в виде прекрасной юной царевны в богатой одежде и в окружении символов ее добродетели: золотого кувшина с цветами, благоуханной молитвы и слез благодатных. Подобные аллегории души праведника в это время помещались не только в рукописных книгах для благочестивого учительства рядовых прихожан православных храмов, но и украшали царские покои, например, Крестовую палату царевны Софьи Алексеевны<sup>177</sup>.

Но сохранять чистоту духовную в обычной жизни было совсем непросто. Человека на жизненном пути подстерегают всякие соблазны, противиться которым может далеко не каждый. И первый из соблазнов земного мира – «пагубное богатство». Осуждение неправедно нажитого состояния в синодичных предисловиях содержится во многих повестях, притчах и отрывках. Символом нечестных «легких денег» в синодичной миниатюре является изображение широкого пира богача: свадебного застолья, угощения по случаю освящения церкви, дружеского бражничанья («Повесть о посаднике Щиле», «Притча о бедном Лазаре», «Повесть об Ионе», «Притча святого Варлаама о печали житейской»). Пирующих всегда сопровождает символ грядущих адских мук в виде пещерки, полной грешников и бесов, но в пылу веселого разгула богач с гостями его «не замечают».

К приобретению богатства нечестным путем грешника часто подталкивает «второй пагубный друг» – семья и ближайшее окружение, в стремлении угодить которым он не замечает «злоковарности» своих поступков. Особенно сложно было удержаться от такого грехопадения «государеву», «торговому» и «служилому» человеку, наживавшему деньги и имущество не только трудом и способностями, но и хитростью, изворотливостью, приспособленчеством к желаниям и потребностям власть имущих. Недаром самым популярным из синодичных рассказов была русская по происхождению «Повесть о новгородском посаднике Щиле», человеке искренне и глубоко верующем, обладавшем знатностью, богатством, нужными связями, но отягощенном всеми грехами, присущими его сословию, и уже не замечающим своей «грешности»<sup>178</sup>. Об этом же говорится и в произведениях «новой» литературы XVII в. («Повесть о Карпе Сутулове», «Повесть о Василии Кориотском» и др.)<sup>179</sup>. Не случайно, даже И.Т. Посошков в своей «Книге о скудости и богатстве», выражавшей позиции «нового» русского купечества переходного времени, в некоторой степени уже наделенного рациональным самосознанием, напоминал читателям о существовании и роли «невещественных» ценностей: закона, суда, правды, нравственности, образования, любви к ближнему<sup>180</sup>. Тексты о пагубном влиянии денег и земного успеха включались в изобилии в синодики служилых людей, занимавших заметные чиновничьи должности, зажиточных «посадских» и в «купеческие» синодики (книги писавшиеся по заказу купеческих семей или предназначавшиеся для храмов, ктиторами которых были представители торгового сословия). Они должны были побуждать «делового человека» допетровской России. поведение и нравственность которого еще не были жестко регламентированы государственными законами и императорскими указами, к праведной жизни в духе средневековой традиции, с оглядкой на Священное Писание и поучения Отцов Церкви.

В последней четверти XVII в. набор примеров пагубных земных соблазнов в синодичных предисловиях расширился

за счет новелл западноевропейского происхождения из «Великого зеркала», «Звезды пресветлой» и «Неба нового» Иоанникия Галятовского. Их сюжеты были типологически близки рассказам традиционных русских Прологов и Патериков. Привычная схема *прегрешение – покаяние – кара (или прощение)* наполнялись новыми для русского человека образами и событиями, расширяя представления и о жизни, и о людских слабостях.

Из переводных сочинений приходят в русские синодики повести-приклады о разбойниках и блудницах, сцены «разврата» и азартных игр. В их иллюстрациях мы встречаемся с двумя вариантами иконографии: один – рисунок в традициях древнерусской миниатюры, с использованием жизненных наблюдений, что было характерно и для иконописи и фрески этого времени, другой – явное подражание иноземной гравюре. Но в обоих случаях они имеют прямое отношение к социокультурным реалиям постоянно меняющейся русской жизни переходной эпохи.

В синодике подьячего Федора Палмова 1683 г. «Повесть о благочестивом юноше и блуднице» иллюстрирована довольно «натуралистически»<sup>181</sup>. В миниатюре совмещены два эпизода: женщина соблазняет юношу в спальне, затем несчастный праведник, вырвавшись из ее объятий, выкалывает себе глаз перед образом Спаса, а обескураженная красавица воздевает в ужасе руки. Действие происходит в интерьере богатых русских хором. Оба персонажа облачены в национальные одежды. Блудница наряжена как замужняя женщина: в роскошное домашнее платье с рукавами до пола, ее волосы скрывает головной убор – кика.

Близкая по сюжету «Повесть о госпоже, творящей со слугой блуд» из «Лекарства душевного» 1688 г. сопровождается миниатюрами, скопированными с западных гравюр<sup>182</sup>. В интерьере европейского палатца изображена альковная сцена, персонажи которой одеты в иноземное платье. Блудница на иллюстрации к другой новелле из того же сборника нарисована возлежащей на подушках в восточном шатре. Рядом с шатром – сад за резной балюстрадой, на которой

сидит символ греха птица-павлин<sup>183</sup>. Но в композиции, иллюстрирующей традиционное для древнерусской литературы «Слово из Патерика о некоей святой старице и мученице», любовники изображены в русской одежде, на фоне «родного» пейзажа со сценой уборки сена на сеновал<sup>184</sup>.

Характерно, что во всех случаях объектом порицания со стороны художника-миниатюриста остается женская красота, «усугубленная» нарядной модной одеждой и сапожками или башмаками на высоких каблуках. Согласно Домострою, «лучшее платье» благочестивым людям можно было носить только в праздничные дни и при посещении церкви, в остальное время его полагалось беречь в сундуках<sup>185</sup>. Поэтому постоянно быть нарядными могли только пустые «празднолюбцы», осуждаемые и господом, и людьми. Это осуждение модниц и франтих будет в дальнейшем развито мастерами русского лубка, а сюжеты о блудницах перейдут в него полностью, сохранив свою популярность.

Важное место в синодиках занимает тема воздаяния за несправедливые поступки и нарушение христианских заповедей. Но, в отличие от толковых лицевых Апокалипсисов XVI–XVII вв., ни текст синодичных предисловий, ни их иллюстрации не дают грандиозной картины последних времен и справедливого, но грозного Страшного Суда, на котором все грехи мирской жизни будут тщательно учтены. Апокалипсис и Страшный Суд впечатляли и пугали средневекового человека в иконах и фресковых росписях притворов и папертей храмов. В синодиках же наказания грешников имеют интимный и даже бытовой оттенок. Все фантастические изображения ада и «геенны огненной», иллюстрирующие эсхатологические фрагменты текстов различного происхождения, напоминают то погреб, то парную, то землянку с очагом, в котором пылает огонь. Для каждого греха имеется своя «программа» наказания, строго соответствующая его тяжести. Исполнители наказания – бесы – также не столько страшны, сколько отвратительны в своем уродстве. Такое видение «кары небесной», вероятно, было призвано взволновать человека, но не парализовать ужасом его волю

к спасению. Будущее для стремящегося спастись видится не столь уж трагичным и безисходным.

В синодичных предисловиях содержатся и своего рода «рецепты» к избавлению души от грехов, возвращению ей праведной чистоты, восстановления благочестия в обыденной жизни человека и его семьи. Нужно только приложить определенные старания и не поскупись ни душой, ни мошной.

Самый простой способ спасения души и обеспечения ей вечного блаженства на небесах – церковное поминание. Эта тема породила множество уже упоминавшихся нами иллюстраций со сценами записи умерших и живых людей в синодики. На земле это делают монахи и священники, на небе ангелы копируют составленные ими списки имен. В данном культурном контексте запись рода или отдельного человека в синодик, часто с указанием его вклада в храм, выглядит как некий, пусть и весьма приблизительный, аналог индульгенции – документа об отпущении грехов, распространенного в позднее Средневековье в Западной Европе. Но, в отличие от европейской религиозной традиции, никакой гарантии прощения за вклад определенного греха не существовало. Давая деньги или имущество за запись своего имени в синодик, человек мог лишь рассчитывать на помощь в спасении своей души на небесах через ее поминание во время церковных служб.

Поминанием душа «отмывается». Аллегорией ее очищения в синодиках служат и частые изображения мытья в бане. Не случайно в русской речи сохранилась старая поговорка «сходить в баню – смыть грехи». В России XVII в. бани были широко распространены, и мытье в них осуществлялось регулярно. Многие семейные обряды: родинный, свадебный – требовали обязательного посещения этого заведения. А в жизни царской семьи существовал специальный банный ритуал<sup>186</sup>. Синодики подтверждают не только гигиеническое, но и духовное значение бани для русского человека позднего Средневековья: она служила укреплению не только здоровья, но и бытового благочестия, поддерживая в чистоте душу и тело.

Наиболее часто в синодиках встречаются миниатюры со сценами мытья в мужской бане («Повесть о Пасхазии диако-не» и «Повесть о пресвитере, моющемся в бане») с традиционными полками-полотьями, березовыми вениками, шайками и ковшами. Изредка встречаются рисунки женской бани («Слово о купце христоролюбивом»). В обоих случаях людям помогают совершать омовение слуги или родственники, чем подчеркивается традиционная коллективность «банного действия» в русском обществе. Обнаженное человеческое тело изображается более или менее искусно в зависимости от мастерства художника, используемого образца и конкретного времени создания миниатюры. К концу XVII в., несмотря на исключительно «духовный» смысл банных сцен, в них под влиянием западноевропейской гравюры появляется вольный или невольный эротический оттенок.

К разряду благих дел относятся и занятия ремеслом, особенно связанным с производством церковной утвари («Слово о юноше, ковавшем крест Патрикию»), а имена серебряников, граверов, златокузнецов, иконописцев, работавших для храма или вложивших в него свои изделия, часто встречаются среди поминаний. Эти поминальные записи нередко являются ценным источником для исследования истории искусства того времени и восстановления биографий крупнейших мастеров иконописи и декоративно-прикладного искусства<sup>187</sup>. Угодны Богу и сельскохозяйственные работы, осуществляемые в соответствии с церковным календарем. В синодики включались иллюстрации, на которых изображались уборка сена, пахота, жатва<sup>188</sup>.

Большое значение для спасения души имела обыденная благотворительность в форме милостничества<sup>189</sup>. В традиционной синодичной притче «О печали житейской» милостыня, в отличие от богатства и семьи, названа «добрым другом» человека, который избавляет от вечных мук и о котором Господь говорит: «Милуя нища, взаим даеть Богови»<sup>190</sup>.

Согласно синодику первый пример истинной – жертвенной – благотворительности подал сам Христос, спасший человечество от первородного греха. Не случайно в предид-

словиях большое внимание уделяется толкованию смысла Евхаристии, и ее каноническое изображение – «Таинство евхаристии» – часто встречается на миниатюрах. Еще один важный сюжет – «Воскресение» – «Сошествие во Ад», тесно связанный со смыслом жертвы Христа. Изображения Христа нередко включаются в композиции других миниатюр со сценами «благих жертв», чтобы подчеркнуть прямую связь земной благотворительности с высшей жертвенностью бога.

В поминальной части поздних синодиков, содержащей записи родов церковных и монастырских вкладчиков, нередко встречается и само понятие «благотворитель», в качестве синонимов к которому используются «милостник», «доброхотный датель» и «жертвователь». Таким образом, благотворительность рассматривается составителями синодиков в духе христианского вероучения как милостыня или добровольная жертва, в данном случае средств или имущества, во имя благочестивого дела, что, очевидно, соответствовало и представлениям общества того времени.

Земным примером благотворительности выступают князья и святые. В синодиках встречаются изображения «Древа русских князей». Одна из наиболее известных миниатюр – лист с царским родословием из лицевого синодика середины XVII в., по преданию, писанного царевной Татьяной Михайловной для Воскресенского Новоиерусалимского монастыря<sup>191</sup>. На макушке родословного древа – родоначальник династии православных правителей Руси Владимир Святой в византийском императорском венце. По левую и правую сторону кроны изображены 30 великих князей. Великие князья киевские, владимирские и московские – в парадных русских одеждах, принявшие перед кончиной монашеский постриг – в схимах, цари Михаил Федорович, Алексей Михайлович и Федор Алексеевич – в царских облачениях и коронах. Судя по изображению царя Федора Алексеевича, эта миниатюра была вшита в синодик после 1675 г.

Царский дом XVI–XVII вв. в соответствии с идеалом домашнего мироустройства допетровского времени был

в значительной мере уподоблен монастырю, особенно это касалось женской его половины. И.Е. Забелин даже считал, что молитва и милостыня были исключительной, единственной и достойной задачей жизни цариц и царевен<sup>192</sup>. Таким образом, царицы и царевны, не будучи занятыми повседневными делами правительствующих особ мужского пола: войной и политикой, принимали на себя заботу о душе своих близких и исполнение долга семейного благочестия и благотворительности, показывая пример не только приближенным, но и представителям других сословий.

Образцом духовной чистоты и творения блага в земной жизни для христианина являются святые. Для составителей синодиков это не только Макарий Египетский, Василий Новый, Преподобные Феодора и игуменья Афанасия, значительные выдержки из житий которых, содержащие рассуждения о смерти и загробной судьбе человека, включены в предисловия многих рукописей, но и святые русской православной церкви. Их изображения и поминания включаются, как правило, в монастырские синодики для поддержания образа монашеского благочестия. Их персонафикация зависит от конкретного монастыря, в котором используется синодик. Так, в синодик ярославского Спасского монастыря 1656 г., кроме родословного древа русских князей, вплетены листы с изображениями убитого в Угличе царевича Димитрия, князей Федора, Давида и Константина Ярославских<sup>193</sup>. Ярославские князья Ростиславичи, похороненные на территории монастыря, и Димитрий Угличский особо почитались в этой обители. Хотя они и были связаны своим происхождением со знаменитыми и древними княжескими родами, но удостоились общерусской канонизации и вечного церковного поминовения не за ратные или государственные заслуги, а благодаря своей вере, мученической кончине и ниспосланным за это посмертным чудесам «благотворения».

Синодик Троице-Сергиевой лавры, «построенный» в 1680 г. руководителем Оружейной палаты Московского Кремля боярином Богданом Матвеевичем Хитрово, открывается изображением в лист Сергия и Никона Радонежских<sup>194</sup>.

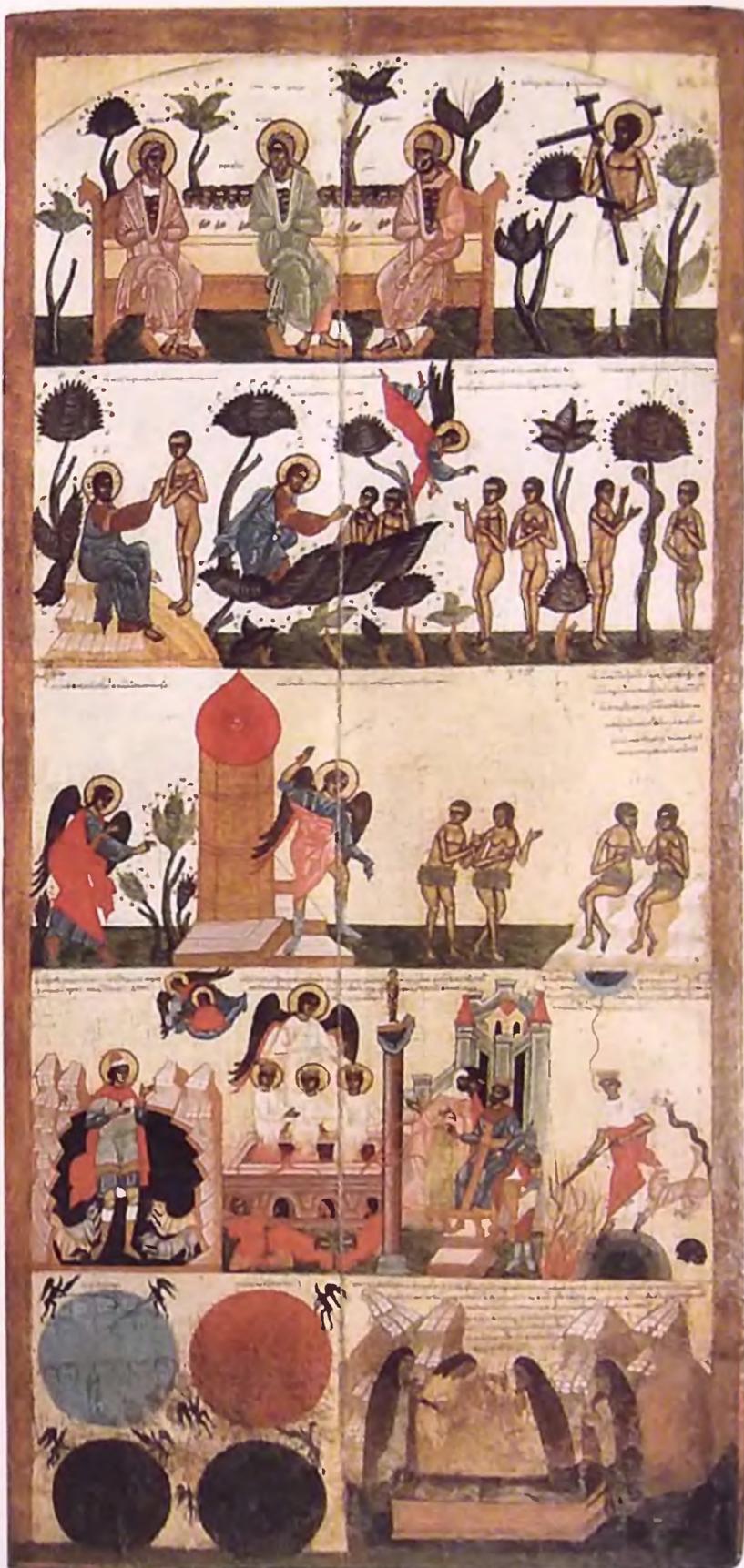


Гибель Содома и Гоморры. Фреска XVII в.  
Троицкий собор Данилова монастыря,  
г. Переславль-Залесский



Наказание жены Лота. Фреска XVII в.  
Троицкий собор Данилова монастыря,  
г. Переславль-Залесский

Сотворение человека.  
Дверь в жертвенник. Начало XVII в.  
Центральный музей древнерусской  
культуры и искусства  
имени Андрея Рублева,  
Москва





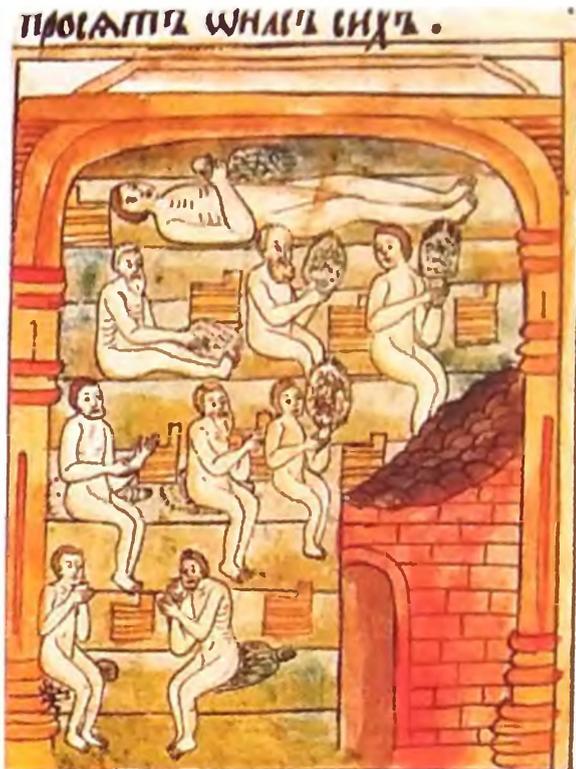
Димитрий Солунский и Дмитрий Царевич. Икона XVII в.  
Дом-музей П.Д. Корина (филиал Государственной  
Третьяковской галереи), Москва



Миниатюры синодика  
XVII–XVIII вв.:  
Чтение синодика в церкви;  
Страшный Суд;  
«Зрю тя, гробе...».  
*Собрание рукописей  
Переславль-Залесского  
музея-заповедника*



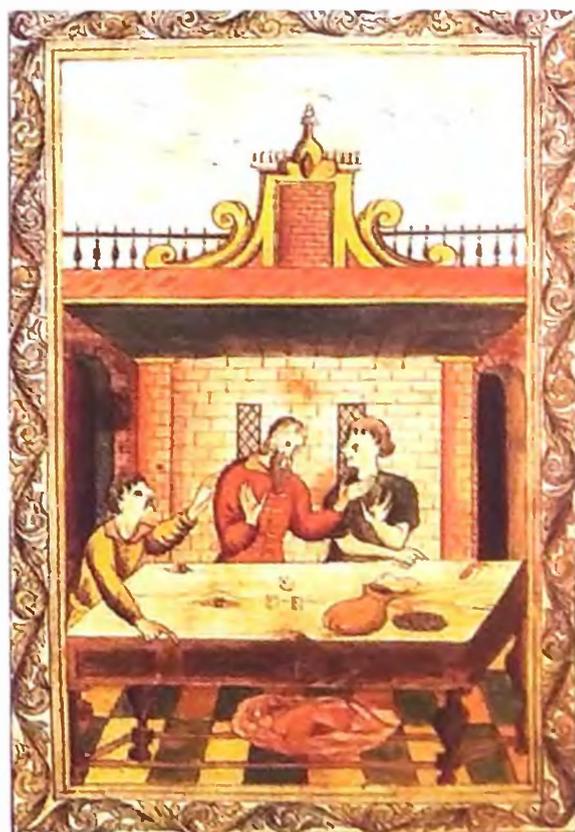
Раздача Щиловым сыном милостыни нищим.  
Миниатюра синодика XVII в.  
*Собрание рукописей Переславль-Залесского  
музея-заповедника*



Миниатюры синодика XVII в.:  
 Дающий нищему Христу дает;  
 «Поминанием душа  
 отмывается».

*Собрание отдела рукописей  
 Государственного  
 исторического музея, Москва;  
 собрание рукописей  
 Переславль-Залесского  
 музея-заповедника*

Игра в кости.  
 Миниатюра синодика  
 начала XVIII в.  
*Собрание отдела  
 рукописей  
 Государственного  
 исторического музея,  
 Москва*





*Симон Ушаков. Богоматерь Владимирская  
(Древо государства московского). Икона 1668 г.  
Государственная Третьяковская галерея, Москва*

Оба знаменитых лаврских святых были известны не только своим праведничеством, но и бескорыстной помощью ближним. Благотворительность Преподобного Сергия распространилась даже на животных (вспомним легенду из жития Сергия о медведе, около года кормившемся в келье святого).

Примеры влияния авторитета святости на будущих «милостников» приводятся и в отрывках из нравоучительных сочинений отцов церкви, включенных в литературное предисловие. Так, в «Притче о некоем человеке в Константинополе, раздающем на улицах милостыню нищим» говорится о том, что десятилетним мальчиком он увидел в церкви «старца святого», глаголющего о милостыне. В «Лекарстве душевном» конца XVII в. из собрания РГАДА этот текст сопровождается весьма красноречивой миниатюрой<sup>195</sup>.

Важнейший объект благотворительности – русская православная церковь. Церковь земная – подобие церкви небесной, которая объединяет людей, скончавшихся в вере и в святости. Они «уже не чужие и пришельцы, а сограждане святых и свои Богу» (Ефес. 2, 19), так как «приступили ко граду Бога живого, Иерусалиму небесному и тьмам Ангелов, к торжественному собранию и Церкви первородных, написанных на небе и к духам праведников, достигших совершенство» (Евр. 12, 22–24). Церковь святых на небе принимает живое участие в судьбе людей на земле своими молитвами и содействием к их спасению (Апок. 8, 3–4). Поддерживая церковь земную, люди способствуют процветанию церкви небесной.

Участие человека в строительстве и укреплении Церкви земной и небесной в интерпретации синодика может иметь и духовное, и материальное выражение. Дача денег или ценного имущества «на помин души» в храм или монастырь с последующей записью в синодик и во вкладную книгу практически гарантировала «спасение» души. Наиболее ярко об этом рассказывается в «Повести о новгородском посаднике Щиле».

Строительство Щилом церкви во всех подробностях показано и в миниатюрах. По некоторым из них читатель

может даже ознакомиться с организацией строительных работ, необходимыми материалами, инструментами и подъемными устройствами, соответствовавшими развитию строительной техники допетровского времени, а также, возможно, примерно оценить размер предполагаемых затрат на храм.

Поминальные части синодиков также свидетельствуют о щедрости и усердии благотворителей XVII – начала XVIII в. в заботе об украшении и обеспечении материального благосостояния храмов и обителей. Частная благотворительность в пользу церквей и монастырей была особенно актуальна в России XVII века, пережившей в начале этого столетия разрушительную Смуту. Во время военных действий в центре страны были разорены десятки городов и селений, разрушены и разграблены сотни церковных и монастырских зданий. Без участия «добровольных жертвователей» государство и церковь не смогли бы в течение всего нескольких десятилетий восстановить прежнее благолепие «Святой Руси». Во второй половине XVII в. с ростом благосостояния населения, в первую очередь купеческого сословия, переживавшего расцвет с развитием рыночных отношений внутри страны и активизацией внешней торговли, укрепилась материально и православная церковь. Многие храмы и монастыри, особенно в торговых городах Поволжья и Севера России, были отстроены в камне, увеличилось количество приходских церквей, построенных на мирские деньги, нередко на средства одной купеческой семьи. Бурное храмовое строительство продолжалось вплоть до Указов Петра I, обеспечивавших стройматериалами и рабочими в первую очередь новую столицу Санкт-Петербург в ущерб всей остальной стране. Благотворительному храмоздательству не помешал даже раскол русской церкви. Возможно, даже наоборот, он стимулировал проявления личного благочестия отдельных граждан на фоне духовного смятения общества.

Для спасения души почти так же важно, как строить храмы, покровительствовать нищим, убогим, калекам, сиротам и заключенным в узилище. Ибо «дающий нищему – Христу дает» (синодик – притча «О пользе милостыни»).

В своем благочестивом поведении люди, вероятно, полагались на правило «Домостроя»: «И ты чадо – твори добрыя дела... Церковников и нищих, и маломощных, и бедных, и скорбных и странных пришельцев призывай в дом свой, и по силе накорми и напои и согрей; и милостыню давай, от своих праведных трудов, и в дому, и в торгу, и на пути... Чадо! Люби мнишеский чин, и страннии пришелцы всегда бы в дому твоём питались; и в монастыри с милостынею и с кормлею приходи; и в темницах и убогих и больных посети и милостыню по силе давай»<sup>196</sup>.

Институт нищенства был издревле почитаем в православном мире. Нищие на Руси сравнивались с евангельскими «птицами небесными», которые «не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Матф.; 26). В Московской Руси каждое сословие и учреждение имело своих специальных нищих, о которых должно было заботиться. В письменных источниках упоминаются нищие монастырские, церковные, патриаршие, соборные, кладбищенские, дворцовые, дворовые, богадские и др.<sup>197</sup>

Особую категорию среди них составляли Христа ради юродивые, которые своим асоциальным образом жизни давали пример «апостольского» благочестия: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже доньше терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся. И трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим. Хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доньше» (1-е Коринф. 4; 10–13). В месяцесловах русской православной церкви значилось около десятка святых-юродивых<sup>198</sup>. При жизни многие юродивые почитались всеми сословиями населения как воплощение общественной справедливости и христианской «правды».

Христианскую обязанность милосердия «во спасение души и живота» соблюдали и в царской семье. Супруга царя Михаила Федоровича Евдокия Лукьяновна Стрешнева, отличавшаяся слабым здоровьем, раздавала нищим десятки рублей милостыни, поила и кормила их в своих

хоромах. Юродивому старцу Юшке Артемьеву, лежавшему под переходами на Никольском мосту, купила баранью шубу, а ее дочь царевна Ирина подарила праведному «леженке» теплую шапку<sup>199</sup>.

Имуще заботились о том, чтобы те, кто в силу особенностей своей жизни, например, монахи, не мог иметь собственного состояния, тем не менее могли подать милостыню нищим. Та же царица Евдокия Лукьяновна в 1643 г. пожаловала старцу Макарию из калужского Лаврентьева монастыря полтора рубля на шубу и полтину на милостыню<sup>200</sup>. Монастыри, пользуясь государственной и частной благотворительностью, сами также регулярно раздавали деньги и «прокорм» нищим.

Значение раздачи милостыни для рядового человека подробно объясняется в текстах синодичных предисловий. Этой теме посвящены притчи «Дающий милостыню нищему – Христу дает», «О некоем человеке в Константинополе, раздающем на улице милостыню нищим», значительные фрагменты притчи «О бедном Лазаре», «О человеке имящем три друга», «Повести о посаднике Щиле» и др. В притче «О пользе милостыни» обосновывается и традиция угощения всех жаждущих во время поминок по умершему и раздачи подавания на церковной паперти. Синодики дают возможность подробно рассмотреть виды и способы благотворительной поддержки нуждающихся в различных жизненных ситуациях, сообразно условиям того времени.

Нищенство как неотъемлемое явление русской жизни того времени было хорошо знакомо иллюстраторам синодиков, и изображения нищих на их миниатюрах удивительно разнообразны: странники, юродивые, калеки, нищие-дети. Они нарисованы художниками в характерных позах просящих или принимающих милостыню, нередко в лохмотьях. Представляет интерес их «профессиональный инвентарь»: сумы, костыли, тележки для безногих, колодки для отталкивания от земли. В сценах подавания нередко присутствует сам Христос. В композиции «Подающий нищему – Христу подает» Иисус Христос вместе с нищим калекой принимает

кусок хлеба<sup>201</sup>. А в иллюстрации к притче о жителе Константинополя, раздающем на улицах милостыню, человек видит над головой нищего оборванца образ благословляющего Христа<sup>202</sup>.

В милостыне нуждались и тюремные узники, которых в Московской Руси зачастую просто не кормили. «Повесть о посаднике Щиле», «Притча о некоем юноше, попавшем в плен», «Притча о богатой вдове» и другие тексты формировали сочувственное отношение к заключенным, независимо от причин, по которым они потеряли свободу. Вспомним, что даже врагу патриарха, обвиненному в еретицестве, протопопу Аввакуму его стражники, вопреки воле вышестоящих начальников, подавали еду, а боярыне Морозовой тюремщики принесли перед смертью чистую рубаху. Встречались на пути страдальцев за старую веру и другие «милостники». Христианский долг для этих простых людей, воспитанных в духе православной нравственности, декларируемой в том числе и в предисловиях синодиков, оказался важнее приказа, исходившего от человека и страха за собственное благополучие.

Сам мятежный протопоп также, даже находясь в узилище, старался жить по заповедям благочестия. Именно своему благочестию он был склонен приписывать то, что еще жив и может поддерживать свое существование: «Потому и рубашку с себя скинул и поверг неимущим. Наг оттоле и доныне, – уже три года будет, – да Бог питает мя, и согревает, и вся благая подает ми изобилно»<sup>203</sup>.

Но не на каждого человека проповедь милостничества оказывала соответствующее влияние. Встречались и такие, кто не прочь был поживиться от чужого подаяния узникам и гонимым. Тот же Аввакум в одном из своих писем боярыне Ф.П. Морозовой упоминает такой эпизод: «Спаси Бог! – денег ты жене моей и кое-што послала. Да мужик ничево не отдал, – ни полушки; перед ним! Пускай ево! Не до денег нам ныне»<sup>204</sup>.

В миниатюрах синодиков, иллюстрирующих «узническую» тему, изображены и сами средневековые тюрьмы во

всем их разнообразии: остроги, каменные мешки, земляные ямы. А также показаны моменты их внутреннего быта, в том числе сцены подаяния заключенным пропитания.

В особую категорию нуждающихся в благотворительности в синодиках выделены соотечественники, попавшие во вражеский плен. Статья «О искуплении пленных» содержится в Уложении 1649 г.<sup>205</sup> Согласно ей ежегодный налог «полоняником на окуп» должен был собираться в Посольский приказ с большой точностью и строгостью, и не по сошному письму, а по новым переписным книгам. Объяснение такой тщательности сбора «полоняничьих» денег со всего податного населения дается в законодательстве исключительно исходя из нормы благочестия: «...занеже такое искупление общая милость нарещается, и благочестивому царю и всем православным христианом за то великая мзда от бога будет»<sup>206</sup>. В синодиках эта норма подкреплялась соответствующими примерами из литературных произведений, рассказывающих о том, как выкуп спасает не только жизнь, но и душу пленника, оказавшегося во власти «поганых» врагов.

Многочисленные литературные фрагменты и иллюстрации с изображением нищих, пленников и узников в синодиках вызывают ассоциации не только с христианскими этическими заповедями, но и с построенными на них принципами русской народной мудрости, призывающей каждого человека помнить «о суме и о тюрьме». В переломные периоды русской истории этот завет всегда звучал особенно актуально и, видимо, находил живой отклик у людей «переходного» времени.

В качестве инструмента благотворительности выступает и сам синодик. Большинство известных нам рукописей являются вкладными в какую-либо церковь или монастырь и предназначены, в первую очередь, для увековечения благотворительного поступка (или поступков) их вкладчиков. Иногда синодик изготавливался по заказу жертвователя во вновь построенную на его же средства церковь, о чем и сообщалось на первых листах рукописи<sup>207</sup>. Большинство

синодиков кроме перечня имен поминаемых содержали в своих помянниках и краткие записи вкладов или указание на «благое деяние», за которые и следовало поминать благотворителя и его род в храме. При этом денежный размер вклада никогда не указывался, так как с точки зрения смысла синодичного поминания все «доброхотные даяния» в церковь или монастырь были символической «милостыней Христу», для которого «денарий кесаря» и «лепта вдовицы» имели одинаковую цену. Хотя имена вкладчиков перечислялись в синодике в соответствии с земной социальной и имущественной иерархией, но их произнесение во время богослужения общим списком уравнивало всех в преддверии вечного блаженства.

Синодик, особенно в своем лицевом варианте, служил своего рода «духовным Домостроем» для русского человека позднего Средневековья, внушая ему правила православного вероисповедания и благочестивого поведения на все случаи жизни. «Беллетристическая» часть синодичного предисловия, собственно говоря, и была развернутым толкованием «тезисного» изложения глав «о неправедном и праведном житии» из Домостроя<sup>208</sup>. В основе сюжетных мотивов текстов и миниатюр синодиков лежали характерные для литературы и искусства позднего Средневековья и раннего русского барокко смысловые антиномии: смерть – загробная жизнь, грех – покаяние, скупость – щедрость, зло – добро, скудость – богатство, мирское – небесное и т. п. Именно они сделали синодик ценным носителем нравственной информации для низовой религиозной культуры последующего времени, которая ориентировалась не столько на государственную политику Российской империи в вопросах веры, сколько на внутреннее чувство и духовные потребности рядовых верующих.

Рукописный синодик сохранял свое значение еще и в первой половине XVIII в., хотя в это время его и оттеснял постепенно синодик гравированный, в основном повторявший сюжетный репертуар своего протографа. Во второй половине XVIII в. синодик окончательно утратил свои литур-

гические функции. В 1766 г. Чин православия был заменен новым более общим текстом и исключен из состава Постной Триоди, а позже и из церковных служб<sup>209</sup>. Вскоре обер-прокурор Синода И.И. Мелиссино в своем проекте церковной реформы предлагал даже «совершенно отменить поминовения усопших»<sup>210</sup>. Несмотря на это, во многих, и не только провинциальных, храмах и монастырях синодик продолжал использоваться как тетрадь для записи поминаний, о чем свидетельствуют приписки в помянниках, датируемые XVIII–XIX вв. Превратившись по большей части в четью книгу, он переместился в область старообрядческой и низовой городской и крестьянской книжной культуры, где его рукописные копии, в том числе и с иллюстрациями, продолжали создаваться и бытовать вплоть до первых десятилетий XX в.<sup>211</sup>

Синодики оставили заметный след в русской религиозной культуре XVII–XIX вв., их влияние заметно в лубочных картинках, иконах, росписях храмов и бытовых предметов. Синодик по-прежнему оставался и «лекарством душевным», и «звездой путеводной» для «третьего сословия» русского общества, повседневная жизнь которого при переходе от Российского царства к Российской империи изменилась не столь существенно, как жизнь дворянства и интеллигенции. Один из героев шмелевского «Богомолья» и «Лета Господня», действие которых происходит в конце XIX в., мастеровой Горкин берет лицевой синодик с собой для паломничества в Троице-Сергиеву лавру: «Тут стало быть, у меня чай-сахар... – сует он в мешок коробку из-под икры с выдвленной на крышке рыбкой, – а лимончик уж на ходу прихватчу, да... но-жичек, поминанье... – сует он книжечку с вытесненным на ней золотым крестиком, который я тоже знаю, с раскрашенными картинками, как исходит душа из тела, и как она ходит по мытарствам, а за ней светлый ангел, а внизу, в красных языках пламени, зеленые нечистые духи с вилами, – а это вот, за кого просvirки вынуть, леестрик... все по череду надо. И все я знаю в его камерке: и картинку Страшного суда на стенке, с геенной огненной, и «Хожде-

ния по мытарствам преподобной Феодоры», и найденный где-то на работах, на сгнившем гробе, медный, литой, очень старинный крест с «адамовой головой» страшной...»<sup>212</sup>.

Причина популярности синодика, видимо, состояла не только в необходимости следовать решениям Стоглавого собора о поминании умерших и живых вкладчиков во время церковных служб, но и в том, что для русского человека всегда была близка тема смерти, памяти и покаяния именно в ее морально-нравственном, а не в общефилософском аспекте. Такая трактовка соответствует словам Иоанна Златоуста: «Постараемся сколько возможно помогать усопшим, вместо слез, вместо рыданий, вместо пышных гробниц, нашими о них молитвами, милостынями и приношениями, дабы таким образом и им и нам получить обетованные блага»<sup>213</sup>. И мы солидарны с мнением некоторых современных исследователей синодиков, что несамостоятельный характер текстов этих сборников не снижал их назидательной и исторической ценности как для элиты общества, так и для простых людей и их проблематика оставалась актуальной для рядового читателя на протяжении трех с лишним столетий<sup>214</sup>.

Похожую духовную функцию (кроме чисто хозяйственного назначения учетного документа) в период позднего Средневековья выполняла и вкладная книга. Нужно заметить, что из официального церковного обихода оба эти вида письменных источников исчезли одновременно – к концу XVIII в., что может служить косвенным подтверждением изменения официальной точки зрения государства на роль церковного имущества и право распоряжения им, и в связи с этим на цели и задачи массового благочестия.

Монастырские вкладные книги, несмотря на их широкое использование в работах по социально-экономической истории и истории культуры России XVI–XVII вв., до сих пор остаются источниковедчески малоизученными. В частности, требуют уточнения вопросы происхождения и эволюции этих источников, вытеснения их другими документами монастырского делопроизводства, полноты и достоверности содержащихся во вкладных книгах сведений.

Большая часть из известных ныне вкладных книг датируется второй половиной XVI–XVII вв. Рост их количества и усложнение внутренней структуры текстов именно в это время, несомненно, связаны с деятельностью православной церкви и государства по укреплению православной веры и усилению контроля над материальным благосостоянием монастырей. 75-я глава Стоглава (о вкладах в церкви и монастыри), декларировавшая необходимость фиксации факта и размера вкладов царской семьи и частных лиц, даже в процессе реформ середины XVII столетия не подвергалась серьезной ревизии, так как ее содержание соответствовало и идеологии восстановления «древлего благочестия» в массе верующих, и утверждению необходимости церковного поминания душ умерших в обстановке постоянного ожидания Конца света. В связи с этим вкладные книги могут рассматриваться не только как источник по социально-экономической истории позднего Средневековья, но и в историко-антропологическом аспекте. Попробуем проанализировать в данном ракурсе часто используемую исследователями Вкладную книгу Троице-Сергиева монастыря.

Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря – один из наиболее известных письменных источников отечественной истории, сосредоточивший в себе сведения о монастырских вкладах с конца XIV до второй половины XVIII в. С.Б. Веселовский называл ее «ценнейшим историческим памятником»<sup>215</sup>. Публикаторы и исследователи Вкладной книги Троице-Сергиева монастыря (Е.Н. Клитина, Т.Н. Манушина, Т.В. Николаева) связывают начало ее составления с рубежом 60–70-х гг. XVI в., после уже упоминавшегося нами решения Стоглавого собора<sup>216</sup>. Памятник сохранился в списках 1638/39 и 1672/73 г. редакции 1620-х гг., которая была обогащена за счет экстраполяций в текст сведений других документов монастырского архива о росте имущества монастыря посредством земельных, денежных и иных дач добровольных вкладчиков<sup>217</sup>. Таким образом, этот источник достаточно хорошо отражает динамику взаимоотношений государства, церкви и человека в условиях утвержде-

ния «предписанного» православия и в рамках закрепления традиции церковного поминания. Как и в других известных нам вкладных книгах, сведения в нее внесены в хронологической последовательности и сгруппированы по родам вкладчиков или по отдельным вотчинам монастыря, когда дело касалось вкладов монастырских крестьян.

В последние годы Вкладная книга неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. Особая заслуга на данном этапе изучения этого источника принадлежит С.В. Николаевой, которая впервые рассмотрела Вкладную книгу как важную составную часть комплекса поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVI–XVII вв. и провела обобщенную систематизацию троицких вкладов и вкладчиков того времени<sup>218</sup>. Ни в коем случае не подвергая сомнению достоверность и полноту выводов исследовательницы, основанных на количественном и качественном анализе записей Вкладной книги и их сравнении с данными других источников: кормовых книг и синодиков Троице-Сергиевой лавры, попытаемся показать возможность еще одного герменевтического подхода к указанному источнику.

Анализ содержания Вкладной книги и формул вкладных записей, на наш взгляд, позволяет выделить несколько этапов изменения отношения ее составителей к смыслу и функции вклада в монастырь, обусловленных не только исторической обстановкой и идеологическими тенденциями, но и тем обстоятельством, что человек той эпохи существовал еще и в особом сакральном пространстве, внутри которого события и их толкование определялись древними пророчествами, содержащимися в Священном Писании и Священном Предании. Складывание системы коммемораций в русской православной церкви хронологически совпадает с самым напряженным периодом развития эсхатологических ожиданий в позднесредневековом обществе (с конца XV до начала XVIII в.), связанных с наступлением седьмой тысячи лет и «прочих седмиц» от сотворения мира. К сожалению, текст Вкладной книги не позволяет нам более или менее аргументированно рассуждать о том, каковы были

представления вкладчиков и монастырской братии о значении вкладов до середины XVI в., когда после Стоглавого собора их записи в монастырской делопроизводственной практике приобрели систематический характер.

Становление и развитие системы государственной и церковной власти в Московском царстве, военные победы над Казанским, Астраханским и Сибирским ханствами, расширение границ государства на восток в середине – второй половине XVI в. сопровождалось ростом самосознания общества. В то же время, на фоне политических и социальных потрясений, связанных с введением Опричнины, неудачей в Ливонской войне и ожиданий скорого Конца света и Страшного суда в 1560-е гг.<sup>219</sup>, возрастает ценность внутривидовых связей и озабоченность судьбой отдельного человека после смерти. Вклад в церковь становится своего рода гарантией вечной жизни на небесах и сохранения памяти об умерших на земле «до скончания века», а также формой исполнения родственного христианского долга и проявления индивидуальной веры и благочестия. Конкретные хозяйственные сведения о самом вкладе в этом случае, вероятно, становились второстепенными. Таким образом, в акте вклада на первое место, вероятно, ставился сам поступок «христоролюбца» и его духовная мотивация, а не размер увеличения с его дачей монастырской собственности: «(1580/81)-го году по госте Иване Семенове сыне Продопове дал вкладу Иов Семенов сын Мизинова двор его огородной за Москвою рекою на большой улице против Ивана Предтечи, а сколько на том дворе хором, того не написано...»<sup>220</sup>. Другой причиной неточности хозяйственных сведений Вкладной книги было то обстоятельство, что данные записи о ранних (XIV–XVI вв.) вкладах переносились в нее из иных документов: жалованных и данных грамот, вотчинных книг и прочих, обнаруженных составителями источников. И все лакуны этих документов копировались ими в текстах вкладных записей. Но в то же время отсутствие каких либо попыток восстановить эту информацию свидетельствует, на наш взгляд, в пользу мнения о том, что монастыр-

ская и церковная документация, в которой фиксировались вклады, выполняла не только и не столько хозяйственную, сколько важную духовную роль заботы о посмертной судьбе человека и его близких. Примечательно, что все вышесказанное касалось не только вкладов «рядовых» дателей, но и великокняжеских и царских пожертвований. Если в более раннем источнике, откуда заимствовались сведения, размер и ценность жалованного имущества не указывались, то и во Вкладной они не уточнялись. Особенно показательна в этом отношении запись о просьбе-распоряжении царя Ивана Грозного поминать погибшего от его руки царевича Ивана Ивановича с указанием казначею давать деньги на поминальные службы в монастырские церкви «и до скончания века и докаместь святая обитель сия стоит». При этом о самом царском вкладе по данному случаю и его масштабах не говорится ни слова<sup>221</sup>. В условиях постоянной борьбы церкви с государством за право иметь земельную и другую материальную собственность это выглядит по меньшей мере странным, если считать вкладную книгу исключительно хозяйственным документом. Но зато такие неточные формулы записей вполне согласуются с установлением Стоглава: считать все вклады божьим имуществом, количество которого для «основного владельца» значения не имеет, так как для него важно только, чтобы эти добротные дары не использовались в корыстных целях, а служили богоугодному делу поминания душ дарителей<sup>222</sup>. Даже если в заимствованных из грамот текстах и перечислялись вложенные земельные владения, строения и церковное имущество, то конкретная форма поминания при этом часто не оговаривалась. Только в записях 90-х гг. XVI в. появляются указания о погребениях близких вкладчиков или их самих на территории монастыря, для чего и был сделан вклад упомянутым в тексте записи имуществом или определенной суммой денег. В это же время учащаются и требования вкладчиков занести имя человека, по которому дан вклад, «в вечное поминание во все заупокойные книги».

Переходный период от Средневековья к Новому времени, характеризующийся в том числе и более тесными контактами с рациональной европейской культурой, изменил взгляд на роль материальной ценности вклада: его размер, видимо, должен был быть пропорционален цене замаливаемого греха и просьбы вкладчика, обращенной к богу: «(1618)... Василей Вешняков дал вкладу денег 50 рублей. И за тот вклад после ево живота кормить братью»<sup>223</sup>; «(1621)... Донские же казаки Иаким Андреев с товарищи дали вкладу денег 7 рублей. И за тот вклад родителей их написали в синодик в большую книгу»<sup>224</sup>; «(1628)... старец же Варсанофей Вешняков дал вкладу денег 20 рублей, и за тот вклад посестрие его Парасковью постригли в Хотьковском монастыре»<sup>225</sup>; «(1634)... по старце Еуфимие выпуковском дал вкладу отец ево духовной священник Дионисей денег 10 рублей, и за тот вклад написали ево в литейной да в подстенной сенодики»<sup>226</sup>. Не имея возможности дать достаточно большой вклад, но надеясь на возможное вечное блаженство для себя и близких, человек хотел быть уверен, что за ту сумму, которую он мог в данный момент пожертвовать, он обретет хотя бы толику необходимых духовных благ и сделает шаг к спасению. При этом некоторые из этих благ оплачивались постепенно. Так, некий слуга Новоспасского монастыря Иван Иванов сын Топорков, сначала в 1617 г. дал в монастырь девятилетнего бурого коня, стоившего 8 рублей, а затем в 1618 или 1619 г. вложил туда же «в земле ржи на четырех четвертях» и только после этого смог постричься под именем инока Ионы<sup>227</sup>.

В конце 40-х гг. XVII в. по инициативе «ревнителей древлего благочестия» был начат процесс «реставрации» всей традиционной инфраструктуры церковной жизни, укрепления веры и духовных связей церкви и общества. После церковных соборов 1660-х гг., утвердивших новые нормы вероисповедания и благочестия, синодики и вкладные книги обрели более широкое применение в монастырской и церковной практике, о чем свидетельствует их резко возросшее количество, и сами вклады стали еще более

частыми и щедрыми, чем в предыдущее время. Формулы вкладных записей становятся все более пространными (иногда они даже включают перечисление членов рода вкладчика или близких ему людей): «(1674)... князь Петра Емурзича Черкасского жена ево Анна Васильевна дала в дом живоначальные Троицы вкладом по сестре своей сибирского царевича Петра Алексеевича по жене ево по княгине Анастасии и по родителей своих воздѹх (далее следует подробнейшее описание вкладной вещи. – Л. С.)...; 2 покрыва (тоже с подробнейшим описанием. – Л. С.)..., по цене воздух и покрывцы 227 рублей 31 алтын»<sup>228</sup>. В условиях приближающегося Конца света, который вновь ожидался в 60-е, а затем в 90-е гг. XVII в., очевидно, значение точности записи возросло. Возможно, это было связано с желанием, чтобы на Страшном суде старания ни одного верующего в пользу церкви не оказались не учтенными, поэтому практически везде указаны не только имена вкладчиков и тех, по ком дается вклад, но и размер вклада, и его цена в денежном выражении. С другой стороны, записи середины – второй половины XVII в. наконец-то стали соответствовать требованию Стоглава строго учитывать, кто, сколько и какого имущества вложил в монастырь, и поминание в какой форме хотел бы получить вкладчик в обмен на свою благотворительность. Система соответствия вклад-поминание, вероятно, окончательно сложилась только к этому времени под давлением «ревнителей благочестия» и церковных реформаторов из числа высших иерархов, в чьи обязанности еще Стоглавый собор ввел надзор за соблюдением установлений церкви (эти обязанности были подтверждены и решением Соборов 1667–1669 гг.).

С.В. Николаева реконструировала комплекс поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVI–XVII вв. По ее данным в 70-е гг. XVII в. в монастыре были созданы не только новая Вкладная книга (1673), но и Кормовая книга (1674), и не обнаруженный в настоящее время Синодик (1675)<sup>229</sup>. Все три книги она связывает с именем Б.М. Хитрово<sup>230</sup>. Нельзя не согласиться с мнением исследовательницы, что

эти книги являлись для монастыря этапом в осмыслении коммеморационного комплекса и подчеркивали его авторитет в сфере поминальной традиции. Но предполагаемая С.В. Николаевой цель создания столь репрезентативного набора поминальных книг – стимулировать поступление вкладов от феодальных родов, доля которых в общем количестве пожертвований в монастырь в последней четверти XVII в. заметно падает<sup>231</sup>, не кажется нам единственно возможной. Дело в том, что 70–80-ми годами XVII в. датируется и большая часть дошедших до нас вкладных книг других русских монастырей, а также лицевых и орнаментированных синодиков<sup>232</sup>. Трудно представить, что перед их создателями стояла общая «социально-экономическая» задача – привлечь внимание родовитых вкладчиков. Тем более, что во многих торговых городах основными ктиторами и донаторами церквей и монастырей в это время становятся представители торговых слоев населения, обладавшие не меньшими, а зачастую и большими материальными возможностями, чем старая знать, влияние которой при наследниках царя Алексея Михайловича стремительно убывало. В 1660–1690-е гг. создается и большая часть известных нам лицевых Апокалипсисов, которые вовсе напрямую не связаны с коммеморационной монастырской и церковной традицией<sup>233</sup>. Зато эти феномены вполне, на наш взгляд, укладываются в рамки явно обозначившейся в это время тенденции соединения большой и малой эсхатологии в единую систему эсхатологических представлений людей, переживающих эпоху весьма существенных перемен во всех сферах не только окружающей их исторической действительности, но и в области самой православной веры.

Как убедительно показал А.Л. Юрганов, конец ожидания скорого светопрествления для паствы официальной православной церкви наступил после благополучного пересечения последней тревожной даты – 1702 г.<sup>234</sup> В 1703 г. местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский в своем известном сочинении «Знамения пришествия антихристового и кончины века» доказывал, что этого пришествия

в ближайшем будущем не ожидается<sup>235</sup>. С конца XVII – начала XVIII в. у верхушки общества начинает преобладать рационалистическое ренессансно-барочное мировоззрение. Страшный Суд превращается в отвлеченную «нечувствительную» идею, а второе пришествие Христа бесконечно отодвигается во времени<sup>236</sup>. Кроме того, всевидящий совершенный Бог нововременного богословия не нуждался в чьих-либо подсказках и напоминаниях при определении судьбы конкретного человека. Но обычай дачи вклада с последующей записью рода в монастырские синодики и церковным поминанием еще сохраняется повсеместно, по крайней мере в первой половине XVIII в., особенно в монашеской среде и среди представителей старого купечества и посадских людей. Об этом свидетельствуют, в частности, и соответствующие по хронологии записи во Вкладной книге Троице-Сергиева монастыря.

И все же в первую очередь в мирской части православной паствы, в петровское время традиция вклада постепенно исчерпала свою антропологическую функцию. Личностное, индивидуальное начало обрело реализацию в других, преимущественно светских, сферах культуры. В синодальный период истории вклад в церковь или монастырь мыслится скорее уже не как «милостыня Христу», не как акт покаяния, а дело дозволенной государством материальной помощи храму или обители. Поэтому во Вкладной книге с традиционными, преимущественно относящимися к монашеским вкладам, записями соседствуют такие, формула которых более соответствует хозяйственной документации: «1726-го марта в 30 день села Озерецкого деревни Строкова крестьянин Степан Логинов дал вкладом живоначальныя Троицы Сергиева монастыря быка бура, рога вилами, одного году, и оной бык отдан на монастырской воловой двор дворнику Карпу Иванову с роспискою»<sup>237</sup>. В Средневековье монастырские и церковные вкладчики становились членами объединенного духовного братства милостников божьих, теперь они – благодетели конкретной монашеской или приходской общины, сиротского приюта,

больницы, острога или богадельни. За свое благодеяние вкладчик больше не просит у монастыря ничего конкретного, никакой фиксированной формы заботы о собственной душе. Сведения о вкладах в изменившейся ситуации стали более уместны в хозяйственных книгах, куда они сначала вносились параллельно с вкладными книгами. Например, вклад стряпчего Сергея Соколова, сделанный в лавру в первой половине XVIII в., зафиксирован следующим образом: «1. Ризы штофу по белой земле с разными пукетовыми цветами под № 157-м, о коих обстоятельная опись значит в ризных книгах. 2. 2 епитрахили грезету черного под № 59-м, о коих обстоятельная опись значит в ризных книгах»<sup>238</sup>.

Последние записи в рассматриваемой нами Вкладной книге Троице-Сергиева монастыря относятся ко второй половине XVIII в. В середине – второй половине этого столетия вкладные книги во многих монастырях окончательно уходят из повседневного употребления<sup>239</sup>. Имя вкладчика утрачивает свой средневековый сакральный смысл. Церковные и монастырские описи этого и последующего времени часто безлики, а в приходных книгах лишь резюмируется «собрано от доброхотных дателей». После очередных церковных реформ 1760-х гг., когда поминальные ритуалы и службы были резко сокращены<sup>240</sup>, вкладные книги оказались в монастырских книгохранилищах вместе с богослужебной литературой и синодиками, что подчеркивает их преимущественно «духовный» характер, в то время как местом хранения хозяйственной документации была и оставалась казначейская изба.

Конечно, в рамках данного исследования невозможно рассмотреть все нюансы поставленной нами проблемы. Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря XVII в., благодаря особому религиозному и культурному статусу этой обители, представляет собой ценнейший письменный источник, открывающий перед исследователями перспективы изучения различных смыслов и феноменов позднесредневековой русской культуры. И дискуссии по этому поводу

представляются нам весьма плодотворными для различных направлений гуманитарного знания.

Общий анализ содержания других аналогичных памятников показывает, что практика внесения записей во вкладные книги была везде примерно одинаковой<sup>241</sup>. Поэтому их достоинства и недостатки как исторических источников также во многом схожи. Еще раз повторим: традиционно принято считать, что их основное назначение – хронологическая фиксация поступивших в монастырь вкладов вотчинами, деньгами, иконами, утварью, тканями, скотом и т. п. Многими исследователями отмечается, что вкладные книги служили прославлению благотворительности в пользу монастырей. Их ставят в ряд источников, раскрывающих систему поминаний в православной церкви, и относят к юридическим документам, содержащим информацию о монастырской собственности<sup>242</sup>. Но кроме того, вкладная книга как одна из составляющих православного христианского культа имела и второй – сакральный – смысл. Вносимые в нее «доброхотные даяния» на поминовение, пострижение, погребение и т. п. символизировали «милостьню Христу»<sup>243</sup>. Запись имени «христолюбца» во вкладную книгу могла способствовать облегчению его участи на Страшном суде. Конкретные хозяйственные сведения о самом вкладе в этом случае становились второстепенными. Преобладание в тексте вкладной книги ее юридической или, наоборот, сакральной сущности могло зависеть от требований, предъявляемых временем.

Вкладные книги наряду с синодиками, схожими с ними своей поминальной функцией, являются характерными памятниками своей эпохи. Развитие и расцвет этого вида письменных источников были обусловлены попытками на излете русского Средневековья реформировать православную церковь на основе восстановления традиций некоего «древлего благочестия», само понятие которого на протяжении ста – ста пятидесяти лет претерпело существенные изменения. Их антропологическая сущность выразилась в их тесной связи с обрядами, направленными в рамках развития

в позднем русском Средневековье малой эсхатологии на спасение души конкретного человека и ее подготовку к вечной жизни «во благе», то есть в соединении с Богом.

### 2.3. Наказание за грехи и примеры праведного жития в русской литературе позднего Средневековья и переходного времени

Предисловия синодиков вобрали в себя практически все многообразие сюжетов, связанных с обыденным благочестием православного человека, заимствованных из различных доступных книжнику и читателю позднего Средневековья источников. Вероятно, поэтому в других жанрах древнерусской литературы этого времени данные сюжеты представлены лишь эпизодически. Содержащие их произведения, как правило, раскрывают те аспекты благочестия и веры, которые оказались обойденными составителями синодиков. В этих целях создаются новые тексты и актуализируются некоторые произведения, уже давно бытовавшие в древнерусской книжной культуре.

Примером последнего случая может служить «Хождение Богородицы по мукам» – один из наиболее распространенных в русской культуре христианских апокрифов. Он сохранился в большом количестве списков, древнейший из которых датируется XII в. (греческий протограф памятника возник в IV–V вв., в славянских переводах «Хождение» известно с XI в.)<sup>244</sup>. «Хождение» относится к числу памятников христианской культуры, в которых Богородица представлена в роли заступницы рода человеческого. Заступническая функция Богородицы широко отражена также в древнерусском искусстве, русской церковной традиции и народной вере, где Богоматерь выступает как защитница Русской земли и православного люда. История различных редакций апокрифа на русской почве слабо изучена, но для нашей работы редакционные различия не имеют существенного значения.

«Хождение», бытовавшее на Руси фактически на всем протяжении ее средневековой истории, приобрело особую актуальность в переходное и раннее Новое время – XVII–XVIII вв. и в этот период неоднократно копировалось и редактировалось русскими книжниками, в том числе принадлежавшими к старообрядческой среде. Сюжет апокрифа, представляющий собой описание «посещения» Богородицей в сопровождении архангела Михаила мест адских мук грешников и «обозрения» их различных видов, оказался созвучен теме посмертного будущего каждого отдельного человека, поднимавшейся в конце русского Средневековья малой эсхатологией. В русской религиозной культуре переходного времени и сама проблема греха впервые подвергается подробному истолкованию. Понятие греха и ранее существовало в древнерусской литературе и изобразительном искусстве, но его разносторонняя рецепция присуща только культуре рубежа Средневековья и Нового времени в ее связи с концепцией восстановления «древлего благочестия» и церковной реформой патриарха Никона.

Сразу отметим, что западноевропейская трактовка «семи смертных грехов», заимствованная русской культурой переходного времени из католического и протестантского искусства, была использована в ранней отечественной гравюре и встречалась даже в иконописи<sup>245</sup>, но на рукописную книжность нравственно-учительной и назидательной направленности влияния не оказала<sup>246</sup>. Это было связано с тем, что православие и до и после реформы середины XVII в. вообще не признавало понятия «смертного греха», который нельзя искупить методами традиционного благочестия. Согласно И.И. Срезневскому, «грех» в древнерусском языке был синонимом не преступления, а ошибки<sup>247</sup>. Человек, осознавший свой грех и попытавшийся его исправить, всегда может рассчитывать на высшее заступничество и прощение: «Всяк грех и хула отпуститсяя человеком» (Матф. XII. 31).

И все люди в период позднего Средневековья для осознания своей греховности и осознания необходимости получения прощения должны были достаточно ясно представ-

лять, что считается грехом с точки зрения православной веры и благочестия и как этот грех может отразиться на смертной судьбе. Поэтому, очевидно, возникла необходимость в переписывании и распространении текста «Хождения Богородицы по мукам», где греховные поступки и адские мучения представлены со всей возможной для культуры русского Средневековья детализацией. Эту мысль подтверждает тот факт, что среди относительно поздних синодиков начала XVIII в., вероятно, связанных со старообрядческой средой, встречаются экземпляры с кратким описанием и изображением «грехов» и посмертных воздаяний за них, сюжетно восходящим к «Хождению».

Древний апокриф в силу дидактичности своего содержания идеально соответствовал нуждам богословия эпохи восстановления «древлего благочестия», которое должно было вновь разъяснить массе верующих «истины» христианского вероучения. В самом начале «Хождения» от лица Богородицы задается вопрос: «Сколько мук, какими мучится род христианский?». На что архангел Михаил отвечает, что всех мук назвать нельзя, столь они многочисленны. Тем не менее дальнейший текст посвящен описанию важнейших из них. Богородица обзревает грехи и муки, совершая путешествие в потусторонний мир с архангелом Михаилом и четырьмя сотнями ангелов, двигаясь по странам света крестообразно, как совершается крестное знамение: с юга на север, с востока на запад (заметим, что на средневековых картах страны света располагались в противоположных современным направлениях). Как и многие произведения учительной литературы Средневековья композиция «Хождения» основана на принципе вопроса-ответа по каждому конкретному случаю<sup>248</sup>.

Первым среди грехов в «Хождении» названа языческая вера. Те, кто не веровали в христианского Бога, а поклонялись природным стихиям и священным животным, а также языческим богам: Траяну, Хорсу, Велесу и Перуну<sup>249</sup>, находятся в аду как «одержимые злым бесом». Язычники традиционно изображались в древнерусском искусстве среди

грешников в композициях Страшного Суда на иконах и западных стенах храмов. Хотя борьба с язычеством к XVII в. явно утратила почти всякую связь с реальностью, но напоминание о ней возвращало мысли верующего человека к временам раннего христианства и противостояния христианской «истины» и языческой «тьмы». К тому же, в связи с грядущим Концом света ожидалось и наступление нового язычества, которое в последние времена станет «попирать» Христову церковь. Учительная литература призвана была удержать христиан от языческого соблазна и спасти их души в канун Апокалипсиса.

Близок к первому и второй грех – неверие в Троицу, Святую Богородицу и непризнание догмата о Боговоплощении. Поэтому вид наказания аналогичен предыдущему – пребывание в вечной адской тьме, которую может рассеять лишь свет божественной истины. К теме Троичного догмата русская культура XVII столетия обращалась неоднократно. Его важность в контексте церковной реформы и утверждения обновленной веры подчеркивает факт неоднократного посвящения Троице храмов, строившихся в это время, или их росписи фресками на сюжет «Гостеприимства Авраама» и связанных с ним сюжетов, раскрывающих смысл таинства Боговоплощения. В качестве примера назовем только наиболее известные из них: церковь Троицы в Никитниках в Москве, Троицкий собор Ипатьевского монастыря в Костроме, Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. Кроме того, праздник Троицы в русском религиозном сознании издревле ассоциировался с поминанием умерших предков на Семик (последний четверг перед Троицей) и в Духов день (первый понедельник после праздника).

Другая мука – погружение в огненную реку до пояса, до подмышек, по шею или с головой предназначена для детей, проклятых родителями, а также людей злонамеренно враждовавших со своими близкими, евших человеческое мясо. Особенно сурово наказываются клятвопреступники: «Эти же люди, держа крест, клянутся на нем, не зная, какая мука их ожидает, потому-то так и мучаются»<sup>250</sup>. С огненной реки

начинаются муки, которые связаны не с неверием в Бога и в основные догматы христианства, а с обыденным благочестием христианина. Эти грехи наиболее доступны для осознания человеком и полностью зависят от его добродетели или злонамеренной воли.

Среди грешников, по слабости собственного духа нарушивших правила благочестия, находятся представители разных социальных слоев, разного возраста, мужчины и женщины. Ростовщик, получавший прибыль за свое золото и серебро, подвешен за ноги и поедает червями. Сплетница и скандалистка, наоборот, висит на своих зубах, а пожирают ее змеи, выползающие из ее же собственного рта. Люди, проспавшие пасхальную заутреню, вынуждены теперь лежать на раскаленных скамьях в огненном облаке. А «те, кто попов не почитает, не встает им навстречу, когда они идут из церкви Божией»<sup>251</sup>, горят на огненных столах. На железном дереве подвешены за языки клеветники и сплетники, «разлучившие брата с братом и мужа с женой». Их проступки усугубляются тем, что «если кто-то хотел креститься и покаяться в своих грехах, то эти клеветники отговаривали их и не наставляли их к спасению»<sup>252</sup>.

Особенно сурово наказаны грешные служители церкви. Священник, воровавший в церкви и продававший церковную утварь, подвешен за края ногтей рук и ног, а язык его опален адским пламенем. Похожего наказания удостоены и попы, ронявшие на пол кусочки просфоры во время проскомидии. Проповедник Евангелия, живший в блуде и беззаконии, вынужден вечно бороться с оплетшим его двухголовым змеем. Патриархи и епископы, которые во время своей земной карьеры не сделали ничего, что подтверждало бы на небесах их «ангельский и апостольский» чин лежат, объятые пламенем и поедаемые червем «неусыпаемым». Попады, нарушившие правила супружеского и вдовьего долга, мучаются тяжелее всех: они не только подвешены за ноги, но из их ртов выходит опаляющее их пламя, а из пламени выползает змея и обвивает их тела. Предававшиеся блуду монахини также лежат в огне, и их поедают разные змеи.

Представлен в аду и род «коллективных» мучений, которым подвергаются грешники, совершившие одинаковые или близкие проступки. В огненной реке, наполненной кровью, стоят блудники и прелюбодеи, воры и любители подслушивать чужие секреты, сплетники и клеветники, те, кто пожинал результаты чужого труда, разлучал супругов, пьянствовал, а также немилосердные светские и церковные властители, сребролюбцы и беззаконники. Рядом с рекой, в клокочущей смоляной тьме, наполненной жадными червями, скрежещут зубами многочисленные «словно семена горчичные» грешники, отринувшие Христа, среди которых и евреи, и крещеные народы, что, называясь христианами, на деле отказались от Бога и крещения, и кровосмесители, убийцы и детоубийцы. В огненном озере мучается «род христианский», «те, что крестились и крест поминали, а творили дьявольские дела и не успевали покаяться»<sup>253</sup>. Эти же «разновидности» грешников представлены и на средневековых иконах, фресках и миниатюрах на сюжеты Страшного Суда и Апокалипсиса.

В целом перечень грехов и мытарств соответствует другим средневековым источникам: «Видению святой Феодоры» из «Жития Василия Нового», фрагменты которого часто включались в XVII в. в состав предисловий синодиков и в сборники эсхатологического характера, и иконографии Страшного Суда в искусстве этого времени. Исследовавшая русские и русинские (украинские и белорусские православные-униатские) позднесредневековые иконы «Страшного Суда» Л.А. Бережная обратила внимание на тот факт, что большинство из представленных на них грехов совпадает или со «смертными грехами» католической веры или с грехами против десяти заповедей Господних. Это клевета, гордыня, зависть, колдовство, блуд, лень, богохульство, детоубийство, прелюбодеяние, пьянство, убийство, воровство, самоубийство, объедение, жестокосердие и злопамятство, отчаяние<sup>254</sup>. Исследовательница отмечает и еще один важный момент: композиция Страшных Судов, в которой немедленный посмертный суд над душой сочетался со все-

общим судом в конце времен, подразумевала возможность обращения к Высшему Судье с просьбой о прощении<sup>255</sup>. Этого не было в позднесредневековой католической и протестантской религиозных культурах, но оказалось присуще православной традиции, откуда заимствовалось и восточнославянским униатством.

Возможность избавления от мук, покаяния и прощения – принципиально важный момент православной малой эсхатологии позднего Средневековья. В нем можно видеть определенное развитие одного из аспектов дискутировавшейся публицистикой XVI в. идеи «самовластья» человека, который сам отвечает за свое «вечное» будущее и волен не только совершать или не совершать грех, но может и искупить его<sup>256</sup>. В синодиках и близких к ним по содержанию «Лекарствах душевных», и на иконах «Страшного Суда» человек сам предстательствует за себя перед Богом или же это делают его близкие, совершая благие деяния и праведные поступки. Апокрифическое «Хождение Богородицы» открывает еще один путь для грешников, личное покаяние которых по тем или иным причинам не было услышано Господом или ввиду тяжести их грехов оказалось недостаточным. За них заступает сама Святая Богородица вместе с Архангелом Михаилом и всеми «лика́ми небесными» и «чинами бесплотными».

В условиях культурного слома конца Средневековья, когда рушился привычный мир социальных связей и раскалывалась сама православная вера, человек не мог уже надеяться только на самого себя, свое личное благочестие и церковь как институт спасения души. Усиливалась необходимость высшей защиты, заступничества и покровительства. Такая защита в русском религиозном сознании издревле персонифицировалась в образе Богородицы. Во второй половине XVI–XVII в. значительно расширяется иконография Богоматери, как за счет копирования нераспространенных и практически неизвестных в русском искусстве византийских, греческих и балканских изводов (Грузинская, Гефсиманская, Иверская, Иерусалимская, Киккская и др.

иконы Богоматери), так и путем заимствования некоторых западных (католических и униатских) образцов. В разных регионах страны появляются новые чудотворные образы Богородицы, «заступающиеся» за простых людей во время лихолетья, моровой язвы, стихийных бедствий<sup>257</sup>.

В русском духовном стихе, зародившемся в XV–XVI вв. и получившем развитие в XVII в., целая группа сюжетов также связана с «заступительной» функцией Богородицы. Она выступает и как защитница всего мира от гибели перед лицом разгневанного Христа, который завершает чтение грозного «Свитка Иерусалимского» словами: «Да молится об вас Мать Моя, Владычица Пресвятая Богородица: Аз Ея моления слушаю»<sup>258</sup>. В то же время Богоматерь может заменять ангелов-психопомпов (носителей душ). Когда отходит душа праведника, «тогда сойдет с небес Пресвятая Богородица, возмет душу на руки, вознесет в царствие небесное»<sup>259</sup>. В стихе «Дмитровская суббота» Богоматерь сама отпевает воинов, павших на Куликовом поле и определяет их «вечную» судьбу<sup>260</sup>.

Образ Богоматери и связанные с ним сюжеты оказались востребованы позднесредневековой русской культурой уже в силу изначальной их «антропологичности». Богородица в христианской вере всегда была связующим звеном между человеком и Богом. В русской православной традиции этот аспект был значительно усилен и подробно разработан с помощью сказаний о чудесах Богоматери и ее чудотворных иконах, начиная с национального палладиума «Богоматери Владимирской» и заканчивая местночтимыми списками известных памятников. Богородица продолжает оставаться одним из центральных символов позднесредневековой русской культуры, обрастая новыми религиозными смыслами и значениями.

Актуализация богородичной темы в религиозной культуре переходного времени не была исключительным явлением. В борьбе религиозного и светского начал эпохи, соединяющей Средневековье и Новое время, в попытках реформирования церкви и веры, в стремлении к защите «ста-

рины» все стороны и участники духовного конфликта использовали в том числе и традиционные ценности. В поисках идейной опоры происходит рост интереса к проблемам веры, благочестия, сути и смысла человеческой жизни, соотношения власти земной и власти небесной. Литература, публицистика, искусство обращаются и к традиционным темам и сюжетам, находя в их осмыслении и истолковании новые ракурсы, и пытаются черпать новые идеи и образы из других христианских культур, интерпретируя их сообразно собственному опыту и духовным требованиям момента. Новое обращение русской книжности к «Хождению Богородицы по мукам» произошло в контексте антропологизации проблемы смерти и противостояния человека вызовам эпохи в русской культуре переходного времени, и древний апокриф, не меняя своего смысла и содержания, приобрел новое звучание.

В условиях, когда государство и церковь запрещали обычному человеку «о Божестве и о Божиих делах испытывать», единственной сферой «божественного», которая могла обсуждаться в культуре позднего Средневековья, оставалось личное благочестие. В этой же области можно было совершать подвиги во имя веры, не вступая в конфликт с официальной церковью по вопросам духовных прерогатив, как это случилось с дьяком Висковатым и некоторыми другими слишком рьяными «боголюбцами». Поэтому именно личные «подвиги» рядового человека на ниве спасения собственной души и души ближнего своего становятся одной из тем оригинальной русской литературы XVII века. Среди них своими довольно сложными и своеобразными сюжетами выделяются «Повесть о купце, купившем мертвое тело и ставшем царем» и «Повесть об Ульянии Осорьиной».

В повести XVII столетия «О купце, купившем мертвое тело и ставшем царем» рассказывается о купеческом сыне, отправившемся за море за товаром, но вместо торговой сделки совершившем подвиг благочестия<sup>261</sup>. На все имевшиеся у него деньги юноша выкупил у некоего ростовщика «жидовина» тело христианина, которое «жидовин немилос-

тивный» три дня «влачил по торжищу». Благочестивый торговец еще и занял сто рублей у других купцов на достойные похороны покойного. После этого «неразумного» поступка купеческого сына ждали разорение и всяческие беды, но «благодарный покойник» заступился за него перед Господом, и в финале повести представлено торжество христианской справедливости. К сыну купеческому является ангел, посланный богом, чтобы даровать ему за «добродетель», за то, что «у жидовина мертвое тело скупил и похаронил», «царство и богатство». В данном случае задача общей заботы о бессмертии души всего православного люда позволяет автору повести демаркировать в религиозной сфере границы «своего» и «чужого», причем критерием этой демаркации выступает норма благочестия.

«Повесть об Ульянии Осорьиной» учит читателя благочестию и благотворительности на примере праведных поступков представительницы другого – дворянского – сословия. Её сюжет получил достаточно большую известность в отечественной науке благодаря работе В.О. Ключевского<sup>262</sup> и исследованию М.О. Скрипиля<sup>263</sup>. Повесть представляет собой отчасти житийный, отчасти биографический рассказ о реальном лице – муромской помещице Ульяне Устиновне Осорьиной, почитавшейся после смерти местно под именем Юлиании Лазаревской. Автором произведения был сын Ульянии – Дружина (Калистрат) Осорьин – губной староста г. Муром в 1610–1640 гг. Оригинальность сюжета жития муромской святой состоит в том, что его героиней оказывается мирянка, всю жизнь вынужденная выполнять обязанности матери большого семейства и хозяйки в своих поместьях. Духовный подвиг Ульянии состоял в исключительном нищелюбии и милостничестве, помешать реализации которого не смогли даже ее собственное разорение и физические страдания. Все исследователи текста повести, начиная с В.О. Ключевского и заканчивая публикаторами её текста в «Памятниках литературы Древней Руси»<sup>264</sup>, склоняются к мысли о том, что причиной её нравственного поведения было заложенное в её характере

человеколюбие и сострадание, рожденное стремлением исполнять христианскую заповедь о помощи ближнему. Считается, что жанровый канон жития в повести выдержан лишь внешне и старая агиографическая схема наполнена новым «бытовым» содержанием. Но, на наш взгляд, составитель повести при описании жизни своей матери до замужества и в семье супруга все же пользовался неким образом, которым для него вполне мог послужить, например, «Домострой» или синодик. Все обыденные добродетели Ульянии сводятся к уже закрепленным церковью в середине XVI в. нормам благочестивого поведения православной женщины: она усердно посещает церковь, выполняет все домашние христианские обряды, заботится о благополучии и нравственности членов своей семьи и челяди, молится за мужа, находящегося на государевой службе в чужих краях, поминает по церковному уставу умерших родителей супруга, заботится о заключенных в темнице и нищих, как того требует нравственно-учительная книжность её времени. Но сама необходимость создания столь подробного рассказа о праведной жизни, достижимой даже в миру, в то же время может свидетельствовать о том, что такой уровень мирского благочестия, хоть и закрепленный церковью в качестве нормативного идеала, был доступен только для настоящих святых. Своим повседневным поведением, ориентированным исключительно на христианскую «любовь нелицемерную» к ближним, Ульяния Осорьина сильно выделяется даже на фоне своей собственной глубоко верующей и благочестивой семьи.

В.О. Ключевский считал, что чувством личного сострадания руководствовался и другой известный благотворитель XVII в. Ф.М. Ртищев, живший на полстолетия позднее Осорьиной и представлявший высший слой придворной бюрократии царя Алексея Михайловича<sup>265</sup>. Его упорство и последовательность на почве помощи нуждающимся в ущерб собственному благополучию не могут быть поняты только с рациональной точки зрения. Но не стоит забывать, что Ртищев был близок к кружку «ревнителей древлего

благочестия», многие из членов которого своим личным примером старались демонстрировать приверженность ценностям православного благочестия, утвержденным на соборах середины XVI в. Известно, что даже несколько раз менявший свои взгляды на иконовские реформы и в конце жизни примирившийся с официальной церковью бывший «ревнитель» Иван Неронов вызывал уважение у братии тех обителей, в которых вынужден был оказываться в силу жизненных обстоятельств, своим безупречным отношением к соблюдению правил личного благочестия<sup>266</sup>. Но опять же в контексте религиозной культуры своего времени строгое уставное благочестие «ревнителей» и людей близкого им круга воспринималось как нечто не вполне обычное. Как подвиг во имя веры трактовалось предельно достижимое соблюдение благочестивой нормы и в сочинениях идеолога старообрядчества протопопа Аввакума, служившего как и большинство его бывших единомышленников образцом следования «древлей» традиции, несмотря на различия воззрений на её сущность.

«Положительные» примеры православного благочестия, которым в идеале надлежало следовать всем русским людям, как мы можем легко убедиться, были в литературе позднего Средневековья совсем немногочисленны и чаще имели отношение к старообрядческим кругам, намеренно противопоставлявшим в своих литературных и полемических сочинениях чистоту и твердость своей веры «нечестию» никониан. Культура этого времени предпочитала учить скорее методом от противного. И распространенные в этот период повести и приклады полны сюжетов о грешниках, забывших свой христианский долг и получивших достойное наказание на земле и на небесах. Вероятно, русские книжники прекрасно понимали, что подражать образцу высокого благочестия большинству земных людей не стоит даже и пытаться, проще «убояться» наказания за злонамеренно совершенный грех и постараться избегать уж очень явных преступлений против этических основ веры.

Во второй половине XVII – начале XVIII в. темы благочестия, духовного бессмертия на небесах, спасения души живущих ради будущей вечной жизни вошли в число сюжетов русской религиозной виршевой поэзии, сочинений религиозных мыслителей. В них эта тема находит дальнейшее развитие и получает новую интерпретацию в духе раннего барокко.

Крупнейший сочинитель духовных виршевых стихов Симеон Полоцкий использовал в своем творчестве, в частности, в «Вертограде многоцветном», темы и сюжетные мотивы синодичных предисловий. Например, размышления о смысле жизни как подготовке к достойной смерти и смерти как переходе в лучший мир: «Дивяся паки, готов буди умирати, да смертию можешь жизнь вечну прияти. Ибо яже готовы смерть люди хищаеть, не мертвить, но во вечность жизни переселяеть. А иже не готови ко смерти бывают, zde телом, а душою вечно умирають»<sup>267</sup>. Влияние сочинений Симеона Полоцкого на русскую культуру раннего барокко было столь велико, что уже в начале XVIII в. его стихотворные тексты часто заменяли аналогичные по смыслу традиционные прозаические фрагменты сначала в предисловиях гравированных синодиков, а затем и сделанных по их образцу рукописных.

То же произошло и с виршами на тему брэнности тела и бессмертия души младшего современника Симеона Полоцкого Кариона Истомина. В своем сочинении «Стихи воспоминати смерть приветствомъ» Истомин призывает к единению все жаждущих бессмертия на основе чистоты и твердости духа и благочестивой праведности поступков, заботы о ближних, как это было задумано и предназначено богом, ибо «несть ина чюда – человека зданна, благородна бо душа в нем избранна. Господь сотворил ко своей его славе, жити бы ему в святой всей исправе. Неба смотрети – то его и дело, чистота смыслов всех в рай введет смело»<sup>268</sup>.

Однако в отличие от старой синодичной традиции в сочинениях авторов конца XVII – начала XVIII в. звучит проповедь скорее не коллективного, а индивидуального

спасения и бессмертия. Особенно отчетливо эта новая богословская тенденция проявилась в сочинениях религиозных мыслителей, находившихся под определенным влиянием новых европеизирующих идей. Наставление «Помни о смерти» в «Алфавите духовном» Димитрия Ростовского явно обращено к отдельному человеку, а не ко всему православному сообществу, рождая ощущение одиночества человеческой души перед божьим судом<sup>269</sup>.

Более того, богословие Нового времени отказывает человеку в возможности посмертного прощения грехов, если он сам при жизни не приложил для этого достаточно усилий. В стихотворной эпитафии Димитрию Ростовскому Стефан Яворский пишет: «Читатель благоразумный, Ум имей не темный, Сокрушенно и смиренно сердце в бозе полагай, покаению время день от дни не отлагай. Приходит смерть внезапно, где ты обрящешь, помыслы сердца и дела твои вси суть у всеведца»<sup>270</sup>. Поэтому погребение митрополита Димитрия «со множествомъ народа» – это уже не попытка «соборно» отмолить его душу, а констатация праведности святителя как «пастыря блажайша»<sup>271</sup>.

Русская литература позднего Средневековья именно в качестве средневековой литературы не могла предлагать современникам образа реального верующего человека, а представляла им лишь примеры «идеального» праведника и «идеального» грешника. Причиной благочестивого или греховного поведения человека, с точки зрения русских книжников, была либо крепкая и чистая вера, исток которой, как правило, был в традиционном семейном и церковном благочестии, либо колебания в ней, и тогда человек становился жертвой дьявольских козней и утрачивал горнее заступничество. Никакие другие, тем более рациональные, объяснения даже не рассматривались. Совершенно иной взгляд на русского человека и его взаимоотношения с христианством содержат сочинения иностранных купцов и дипломатов, посещавших Московию в XVI–XVII вв.

#### 2.4. Русский человек и его православная вера в сочинениях европейцев о России XVI–XVII вв.

В XVI–XVII вв. Русское государство благодаря активизации своей внешней политики вновь начинает постепенно устанавливать дипломатические, торговые, военные связи с другими государствами Востока и Запада. Контакты с внешним миром становятся более или менее регулярными. Московия вызывала у своих новых партнеров острый и живой интерес в силу своего географического положения, большой территории, неисчерпаемости рынков, потенциальной военной угрозы. Особое отношение к стране и ее населению складывается у государств Западной Европы, для которых христиане-москвиты могли оказаться еще и союзниками в борьбе с опасностью турецкой экспансии. Поэтому европейские дипломаты, путешественники и торговые агенты в своих письменных отчетах и путевых заметках довольно большое внимание уделяют проблеме существования и качества христианской веры русских людей.

Среди европейцев, совершавших краткую поездку в Московское государство или проживавших в стране достаточно длительное время, преобладали англичане, итальянцы, жители различных немецких земель, подданные австрийского императора, голландцы, шведы. Несмотря на различие национальностей, культур и конфессий, большинство из них отдают дань красоте русских храмов и монастырей, удивляются их многочисленности, впечатляющей драматургии православных обрядов и колокольного звона. В текстах многих дневниковых записей и воспоминаний второй половины XVI–XVII вв. содержатся описания экзотических для Европы зимнего иорданского ритуала в праздник Крещения и предпасхального «Шествия на осяти», а также обычая русских строить церкви по любому поводу. При этом всех иностранцев неприятно поражает отсутствие образованности и тяги к богословской рефлексии у православного духовенства. Так, секретарь австрийского посольства Адольф Лизек, посетивший Москву в 1675 г. и наделенный

несомненным литературным даром, выделяющим его «Сказание» среди скупых описаний русской столицы многих других дипломатов, наряду с искренним восхищением московской церковной архитектурой («Нельзя выразить, какая великолепная представляется картина, когда смотришь на эти блестящие главы, возносящиеся к небесам»<sup>272</sup>) не может не отметить, вслед за своими предшественниками, вопиющие, с точки зрения европейца, недостатки местного духовенства: «Попы люди неученые, не знают никакого языка, кроме русского и славянского; проповедей не говорят и не входят ни в какие прения (о вере)»<sup>273</sup>.

Подчеркнуто почтительно к православной традиции русского человека относились итальянцы-католики: Альберт Кампензе, Марко Фоскаринно, Джиованни Тедалди, Рафаэль Барберини, Антонио Поссевино и другие сходятся во мнении, что вера русского человека глубока и искренна, его благочестие отличается усердием и благопристойностью. Некоторые «языческие» привычки объясняются ими тем обстоятельством, что русские приняли христианство сравнительно недавно и в его греческом варианте. Как констатирует А. Кампензе: «...москвитяне были бы гораздо праведнее нас, если бы не препятствовал тому раскол наших церквей...»<sup>274</sup>. Видя ритуальную близость и аналогии в отношениях к религиозным ценностям католичества и православия, итальянцы удивляются той неприязненности, которую русские питают к католикам. В интересующий нас период римская курия надеялась осуществить идею унии католической и православной церквей, поэтому ее эмиссары сознательно не замечали конфессиональных различий и противоречий, а, наоборот, стремились даже в недостатках обыденного православия рядового населения узреть его приверженность простоте и незамутненности излишним богословствованием изначальной евангельской веры. Тот же Кампензе, составлявший свои письма к папе Клименту на основе сведений своего отца и брата, долго живших в России в середине XVI в. и наблюдавших обычаи русских, старательно выдает желаемое за действительное:

«Все многочисленные племена, подвластные москвитянам, за исключением казанских татар, веруют в единого Бога, признают Христа Спасителя и отличаются от нас только тем, что отвергают единство церкви. Существенная же разница между их вероисповеданием и нашим состоит в немногочисленных догмах, которые, впрочем, сами по себе не слишком важны для спасения души и могут, по собственным словам апостолов, скорее быть терпимы, чем искореняемы жестокостью или поставляемы в грех людям, не совсем еще утвердившимся в вере. Во всем прочем они, кажется, лучше нас следуют учению Евангельскому»<sup>275</sup>.

Напротив, представители протестантских конфессий, к которым власть и население России относились, в противовес ненавистным «рымлянам-латинянам», в целом положительно (в отличие от католиков, протестанты в разное время могли иметь в Москве от двух до трех церквей: две лютеранские и одну кальвинистскую)<sup>276</sup>, оценивают русское благочестие довольно жестко. Русские для них такие же «схизматики», как и католики. Англичане, немцы, голландцы отмечают варварство религиозных обычаев, непонимание русскими существа веры, незнание основных христианских текстов и «идолопоклонство», под которым они подразумевают поклонение иконам и любовь к нательным крестам и образкам. Особенно строг и беспристрастен был взгляд представителей английского пуританского протестантизма XVI в., считавших свой вариант христианства наиболее соответствующим первоначальным евангельским заповедям.

Середина – вторая половина XVI в. – время начала активного общения России и Британии в сфере дипломатии и торговли<sup>277</sup>. Этот период истории русско-английских связей достаточно хорошо отражен в письменных источниках обеих стран<sup>278</sup>. Они позволяют рассмотреть в том числе и различные аспекты образа русского человека в восприятии английских путешественников и дипломатов XVI столетия.

Один из наиболее интересных и малоисследованных вопросов в рамках данной проблемы – традиционное благо-

чество русских и его особенности с точки зрения англичан-протестантов. Эта сторона русской национальной жизни привлекала внимание Ричарда Ченслора («Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском, о принадлежащих ему владениях, о государственном строе и товарах его страны, написанная Ричардом Ченслором»), Климента Адамса («Английское путешествие к москвитам»), Джильса Флетчера («О государстве Русском»), Джорджа Турбервилля («Послания из России»), на основе сочинений которых мы и попытаемся построить наши рассуждения<sup>279</sup>.

Отношение англичан к богословским основаниям и практике православного вероисповедания и обыденным традициям отправления русскими религиозного культа в отечественной и зарубежной научной литературе всегда считалось тенденциозным и предвзятым, поэтому ему уделялось мало внимания в специальных работах и комментариях к публикациям текстов источников. Но исследования в сфере русской культуры позднего Средневековья позволяют по-новому оценить объективность английского взгляда на русское благочестие XVI в.

Англичане, как и другие иностранцы, побывавшие в России в это время, в первую очередь, обращают внимание на внешнюю сторону проявления православного благочестия русских. Исключение составляет только сочинение Дж. Флетчера, в котором английский посол пытается анализировать само содержание веры.

Привычка к строгости и суровой простоте отправления культа в протестантской церкви заставляет англичан замечать многое из того, чего не видят или не считают чем-то особенным послы и путешественники из католических стран (не случайно, например, Дж. Флетчер постоянно сравнивает православных русских с «папистами»). Это обстоятельство делает записки английских авторов наиболее ценными в источниковедческом отношении. Конечно, стоит отметить тот факт, что основные сведения о религии и благочестии русских и их оценка в большинстве сочинений повторяются. Англичане пишут об этом предмете как бы

с оглядкой друг на друга, стремясь создать единую и цельную картину для своих предполагаемых читателей. Но есть и некоторые нюансы, которые позволяют говорить о том, что эти описания «русской религии» не являются прямым и исключительным заимствованием у предшественников, а имеют в своей основе личные наблюдения каждого из пишущих.

Первое, на что обращает внимание большая часть авторов сочинений, – архаичность форм вероисповедания, стремление к предельно строгому следованию византийским традициям и убежденность в особой святости Руси. Так, Р. Ченслор писал, что «русские соблюдают греческий закон с такими суеверными крайностями, о каких и не слышано... Они считают нас только полухристианами, потому что мы, подобно туркам, не соблюдаем всего Ветхого завета. Поэтому они считают себя святее нас»<sup>280</sup>.

Эта тенденция характерна для русской культуры позднего Средневековья. Еще более столетия, вплоть до начала петровских реформ, русское общество будет крайне беспокоить проблема соответствия форм отправления веры «греческому» образцу, и чину «древлего благочестия», и истинной святости.

С желанием русских быть «святее» других христиан во всех указанных выше сочинениях англичан связывается удивляющее их большое количество монастырей, которыми заняты «все лучшие и приятнейшие места в государстве», и «черных монахов», которых «бесчисленное множество, гораздо более, нежели в других государствах, подвластных папе»<sup>281</sup>. А также строгость соблюдения постов. Дж. Флетчер сообщает, что русские постятся так строго и «с такою слепую ревностью», «что скорее согласятся умереть, нежели съесть кусок мяса, яйцо или тому подобное, даже в жестокой болезни, если бы это было нужно для сохранения здоровья»<sup>282</sup>. В то же время большинство авторов склоняются к вполне рациональному объяснению тяги русских к пострижению в иноки бегством от невыносимых невзгод мирского существования: «Число монахов тем более значи-

тельно, что они размножаются не только от суеверия жителей, но и потому, что монашеская жизнь наиболее отстранена от притеснений и поборов, падающих на простой народ, что и заставляет многих надевать монашескую рясу, как лучшую броню против таких нападений»<sup>283</sup>.

Следует отметить, что знакомство англичан с Московской Русью совпало с расцветом монастырского строительства в центральной части и на Севере страны, где русские подвижники в это время создают знаменитую святостью своих обителей «северную Фиваиду».

Англичанами отмечается и особое отношение русских к культовому искусству, которое, как, например, успевает понять Р. Ченслор, искусством в европейском смысле этого слова и не считается: «Они не поклоняются и не почитают никаких икон, сделанных не в их стране. По их словам, начертания и образцы их икон установлены от Бога, не как у нас (иностранцев). Они говорят, что мы, англичане, чтим иконы в том виде, как их сделает живописец или ваятель. А они, русские, почитают иконы, только когда они освящены»<sup>284</sup>. Почитание икон и осуждение храмовой скульптуры как рудимента идолопоклонства подчеркивается английскими мемуаристами как феномен русской духовности. Дж. Турбервилль отмечает, что «дом, в котором нет нарисованного бога или святого, не будет местом их (русских. – Л. С.) посещения, – это обиталище греха. Кроме их домашних богов, на открытых местах стоят кресты, на которые они крестятся, благословляя себя рукой»<sup>285</sup>. А К. Адамс уточняет замечания своих соплеменников о неприемлемости в православных храмах скульптуры следующим пояснением: «По мнению русских, изваянных изображений святых в храмах иметь не должно, потому что они покупаются у делающих кумиры...»<sup>286</sup>.

Вероятно, эти наблюдения английских путешественников и дипломатов подкреплялись и доходившими до них сведениями об обсуждении вопросов иконопочитания на церковных Соборах середины XVI в. и в окружении царя Ивана Грозного, любившего толковать проблемы веры.

в том числе и в присутствии иностранцев<sup>287</sup>. Стоглавый собор 1551 г. законодательно закрепил традицию иконописания и иконопочитания, сделав ее частью «предписанного христианства» и положив конец всем дискуссиям по этим вопросам. Соборы XVII столетия только подтвердили и более широко обосновали данные решения Стоглава.

От внимания английских эмиссаров не ускользают и серьезные противоречия религиозной жизни русских людей. Дж. Турбервилль утверждает, что никогда не видел «людей, столь окруженных святыми, но диких и низких», с которыми по нецивилизованности могут сравниться только ирландцы»<sup>288</sup>.

Строгое соблюдение обрядов, многочисленность и продолжительность церковных служб соседствуют с пренебрежительным отношением к их содержанию. Наблюдатели-протестанты делают вывод, что, несмотря на торжественность и пышность богослужения, благочестие русских заключается преимущественно в формальных действиях: молитвах, постах, обетах, приношениях, подаении милостыни, крестных знамениях. Некоторые из этих действий совершаются даже с излишним рвением. Дж. Флетчер рассказывает о том, как новокрещенного православного монахи наставляют в правилах поведения в храме, а именно: «оказывать почтение образам, поклоняться перед ними, ударять головой в землю, креститься и другим подобным обрядам, составляющим самую значительную часть русской религии»<sup>289</sup>. Флетчер обратил внимание и на такую мелочь, что «как царь, так и дворянство и простой народ всегда носят с собой четки не только в церкви, но и в других общественных местах, особенно в каких-нибудь заседаниях или торжественных собраниях, как, например, в судах, при общественных совещаниях, переговорах с посланниками и т. п.»<sup>290</sup>, вероятно, демонстрируя таким образом свою набожность. Р. Ченслор также подчеркивает, что русские «ставят большое количество свечей и часто жертвуют деньги, которые мы в Англии называем «деньги по душе», и все с такими церемониями, что я их пересказать не могу»<sup>291</sup>.

Формализация веры, обрядов и благочестия зафиксирована и русскими источниками того времени. Например, предисловия синодиков – книг для записи имен в целях церковного поминания – дают назидательные примеры преимуществ первоочередного соблюдения обрядовой стороны православия как самого простого пути к достижению Царства Небесного. Излишние же размышления по поводу их смысла и содержания приводят к еретическим заблуждениям и вводят в грех.

Англичане с удивлением и возмущением отмечают, что даже священники, в том числе часть верхушки духовенства, плохо знают текст службы, многие почти неграмотны, а их паства не может прочесть целиком ни одной молитвы, заменяя их формулой «Господи, помилуй меня»! Дж. Флетчер пишет, что «священники суть люди совершенно необразованные, что, впрочем, совершенно неудивительно, потому что сами поставляющие их епископы... точно таковы же и не извлекают никакой особенной пользы из каких бы то ни было сведений или из самого Священного Писания, кроме того, что читают его и поют»<sup>292</sup>; «что касается до объяснения в проповедях Слова Божия, поучения или увещаний, то это у них не в обычае и выше их знаний, потому что все духовенство не имеет совершенно никаких сведений ни в других предметах, ни в Слове Божием»<sup>293</sup>. Поэтому большинство населения России, по наблюдениям английских путешественников, не делает существенных различий между верой в Троицу, Богородицу и почитанием Николая Угодника как специфического «русского бога».

Р. Ченслор видит в необразованности духовенства и причину неуважения к нему со стороны рядовых верующих: «Они почитают Ветхий и Новый завет, которые ежедневно читаются, но суеверие от этого не уменьшается. Ибо когда священники читают, то в чтении их столько странностей, что их никто не понимает; да никто их и ни слушает. Все время пока священник читает, народ стоит, и люди болтают друг с другом. Но когда священник совершает службу, никто не стоит, но все гогочут и кланяются, как стадо гусей»<sup>294</sup>.

Повысить престиж духовенства не смогли ни официальные решения Соборов, ни включение в состав синодичных предисловий притч, разъясняющих значение роли священника в поминальных и покаянных обрядах. Отнюдь не «благочестивые» взаимоотношения паствы и приходского духовенства весьма аргументированно, на широком источниковедческом материале представлены в недавней монографии П.С. Стефановича<sup>295</sup>.

Забота о посмертной судьбе человека, знакомая англичанам по аналогичному опыту католической церкви и связанная с жертвованием значительных денежных сумм в храмы и монастыри, сочетается у русских с «варварским» обычаем не хоронить умерших в зимнее время, а складывать их в «скудельницы» или Божедомья до первых летних праздников<sup>296</sup>. С ужасом и отвращением Дж. Флетчер пишет, что «здесь трупы накладываются друг на друга как дрова в лесу, и от мороза становятся твердыми как камень; весной же, когда лед растает, всякий берет своего покойника и предает его тело земле»<sup>297</sup>.

Эта кажущаяся англичанам чудовищной практика нашла отражение и в русских источниках того времени<sup>298</sup>. Но, в отличие от рационального объяснения иноземцев природными условиями: «...причину этого легко найти, ведь в зимнее время они не смогут продолбить землю» (Дж. Турбервилль)<sup>299</sup>, там она оправдывается необходимостью решить вопрос о соблюдении обряда последнего покаяния, который в случае его неисполнения может быть заменен общей молитвой на Троицын день. Кроме того, отношение к временным скудельницам и находящимся там умершим у русских было гораздо более целомудренным и благочестивым, чем, например, во времена позднего Средневековья у французов к знаменитому парижскому кладбищу des Innocents (Невинных младенцев)<sup>300</sup>.

Еще один изъян русского благочестия с точки зрения общехристианской морали англичане видят в отношении к нищим, в котором показная щедрость отдельных благотворителей призвана скрывать равнодушие общества к чужим

несчастьям и страданиям. Дж. Флетчер пишет: «Бродяг и нищенствующих у них несчетное число: голод и крайняя нужда до того их изнуряют, что они просят милостыни самым ужасным, отчаянным образом, говоря: Подай и зарежь меня, подай и убей меня, и т. п. Отсюда можно заключить, каково обращение их с иностранцами, когда они так бесчеловечны и жестоки к своим единоземцам»<sup>301</sup>. Нищенство, как уже отмечалось нами ранее, действительно, было распространенным социокультурным явлением русской действительности позднего Средневековья. Но его причины и общественная функция были гораздо более сложными, чем это представлялось английским путешественникам XVI столетия.

Наблюдения над благочестием русских приводят англичан к неутешительному заключению, что «из всего этого можно судить, как далеко отстали они (русские. — Л. С.) от истинного познания и исполнения обязанностей христианской религии, променяв Слово Божие на свои пустые предания и превратив все во внешние и смешные обряды без всякого уважения к духу и истине, которых требует Бог от настоящего ему поклонения»<sup>302</sup>. От людей, не обладающих внутренним, осмысленным благочестием, нельзя ждать соблюдения норм христианской морали и общественного поведения. Поэтому «что касается разврата и пьянства, то нет в мире подобного, да и по вымогательствам это самые отвратительные люди под солнцем. Судите теперь о их святости»<sup>303</sup>.

То, что все указанные английскими авторами противоречия существовали в реальности, а не были плодом религиозного скепсиса неприязненно настроенных протестантов, подтверждается попыткой их исправления, предпринятой «ревнителями древнего благочестия» в середине XVII столетия и царем-реформатором Петром I, а также новейшими исследованиями в области русской религиозной культуры<sup>304</sup>. Резкий тон высказываний англичан о «варварском» характере православного благочестия населения Московии был вызван не столько их русофобией, сколько непониманием, спровоцированным столкновением ценностей фор-

мирующей западноевропейской культуры «познающего разума» со средневековой культурой «души», еще не исчерпанной русским обществом XVI в.

Из воспоминаний и записок иноземцев следующего столетия наибольший интерес для нашей проблематики представляет обширный труд немецкого дипломата Адама Олеария «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно», хорошо известный в науке как один из важнейших источников по истории России первой половины XVII в. Будучи разносторонне образованным и одаренным человеком, А. Олеарий сообщает массу сведений, в том числе и о вероисповедании русских и подмечает точные детали и особенности национального варианта православия.

Рассуждая о духовных основаниях «религии русских», А. Олеарий делает вывод, по сути повторяющий рассуждения московских церковных соборов, но сформулированный более резко и определенно: «...нельзя не сомневаться в том, что их вера или *fides, quae creditur* [вера, в которую верят] – христианская, но их, как говорят в школах, *fides, qua creditur* [вера, с помощью которой верят], подозрительна и на деле оказывается весьма плохой»<sup>305</sup>. Что же вызывает сомнения немца-лютеранина в христианском вероисповедании русских людей? Во-первых, в повседневном поведении русских и их поступках, включая дела самых высокопоставленных представителей государственной элиты, Олеарий не наблюдает соответствия духу и букве христианского учения. В отличие от протестанта, православный русский человек превратил христианскую добродетель в некий ритуал, оторванный от повседневности, и связанный исключительно с благими поступками в пользу официальной церкви: «Чтобы христианская вера их в добрых делах и любви к ближним также выступала и была действительна, это по жизни их и по вышеприведенным рассказам мало заметно. Что касается добрых дел, совершаемых ими по учреждению и постройке церквей и монастырей, то они им приписывают значение гораздо большее, чем следовало бы»<sup>306</sup>. Причину этого просвещенный европеец видит в незнании

русскими, особенно простонародьем, догматов своей веры, отсутствии практики проповедничества, диспутов о вере, в том числе и с иностранцами. С одной стороны, «религиозная необразованность» народа позволяет светским и церковным властям поддерживать в стране единомыслие по вопросам веры, а, с другой, порождает подражательное обрядовое доверие, ибо русские считают для себя достаточным образом благочестивого поведения пример царя и патриарха.

С отсутствием религиозного просвещения среди русского простонародья Олеарий связывает наличие в обыденном вероисповедании массы суеверий и обрядов, напоминающих языческое идолопоклонство в отношении к иконам и не имеющих ничего общего с христианством. Главное, что поражает немецкого дипломата, – это отсутствие различия в сознании большинства населения между Богом как высшей духовной сущностью и его изображением на иконе: «Простонародье, особенно вне городов и в деревнях, желая приучить детей к богобоязни, ставит их перед иконами, чтобы они перед ними в глубоком смирении и почтительности клали поклоны, крестились и говорили “Господи” Им при этом не говорится, что все это значит, так что с нежного возраста всякий привыкает к мысли, что иконы – боги, как, впрочем, старшие их и называют»<sup>307</sup>. В то же время Олеарий указывает, что среди русских есть и достаточно хорошо сведущие в вопросах веры люди, как правило, среди городской знати и купечества, которые позволяют себе рассуждать о служении Богу и поклонении иконам вполне «разумно», то есть в духе европейского постренессанского просвещения.

Как и другие иноземцы, посещавшие Московское государство в XVI–XVII вв., Олеарий обращает внимание на большое количество храмов, монастырей, священнослужителей и монахов. И при этом в глаза бросается несоответствие поведения лиц духовного звания их официальному статусу в рамках института православной церкви. Священники и монахи зачастую просто неграмотны, отличаются грубостью и несдержанностью нравов, а многие из них – «это люди более пропившиеся и негодные, чем все остальные»<sup>308</sup>.

Поэтому нанесение оскорблений или побоев лицам духовного звания не считается у русских особым грехом.

Отдельную главку своего сочинения А. Олеарий посвятил отношению москвитов к представителям других религиозных конфессий. Он отмечает, что русские достаточно терпимо относятся к представителям разных наций и религий, с которыми имеют дипломатические или торговые отношения. Исключение составляют католики и иудеи. Причиной неприязни русских к «папистам» он считает традицию, воспринятую от византийских греков, считавших католиков виновниками разделения христианства. Он указывает на то, что само упоминание «латинской веры» вызывает у православных чувство ненависти. Объяснения аналогичного отношения русских к иудеям Олеарий не находит, но подчеркивает, что «русского нельзя сильнее обидеть, как выбравив его иудеем [жидом], хотя многие из купечества довольно похожи на жидов»<sup>309</sup>.

Все религиозные и культурные проблемы и недостатки русских Олеарий рассматривает через призму необходимости христианского просвещения нации, в отсутствии которого никакие государственные меры не принесут положительного результата в духовной сфере. Он приходит к заключению, близкому к мнению, которое в это же время было распространено в среде «ревнителей древлего благочестия»: «Пока у них нет проповедей и бесед по религиозным вопросам (ведь, говоря словами Поссевина, проповедь – «почти единственный путь, которым божественная мудрость пользовалась для распространения света евангельского»), я того мнения, что русские вряд ли приведены будут на правый путь и к правому образу жизни, так как никто не показывает блуждающим истинного пути и не усовещивает их при многих распространенных у них грубых грехах, да и никто их и не укоряет, кроме разве палача, налагающего им на спину светское наказание за содеянные уже преступления»<sup>310</sup>.

Русские письменные источники этого времени, связанные с проблемами укрепления «древлего благочестия», позволяют говорить о том, что рациональный взгляд ино-

земцев-протестантов на русского человека и его вероисповедание более объективен, чем комплиментарные оценки католиков, многие из которых действовали в интересах униатского сближения католической и православной церквей. В основе протестантских суждений лежали не только личные наблюдения и описания москвитов, сделанные предшественниками, но и, как например это было в случае с А. Олеарием, беседы с представителями «местных знатных людей», сведущих в вопросах веры и благочестия, хорошо знакомых как с православными каноническими текстами, так и с европейской религиозной практикой. Излишняя же суровость протестантов в суждениях – следствие культурных и конфессиональных различий между европейцем эпохи Реформации и зарождающегося Просвещения и русским человеком времени позднего Средневековья.

---

Круг письменных источников по проблеме верующего человека в истории русской культуры второй половины XVI–XVII вв. конечно не ограничивается теми памятниками, которые мы анализировали или упоминали в данной главе. К исследованию многих частных аспектов этой темы могут быть привлечены и жития святых, агиографическая традиция которых восходит к этому времени, и тексты нравственно-учительных сборников, и некоторые летописные свидетельства, и более широкий актовъй материал. Но данные этих источников вряд ли способны изменить общую картину представлений о норме благочестия и православного вероисповедания, сложившуюся в книжной культуре позднего Средневековья. Они лишь могут внести в нее отдельные нюансы, множащие сумму доказательств основных положений. Дополняют же эту картину, и при том в значительной мере, источники невербальные: памятники архитектуры, иконописи, прикладного искусства, которые зачастую лучше, чем современные им тексты, отражают отношение к вопросам веры «молчаливого большинства», лишенного возможности фиксировать свои взгляды в письменной форме.

---

### *Глава 3*

## ПАМЯТНИКИ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI–XVII ВВ. В ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Вопросы православной веры и отношения к ней русского человека в период позднего Средневековья были необычайно актуальны для художественной культуры этого времени. Более того, именно в опосредованной форме: через восприятие людьми современных им памятников зодчества, фресковой росписи, иконописи, лицевого шитья, произведений ювелирного искусства – идеи реформирования православия и сохранения древней традиции, дискуссии по проблемам религиозной догматики становились доступны широким массам населения. В то время, как тексты установлений церковных соборов и грамот митрополитов и патриархов, решений государственной власти предназначались для представителей высшей церковной иерархии, а полемические сочинения распространялись и обсуждались в основном в кругу достаточно образованных, вкушавших «книжного учения» духовных лиц и мирян, с практикой храмового строительства, украшения церквей фресками,

иконами, шптыми тканями, различной утварью сталкивался каждый человек, так или иначе участвовавший в жизни своего прихода. Памятники средневековой архитектуры и искусства представляют собой не только следы творческой деятельности человека, но и фиксированные результаты его вероисповедной практики и благочестия, осуществляемых в наиболее доступной для него форме. Созданные во второй половине XVI–XVII вв. памятники архитектуры и искусства порой лучше, чем документальные и литературные источники отражают спектр мнений, существовавший в русском обществе того времени по поводу изменений религиозной догматики и норм благочестия. До сих пор этот круг источников довольно редко привлекается к историческим и историко-культурным исследованиям<sup>1</sup>. Причинами этого служат проблемы герменевтического характера. Но получившие в последнее время развитие и распространение методы компаративистики позволяют рассмотреть памятники художественной культуры и с точки зрения источниковедения.

### Памятники архитектуры и храмоздательная практика позднего Средневековья

Памятники русской средневековой архитектуры Средневековья в последние полвека исследованы достаточно детально с искусствоведческой точки зрения. Но лишь сравнительно недавно они стали рассматриваться в качестве комплексных историко-культурных объектов, не только эстетическое, но и источниковедческое значение которых важно для понимания всей истории культуры. Мы вполне солидарны с мнением известного архитектуроведа И.Л. Бусевой-Давыдовой, что при недостатке письменных источников, связанных со строительством архитектурных сооружений русского Средневековья, источником может служить сама архитектура<sup>2</sup>. Думается, эта мысль, высказанная исследователем русского зодчества XVI–XVII вв. по частному

поводу, оказывается важна и для осознания источниковедческой ценности памятников архитектуры в целом. Ниже мы попытаемся это показать на различных примерах, имеющих отношение к хронологическим рамкам данной работы.

Подавляющее большинство архитектурных памятников, сохранившихся до нашего времени от второй половины XVI–XVII вв. – памятники церковного зодчества. Храмовоздательная практика этого времени довольно ярко характеризует многие зафиксированные в официальных документах аспекты отношения человека к уставному благочестию в том виде, в котором они реализовывались в исторической реальности. Историки архитектуры отмечают, что наряду с формированием национального варианта «предписанного» православия создается и национальный стиль зодчества на основе переработанных русской архитектурой предыдущего времени форм византийской архитектурной традиции, декоративных элементов архитектуры итальянского Возрождения, опыт общения с которой был приобретен во время строительства зданий Московского Кремля в XV–XVI вв., и местного деревянного зодчества. Наивысшими формами выражения этого стиля стала шатровая архитектура и распространённые во второй половине XVI–XVII вв. пятиглавые храмы, образцом для которых через посредство кремлевских Успенского, Архангельского и Благовещенского соборов послужил владимирский Успенский собор XII в.

Исследование проблемы отражения веры и благочестия русского человека в церковном зодчестве позднего Средневековья хронологически следует разделить на две части: до Смутного времени и после, так как храмовоздательные практики этих двух временных отрезков имеют некоторые заметные различия, что в определенной степени было обеспечено перерывом строительства на время военных действий. Но в то же время существует несколько храмовоздательных идей, пронизывающих и соединяющих эти эпохи. На них мы и остановимся в первую очередь.

Практика церковного строительства во второй половине XVI–XVII вв. была тесно связана с решениями церков-

ных соборов этого времени и другими действиями государства и церкви по укреплению «древлего» благочестия и оформлению вселенской роли русского православия. Несомненно, крупнейшим храмоздательным мероприятием, обозначившим начало этого направления, нужно считать постройку Иваном Грозным собора Троицы или Покрова на Рву в Москве, более известного как собор Василия Блаженного, которую историки архитектуры объясняют не только желанием царя отметить победу над Казанским ханством, но и со стремлением государственной и церковной власти утвердить роль Москвы в качестве центра вселенского православия, некоего Нового Константинополя и Нового Иерусалима<sup>3</sup>. На решение этой же идеологической задачи были, вероятно, направлены и замыслы строительства Борисом Годуновым храма «Святая Святых» в Московском Кремле (постройка не была осуществлена, несмотря на начало работ в 1598–1599 гг.)<sup>4</sup> и возведение патриархом Никоном Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря<sup>5</sup>. Каждый из трех названных храмов был связан с определенным и очень важным этапом трансформаций православия как государственной религии Российского царства: церковными соборами середины XVI в., оформившими нормы «предписанного» православия введением в России патриаршества, реформами русской православной церкви середины XVII в.

Все три постройки воплощали специфические храмоздательные замыслы и богословские идеи государственного уровня. Но их идеология была связана и с общими тенденциями храмоздательства этого времени. Представление о храме как об одном из воплощений образа земного и горнего Иерусалима – столицы царства Божия – отразилось в практике строительства крупных монастырей, посадских храмов и в особенности в оформлении архитектурного пространства ансамблей архиерейских резиденций. Масштабность и диковинность новых построек должна была поражать рядовых верующих того времени. Мысль о торжестве русского православия и перемещении центра «истинного»

христианства с утратившего свой авторитет и чистоту веры «отуреченного» Востока в Россию утверждалась в них весьма наглядно. Вместе с тем можно предположить, что необычность, нетрадиционность форм новых храмовых сооружений и монастырских комплексов с «гробами господними», «гефсиманскими садами», «кедровыми рощами» и многочисленными крытыми галереями и переходами, благодаря которым стопы земных архиереев, все более уподоблявших себя «архиерею небесному», могли не касаться грешной земли во время обхода ими своего личного Иерусалима, возбуждали и смутные сомнения у традиционалистски настроенного духовенства и паствы. Они слишком сильно отличались от всего, что ассоциировалось в общественном сознании с образом старины и «древлего благочестия». Недаром, например, вопрос о никоновском Новом Иерусалиме дискуссионно обсуждался и старообрядцами, и официальной церковной иерархией на соборе 1666–1667 гг. Масштабные идеологические программы верхушки русского православия, связанные с новым видением его места, целей и задач в восточнохристианском мире, находили одобрение и поддержку в основном у небольшой части высокопоставленных представителей духовенства и светской элиты. Для основной массы верующих храм по-прежнему представлялся в первую очередь Домом Божиим, в котором индивидуальная молитва, соединенная с церковной службой, звучала более убедительно и имела больший эффект для спасения души, чем моление перед домашними образами.

Строительство, ремонт и украшение приходских и монастырских храмов в XVI–XVII вв. оставалось, как и в более ранний период, одной из главных форм проявления благочестия наиболее состоятельной части населения. Сохранившиеся постройки и письменные источники свидетельствуют, что до Смуты в роли храмоздателей и ктиторов выступают в основном представители царской семьи и крупнейших боярских родов, в том числе потомки удельных князей. В XVII в. инициатива в этой области тради-

ционного русского благочестия переходит в городах к торговым людям и ремесленному населению, а в сельских приходах все заметнее становится роль служилых землевладельцев и зажиточной верхушки крестьянской общины.

Укрепление в XVI в. позиций русского православного духовенства и расширение его экономических возможностей в связи с мероприятиями по наглядному воплощению нового статуса государства и церкви вызвали две волны каменного храмового строительства: в середине столетия и в последние его десятилетия (80–90-е гг.). В первую очередь это связано с активной храмовоздательной деятельностью двух государей: Ивана Грозного и Бориса Годунова, к которым присоединились некоторые представители вотчинной знати. Сейчас невозможно определенно ответить на вопрос, в какой степени храмоздатели этого времени выполняли решение Стоглавого собора о запрещении строительства новых храмов, если старые находились в небрежении и не ремонтировались. Приходских городских и сельских церквей этого времени сохранилось немного. Письменные источники свидетельствуют о том, что большинство из них были деревянными и в последующее время либо погибли, либо были заменены каменными. Большая часть дошедших до нас каменных храмов, построенных до Смутного времени, находится в наиболее известных тогда монастырских обителях центра и севера России, а также в Новгороде и Пскове, региональная историческая и культурная специфика которых хорошо известна.

Традиция государственной поддержки каменного строительства в крупнейших монастырях была заложена еще Василием III. Победа на соборе 1503 г. «осифлянского» взгляда на роль и функции монастырей привела в первой половине XVI в. к росту монастырских землевладений и прочего имущества и увеличению общего количества монастырских обителей, особенно в центральных и северных уездах России. Именно в «стяжательской» части монастырского духовенства в лице Иосифа Волоцкого и его единомышленников, по мнению А.В. Карташева и ряда других

историков церкви, нашли опору своим властным притязаниям на единое державие великие князья Иван III и Василий III<sup>6</sup>. При последнем из них, благодаря вкладам великокняжеской семьи, во многих русских монастырях, как уже существовавших ранее, так и вновь основанных, строятся каменные соборы. Большая часть из этих сооружений не сохранилась или была перестроена в грозненское время. К наиболее значительным постройкам своего времени, среди дошедших до нас, принадлежат соборы Рождественского монастыря в Москве 1505 г., Спасского в Ярославле 1506–1516 гг., Покровского в Суздале 1510–1514 гг., Хутынского в Новгороде 1515 г., Иконы Смоленской Богоматери Покровской в Москве 1525 г. Масштаб и высокое архитектурное качество этих сооружений позволяют судить о том, что государственная власть в лице великих князей, с одной стороны, пыталась вполне рационально отстаивать прерогативу светских вотчинников на владение землей и прочей крупной собственностью, а, с другой, подвала своим поданным пример совершенно иррационального благочестия, щедро жертвуя монастырям огромные средства, которые даже не всегда строго фиксировались в монастырской документации (о чем свидетельствует уже неоднократно упоминавшаяся нами 75-я гл. Стоглава). Именно с этим временем в нашей исторической памяти преимущественно и связано представление о «Святой Руси», испещренной «белокаменными» храмами и монастырями, окруженными обширными сельскохозяйственными угодьями. Вероятно, следует согласиться с мнением А.В. Карташева, что в парадигме Православного Царства рубежа XV–XVI вв. «обобщенные инстинкты национально-государственного опыта продолжали культивировать монашество народно-бытовое, земельное, хозяйственное», и в рамках этого процесса «закреплялся, замедлялся средневековый, теократический период в истории русской церкви и у русского народа вообще»<sup>7</sup>. Торможение доводов разума инстинктивными побуждениями традиционной веры даже у власть предержащих привели к тому, что благотворительность государства в пользу церкви

сохраняла свой иррациональный характер еще на протяжении полутора столетий. Это, вероятно, послужило одной из причин негативного восприятия массовым сознанием предельно прагматического отношения государства к церкви в правление Петра I как отступления от православной веры и едва ли не начала «последних времен» перед Антихристовым пришествием.

Сопоставление данных официальных документов следующего исторического отрезка – времени Ивана Грозного и его же храмоздательной практики также дает нам близкую к вышеописанной парадоксальную картину взаимоотношений царской власти и церкви. Неоднократно цитированные и нами, и другими исследователями материалы Стоглавого собора показывают, как молодой царь усиленно проталкивал через утверждение церковными иерархами законодательные нормы, ограничивающие право монастырей на владение и распоряжение землей и другим ценным имуществом, переданным им вкладчиками. Они также демонстрируют желание светской власти умерить стремление знатных и богатых «боголюбцев», подогреваемых самыми различными мотивами, неразумно тратиться на строительство новых, зачастую просто лишних, не обеспеченных ни клиром, ни прихожанами, храмов. Силясь положить предел алчности и корыстолюбию монастырской верхушки, которая тогда в своей хозяйственной деятельности составляла сильнейшую конкуренцию светским землевладельцам, Иван IV запрещает просить у государя больше, чем он сам считает нужным дать церкви, сообразуясь не только с заботой о спасении собственной души, но и с мирскими интересами власти, не желающей тратить государственные средства на приращение богатств отдельных князей церкви, неподотчетных казне: «И так де у меня, царя, поймали много по всем монастырем, а братьи во всех монастырех по старому, а инде и старого менши, а ести и пити братьи старого оскуднее, а строения в монастырех ни которого не прибыло и старое опустело, где те прибыли и кто тем корытуется?»<sup>8</sup>. Вероятно, поэтому земельным вкладам сам царь предпочитал

дачу средств на строительство храмов и других монастырских сооружений, за осуществлением которого следил самолично, а также делал подарки в церкви и монастыри иконами и предметами богослужебного обихода. Именно в период правления Ивана Грозного было построено большинство каменных монастырских соборов в прославленных обителях, а многие монастыри обнесены каменными стенами. До сих пор в науке нет однозначного ответа на вопрос, какими причинами был обусловлен такой строительный размах. Вряд ли дело объяснялось желанием обеспечить страну каменными крепостями, хотя, как показало Смутное время, монастырские стены и башни вполне успешно могли служить военными укреплениями в целях защиты их братии и окрестного населения от врага<sup>9</sup>. Скорее, монастыри играли роль твердынь православия, и их фортификации имели не только практическое, оборонное, но и символическое значение, отделяя праведническое монашеское бытие от греховных соблазнов мира. Двойкость целей каменного монастырского строительства в середине XVI в., думается, подчеркивает и не менее интенсивное одновременное строительство каменных храмов в городах и царских вотчинах, осуществлявшееся на государственные средства.

Анализируя перечень храмовых построек XVI в., можно обнаружить следующую закономерность, которую трудно проследить для более раннего времени, ввиду отсутствия достаточного количества источников: большая часть каменных храмов, видимо, строилась на царские вклады «по обещанию» в монастырях, входивших в обычный паломнический маршрут семьи государя, и заменяла собой уже существовавшие деревянные здания, но значительное количество церквей носило еще и мемориальный характер и было возведено в связи с какими-либо историческими для правящей династии событиями. Эта традиция просматривается еще в конце правления Василия III. Сразу два заметных памятника церковного зодчества, построенные в одно время (1530–1532): церковь Вознесения в Коломенском и Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском,

обязаны своим появлением рождению великокняжеского наследника Ивана Васильевича<sup>10</sup>. Церковь Иоанна Предтечи в великокняжеском селе Дьякове под Москвой связана уже с венчанием Ивана IV на царство в 1547 г.<sup>11</sup> Федоровский собор 1557 г. одноименного монастыря в Переславле-Залесском отмечает рождение царевича Федора Иоанновича<sup>12</sup>. А самая поздняя церковная постройка грозненского времени – переславская церковь Петра Митрополита 1584 г., – напротив, по нашему мнению, может считаться памятником трагической кончины наследника русского престола Ивана Ивановича<sup>13</sup>.

Наибольшее число из известных ныне мемориальных храмов времени правления Ивана Грозного связано с крупнейшей военной победой этого царствования – взятием Казани. Самый знаменитый из них – Покровский собор на Рву в Москве. Целый ряд других памятников был возведен в важнейших пунктах Казанского похода и отражает два основных маршрута движения войск от Коломны, где собиралась рать: через Муром (Иван IV) и через Рязань (Андрей Курбский). Историки архитектуры отождествляют с памятью о походе на Казань в 1552 г. построенные в середине XVI в. церкви Успения Брусненского монастыря в Коломне<sup>14</sup>, Николы Долгошей в Рязани<sup>15</sup>, Алексеевскую в Солотченском монастыре под Рязанью<sup>16</sup>, Козьмы и Дамиана в Муроме<sup>17</sup>, храм в Балахне<sup>18</sup>. В память о погибших при «Казанском взятии» воинах была построена Никитская церковь в с. Елизарове Переславль-Залесского уезда – вотчине одного из участников похода, сподвижника и будущего опричника Ивана Грозного воеводы А.Д. Басманова<sup>19</sup>.

Строительство культовых сооружений и до этого нередко связывалось со знаковыми для государственной власти историческими событиями<sup>20</sup>. Но такого распространения идеи мемориализации недавнего деяния ранее не наблюдалось. Недаром историки архитектуры именно с серединой XVI в. связывают окончательное формирование на русской почве шатрового архитектурного типа православного храма, как полагают, специально предназначенного для

обозначения мемориальной функции церкви-памятника<sup>21</sup>. Г.К. Вагнер в рамках своей небесспорной гипотезы о наличии в русском средневековом искусстве и архитектуре своеобразной жанровой структуры даже выделял особый жанр «мемориальной архитектуры»<sup>22</sup>.

С темой мемории был связан и знаменитый, хоть и не сохранившийся, пятишатровый Борисоглебский собор 1551 г. в Старице – удельной столице Владимира Андреевича Старицкого, двоюродного брата царя Ивана IV. Он был построен удельным князем, согласно храмосданной надписи, «родителем на поминование и в память прочим родом»<sup>23</sup>. Вероятно, с целью увековечения памяти древних родов строились в этот период и другие шатровые церкви в частновладельческих вотчинах. Необходимость такого поминания была вызвана, с одной стороны, приближающимся сакральным временем Конца Света, а, с другой, реалиями опричной действительности. Например, датируемая серединой – второй половиной XVI в. шатровая церковь Воскресения в с. Городня – вотчине бояр Шереметевых – была построена в тот период, когда этот старомосковский род подвергся опале, но затем большинство его представителей благодаря «милости» царя избежали смертной казни, отлежавшись пытками и унижениями<sup>24</sup>. Возможно, поминанием предков и родичей посредством дачи вкладов в церковь и строительства мемориальных храмов старые боярские роды стремились не только обеспечить себе вечное спасение в Царствии небесном, но и получить надежду на высшую защиту от произвола земного царя. Семейный и личностный аспект защитительной функции традиционного благочестия в форме храмосдательной деятельности, которая теперь сосредоточивалась на спасении не всего православного люда вообще, а конкретного рода или даже отдельного человека, вероятно, начал осознаваться именно в это время. Об этом и свидетельствует практика строительства храмов в боярских вотчинах.

Строительство нового храма в монастыре на средства опального боярского рода, очевидно, также использовалось

в целях посмертного поминания и посмертного «прощения» на небесах жертв царского гнева. Так, Р.Г. Скрынников со ссылкой на Послания Ивана Грозного сообщает, что царь был очень недоволен братией Кирилло-Белозерского монастыря, позволившей возвести церковь над могилой похороненного в обители «изменника» Владимира Воротынского. Прочитируем и мы это место из источника: «Ино над Воротынским церковь, а над чудотворцем (Кириллом Белозерским. – Л. С.) нет... И на страшном Спасове судищи Воротынской да Шереметьев выше станут: потому Воротынской церковию, а Шереметев законом, что их Кирилова крепче»<sup>25</sup>. Стремясь воспрепятствовать неуместному, с его точки зрения, духовному возвышению подвергшихся царской опале лиц, Иван IV строго запретил хоронить в семейном склепе в Кириллове другого представителя рода Воротынских Михаила, и родственники погребли его в Кашине<sup>26</sup>.

Была у царского недовольства, как выясняется, и еще одна причина – нарушение государевой прерогативы надгробного храмоздательства. По мнению Ивана IV, строительство княгиней Воротынской мемориальной церкви над могилой ее мужа «...яко гордыни есть и величания образ, еже подобно царстей власти церковию и гробницею и покровом почитатися»<sup>27</sup>. Иван Грозный недвусмысленно указывает в Послании, что такая гордыня и высокомерие, когда холоп позволяет себе использовать царские формы благочестия, «не токмо души не пособь, но и пагуба, души бо пособие бывает от всякого смирения»<sup>28</sup>. То есть и здесь мы сталкиваемся все с тем же ограничением «самомышления в вере» со стороны государственной власти, которое примерно в это же время роковым образом сказалось на судьбе дьяка Висковатого. Оно распространялось не только на рядовых людей, но и на родовую знать и на служилую верхушку.

В годовуновское время подобные конфликты уже не обнаруживаются. Строительство каменных храмов в монастырях, вотчинах и городах было связано преимущественно с царской семьей и ее ближайшим родственным окружением. Представители других знатных родов не проявляли своего

благочестия в такой форме с той же интенсивностью, как в предыдущий период, вероятно, и по причине ограниченности материальных возможностей, и ввиду отсутствия острой необходимости религиозного порядка в связи с заметным ослаблением репрессивной деятельности государства по отношению к своим подданным. Но в горнем покровительстве теперь серьезно нуждалась новая царская династия. И если великолепная шатровая церковь Благовещения 1592 г. в фамильной вотчине Годуновых с. Красном под Костромой задумывалась, скорее всего, как родовая усыпальница и благодарственный храм семьи, возвысившейся благодаря браку Ирины Годуновой с царем Федором Ивановичем и получившей за счет этого формальные права на престол после трагической гибели в 1591 г. царевича Дмитрия Ивановича, то все последующие годуновские постройки (кроме, конечно, традиционных «обещанных» монастырских соборов в Донском, Троицком Болдинском и Пафнутьево-Боровском монастырях, возводившихся на вклады царской семьи) выполняли задачу репрезентации власти нового государя Бориса Федоровича.

В архитектурно-художественном отношении годуновские храмы принято выделять как особое направление в развитии древнерусского зодчества<sup>29</sup>. Но в идеологическом отношении, на наш взгляд, они продолжают и развивают линию официального храмоздательства грозненского времени, ориентированную на прославление царской власти, владеющей крупнейшим православным государством, и ее военных побед. Церковное утверждение торжества православного царства снова актуализировалось в связи с введением в 1589 г. усилиями правительства под руководством тогда еще царского зятя Бориса Годунова российского патриаршества.

Парадные храмовые постройки Бориса Годунова не уступали ни размерами, ни изощренностью архитектурных форм храмам, возведенным в ознаменовании важнейших событий в царствование Ивана Грозного. Троицкая (Преображенская) церковь в с. Большие Вяземы под Москвой с ее от-

дельно стоящей трехпролетной двухъярусной звонницей достойно украшала загородную резиденцию нового государя. Церковь Владычного монастыря в Серпухове 1599 г. была построена в ознаменование пребывания здесь годуновской рати во время похода на крымских татар и должна была вызывать у современников ассоциации с победами Ивана Грозного над Казанским и Астраханским ханствами<sup>30</sup>.

Вершинами годуновского храмоздательства были недодшедшая до нас шатровая церковь Бориса и Глеба в личном замке Бориса Годунова – Борисовом городке близ Можайска (1598–1603) и недостроенный по причине экономического и политического кризиса и смерти государя грандиозный собор «Святая Святых» в Московском Кремле, повторявший функциональные формы храма Гроба Господня в Иерусалиме.

История строительства «Святая Святых» и роль иерусалимского образца в храмоздательной практике второй половины XVI – начала XVII в. достаточно подробно исследованы А.Л. Баталовым. И мы не имеем оснований не соглашаться с его выводами о том, что замысел этого храма был связан с утверждением образа вселенского христианского монарха, впервые в истории России венчанного на царство одним из пяти патриархов христианской церкви и подобному византийским императорам<sup>31</sup>.

Несколько сложнее, на наш взгляд, установить причину строительства предположительно в 1598 г. (год венчания Бориса Годунова на царство) сразу двух Троицких храмов в подмосковных царских селах – Больших Вяземах и Хорошеве<sup>32</sup>. Толкование догмата о Святой Троице в русской религиозной культуре позднего Средневековья принадлежит Иосифу Волоцкому, который вынужден был обсуждать эту сложную богословскую проблему в полемике с новгородско-московской ересью жидовствующих<sup>33</sup>. Торжество точки зрения Иосифа, ставшей благодаря соборному утверждению и точкой зрения официальной церкви, привело к дальнейшему распространению культа Троицы. Идея покровительства Троицы всему православному люду и в особенности

царской власти последовательно утверждалась русской книжностью XVI в., о чем уже упоминалось нами в предыдущей главе. Образ Троицы и образ Великого Государя православного царства соединены и в сложной архитектуре Храма Василия Блаженного (Троицкого-Покровского собора) в Москве<sup>34</sup>, и в надписи в основании главы храма-колокольни Ивана Великого, надстроенной при Борисе Годунове: «Изволением святых Троицы повелением Великого Государя царя и великого князя Бориса Федоровича всея Руси самодержца и сына его благоверного великого государя царевича и великого князя Федора Борисовича всея Руси храм совершен и позлащен во второе лето государства их»<sup>35</sup>.

Строительство храма – дома Святой Троицы – в этих условиях мыслилось как религиозный долг благочестия государя. Но сюжет о явлении Троицы праотцу Аврааму имел не только символично-догматическое, но и «историко-антропологическое» содержание. Гостеприимство Авраама связано с благой вестью о рождении у него потомства и долгой жизни его рода. И эта сторона библейского предания была для царствующих домов XVI в. не менее важной, так как в течение столетия несколько раз возникали проблемы с передачей власти по наследству, а династия Рюриковичей оказалась прерванной. Великий князь Василий III отметил рождение долгожданного наследника Ивана Васильевича в том числе и строительством каменного Троицкого собора в Даниловом монастыре Переславля-Залесского – обители крестного отца новорожденного игумена Даниила (будущего Преподобного Даниила Переславского). До этого главным монастырским храмом была Всехсвятская церковь, да и сам монастырь, похоже, получил свое нынешнее название Троицкий не без участия своего основного вкладчика – великого московского князя<sup>36</sup>. Первоначальное посвящение строившегося у стен Кремля храма Василия Блаженного Троице, думается, тоже можно связать не только с укреплением православного царства после осуществленного «под божьим покровительством» взятия Казани, но и с благо-

получным для царской династии разрешением мартовского кризиса 1553 г., когда в случае смерти тяжело больного царя Ивана IV власть могла перейти к роду князей Старицких. Борис Годунов, переживший смерть троих сыновей Ивана Грозного и сам имевший только одного потомка мужского пола, всячески стремился любыми путями обеспечить дальнейшее продолжение своего рода и закрепление за ним прав на власть в государстве, в том числе и через династический брак царевны Ксении с представителем одного из авторитетных в Европе и России владетельных домов. Молитвы Святой Троице, возносившиеся в посвященных ей новых храмах личных царских вотчин должны были, с точки зрения людей того времени, способствовать этому. В свою очередь, постигшее династию в начале XVII в. крушение матримониальных планов могло еще более утвердить общество во мнении, что «неприрожденный» государь и его отпрыски не могут рассчитывать на божье покровительство, и никакие подвиги традиционного благочестия в этом случае недействительны.

Царское храмовоздательство времени Бориса Годунова снова, как и в эпоху Ивана Грозного, оказалось связано с решением государственных и общецерковных идеологических задач, еще раз в зримых архитектурных образах закрепляя мысль о торжестве православного царства и первенствующей роли в этом процессе власти самодержца, а также преемственности этой власти в рамках одного царствующего рода. Храмовое строительство XVI – первых лет XVII в. демонстрирует, что в соответствии с решениями церковных соборов публичное выражение мнения по поводу церковной догматики и воплощение в камне актуальных государственно-церковных идеалов было прерогативой царской власти. Храмовоздательные инициативы самодержца, несмотря на их необычность и даже иногда некоторую эксцентричность, как это было в случае с храмами Василия Блаженного и «Святая Святых», когда архитектура явно вышла за рамки сложившегося в предыдущие столетия религиозно-эстетического канона, не вызывали особых возра-

жений со стороны верхушки церковной иерархии. Возможно, этому способствовало не только заметное усиление государственной власти, но и новое осознание высшим церковным и светским слоем населения России православия как национальной веры и первенствующей роли Российского государства в православном мире, когда стало можно не оглядываться постоянно на заимствованную из Византии культурную традицию, а изменять ее в целях продвижения актуальных идей государственного и церковного строительства. Исследование государственной храмоздательной практики этого времени обнажает противоречие, существовавшее между декларируемой в официальных документах ориентацией на «старину» и сохранение некоей «древлей» российской традиции и новаторской, по существу, архитектурной практикой, равнявшейся скорее на европейские и восточнохристианские образцы и призванной зримо обозначить новую политическую и духовную реальность Российского царства.

Как верующие современники реагировали на постройки Ивана Грозного и его храмоздательную деятельность в целом, неизвестно. Следует при этом отметить, что при всей оригинальности архитектурных замыслов возводимых им храмов, царя нельзя было обвинить в незнании церковного канона. Известно, что Иван IV хорошо разбирался в вопросах вероучения и любил их обсуждать. В Александровой слободе он часто сам руководил церковной службой. То, что в своей благотворительности в пользу церкви царь следовал букве и духу писания, подчеркивается в тексте «Сказания о совершении церкви большия Христова мученика Никиты», входящего в состав Жития Никиты Переславского. Иван Грозный выступал храмоздателем нового Никитского собора в одноименном монастыре города Переславля-Залесского и лично контролировал постройку здания и украшение его интерьера: «И приказал государь царь великий князь Иоанн Васильевич игумену обители тояждати себе на освящение церкви. Преди же себе приказал со игуменом образы послати во обитель чудотворцеву,

в церковь Христова мученика Никиты деисус и праздники и пророци и праотцы и местныя иконы все серебром обложены и златом оукрашены и пред своим царским шествием иконописцов и мастеров послав и во главныя светлицы и в ственныя окна окончины делати наскоре и вся оустрояти по чину лепоты церковныя и образы и паникадила и подсвешники и светы поставныя и книгами и прочими лепотами наполняше и драгою оутварью и сосуды серебряными и позлащенными и судари, пеленами и покровы и престолы украшати бархаты и камками златыми *и бысть по существу еже речено во святом писании* (курсив наш. – Л. С.), яко невесту Христову украси или яко земное небо просия светолучными зарями. от лепоты божественных икон сияющи»<sup>37</sup>. Царь в этом тексте предстает в роли блюстителя канона строительства и оформления храма, ассоциировавшегося в сознании средневекового книжника с невестой Христовой.

Совсем другое отношение было к аналогичным деяниям Бориса Годунова. Мнение сведущих в вопросах веры и благочестивых современников достаточно четко обозначено во «Временнике» дьяка Ивана Тимофеева (сохранился в списке 30-х гг. XVII в.), автор которого находился на государственной службе при дворе царя Бориса, а затем Василия Шуйского<sup>38</sup>. Иван Тимофеев не сомневается в первоначальном, поистине царском, образцовом благочестии государя Бориса, которое проявлялось особенно ярко в первый период его правления, еще при царе Федоре Иоанновиче, до гибели царевича Дмитрия: «...преже бо уклонения его ко злейшим, иже на господско подражания убивство, *по первосамодержцех благочестию последуя, во инех и вящце* (курсив наш. – Л. С.)»<sup>39</sup>. Но благочестие это не было твердым, ибо не опиралось на тонкое знание оснований православного вероучения, так как Борис Годунов «яко первый таков царь не книгочий нам бысть»<sup>40</sup>. Поэтому решение о строительстве храма Святая Святых и организации в нем оригинального культа гроба Христа он принимал не благочестивым сердцем, испорченным уже к тому времени гордостью, а «во уме своем». По мнению И. Тимофеева, плохое знание царем

текста Священного Писания, церковного канона и православных традиций привели к тому, что вместо возвышения кремлевских святынь было достигнуто их унижение: «...яко же во Иерусалиме, во царствии си хотяше устроити, подражая мняся по всему Соломону самому, яве, яко уничтоживъ толикъ древняго здания святителя Петра храмъ Успения божия матери»<sup>41</sup>. Иван Тимофеев указывает, зачем в своем сочинении он подробно перечисляет красоты новых сооружений и христовой гробницы: «...не вещи дивства естества, но превзятие Борисово описую, сугубство гордости, *высокумие бо вере его одоле* (курсив наш. – Л. С.), множае камень честных з бисерами и существа самого злата превозношение взыде»<sup>42</sup>.

Ближние бояре, как пишет И. Тимофеев, вместо того, чтобы умерить горделивое рвение царя, разжигают его лестью и потворствуют Борисовым затеям, отринув собственное благочестие. Результатом становится удвоение царских грехов: «...сего хотение и оныхъ ласкание – грехоплетенная верига»<sup>43</sup>. Самовольство Бориса Годунова, который даже не пытался, как считает И. Тимофеев, найти в писании подтверждение права на подобные храмовоздательные замыслы, не могло получить божьего одобрения, и гибель так и не завершенных сооружений в период Смуты была естественной платой за нарушение их строителем и создателем норм царского благочестия, установленных усилиями «предварших его Всероссийских деспот»: «Како убо той помысли толика велия дела наздавати, еже воздвижение толика святыни храма и о вотелеснии господни, кроме божия хотения и воли, не ведый, яко и богоотець древле пророкъ святой царь Давидъ, иже по сердцу господню бывый, таковое здание рачаше и не получи, но ему же повелеша, иже от чресль его изшедый нача таковое и совершить? Добре иже о себе начинающихъ таковая рекошася. Яко «помыслиша советы, их же не возмогоша составити» <...> Обоихъ си деле богъ имени своему совершенехъ имъ быти не благоволи, показуя всем, яко в них же с гордостию вера того слияна бе, нечто си примесися вкупе, мню, и от неправды собраное. Еже от слез

и кровей, от создавшего око и насадившего ухо и научающего языки мня утаити. Но не возможе. От неправды богъ угождаемъ не обыче бывати, яко же овча порочно, слепо же и храма приносимо древле богу на жертву: «Принесе, рече, таковое ко князю вашему, сла примет». В них онъ угождати тому надеяся, в тех прогневая того паче <...> Яко добродетели убо по естеству свя благи суть, различие же от бога судятся произволениемъ творящих я – сиче и о сихъ»<sup>14</sup>. Государев служилый человек и книжник Иван Тимофеев, вероятно, был хорошо знаком не только с писанием, но и с текстами церковных и государственных нормативных документов. Поэтому во «Временнике» он твердо и последовательно отстаивает православную «старину» и необходимость следовать предписанным нормам и традициям веры и благочестия. Даже царь, сего точки зрения, должен действовать с оглядкой на них и воздерживаться от горделивых самовозвышающих замыслов в своей храмоздательной практике, чтобы не впасть в грех, когда «высокоумие» одолевает веру.

Еще более строго благочестивые нормы храмоздательства должно было соблюдать все остальное население России, которому «самомышление» в вере запрещалось категорически. В целях препятствования греховному соревнованию с богом и царями государство и церковь предоставляли ему возможность проявлять свое религиозное рвение в данной сфере благочестия только в традиционной форме: поновлять старые монастырские и посадские храмы, строить небольшие новые церкви в родовых вотчинах или городских приходах или пристраивать приделы местных святых к уже существующим церковным зданиям. Сохранившиеся или упоминаемые в письменных источниках приходские и вотчинные храмы этого времени свидетельствуют, что, в отличие от построек общегосударственного значения, они никогда не имели символично-догматического посвящения. Их престолы, как правило, освящались в честь двенадесятых праздников и особо почитаемых святых, либо святых тезоименитых ктитору или донатору церкви. В рядовом

храмоздательстве происходило определенное снижение веры, ее адаптация к духовных нуждам и религиозным чувствам не искушенного в высоком «государственном» богословии обычного прихожанина.

В XVII столетии, после окончания Смуты, по мнению большинства исследователей этой эпохи, происходят серьезные изменения менталитета населения Русского государства. Этот процесс был связан с ростом самосознания русского человека по завершении гражданской войны и преодоления последствий внутривосточного кризиса в стране и иноземной интервенции. Ключевое, с точки зрения современников и потомков, событие Смуты – поход ополчения Минина и Пожарского на Москву в 1612 г. – было отмечено уже ставшим традиционным к тому времени способом – строительством нескольких мемориальных храмов, в том числе Казанского собора на Красной площади освобожденной столицы.

Казанский собор был построен по указу царя Михаила Федоровича в 1625 г. у входа на Никольскую улицу Китай-города с Красной площади. Храм предназначался для списка иконы Казанской Богородицы, который сопровождал ополчение Минина и Пожарского на всем пути его следования от Нижнего Новгорода до Москвы. С 1613 г. дважды в год – 8 июля (день обретения чудотворной иконы в Казани) и 22 октября (день вступления ополчения в Москву) – проводились крестные ходы из Успенского собора Кремля к домовому храму Д.М. Пожарского – церкви Введения Богородицы на Лубянке, а с 1625 г. к Казанскому собору. Ежегодно 22 октября процессия двигалась и по крепостным стенам Китай-города и Белого города в память о воинских подвигах ополченцев<sup>45</sup>.

Первоначальное здание Казанского собора 1625 г. сильно пострадало во время пожара 1626 г. и было восстановлено в 1630–1635 гг. зодчим Абросимом Максимовым<sup>46</sup>. Средства на строительство и восстановление храма поступили от царя, князя Пожарского и других участников событий 1612–1613 гг. Основные ктитория собора присут-

ствовали и на его освящении патриархом Иосифом 15 октября 1636 г.<sup>47</sup>

По своим архитектурным формам Казанский собор принадлежит к числу первых «огненных» храмов Москвы. Так называли церкви, основной объем которых был увенчан горкой заостренных кокошников. После строительства собора «огненный» тип получил распространение в Москве, где этот храм служил образцом, в том числе и для приходских церквей<sup>48</sup>. В свою очередь, по мнению архитекторов, зодчий Казанского собора ориентировался на церковь Всех Святых на Кулишках, перестроенную из более древнего храма еще до начала Смутного времени и служившую памятником победы в Куликовской битве<sup>49</sup>. Заметим, что перекличка событий 1380 и 1612 гг. в XVII в. фигурировала и в литературе, и в изобразительном искусстве (наиболее ярким примером является текст Жития Сергия Радонежского и связанные с ним житийные иконы святого). В условиях первых десятилетий XVII в., когда происходило восстановление страны после Смуты и утверждение новой царской династии, обращение к истории борьбы с татарами и соперничества московских князей с другими княжескими домами за право на великое княжение, очевидно, было весьма актуальным.

Вероятно, при восстановлении здания Казанского собора после пожара 1626 г. слева к нему был пристроен придел Аверкия Иерапольского<sup>50</sup>. День памяти этого святого приходится на 22 октября и совпадает с празднованием освобождения Москвы от поляков. Но у Михаила Федоровича Романова могли быть и свои, семейные, причины почитать раннехристианского святителя. Некоторые события Жития равноапостольного епископа Иерапольского Аверкия, скончавшегося в 163 г., удивительным образом совпадают с биографией отца царя Михаила – патриарха Филарета. Аверкий по принуждению императора Марка Аврелия совершил далекое для него путешествие в Рим и только после совершения чуда освобождения императорской дочери от мучивших ее бесов смог вернуться не родину<sup>51</sup>. Филарет Романов

также провел многие годы в вынужденном плену у польских католиков-«рымлян», чудом, как тогда казалось, остался жив и вернулся в Москву только в июне 1619 г. Об особом отношении самого патриарха и его царственного сына к Аверкию Иерапольскому свидетельствует посвящение этому святому, наряду с тезоименитым главе русской церкви святому Федору Студиту, придела в церкви Смоленской Богоматери (Федоровской Богородицы) за Никитскими воротами (ныне церковь Федора Студита у Никитских ворот), которая была поставлена в 1626–1627 гг. как соборный храм мужского Федоровского монастыря, основанного в те же годы Филаретом (в миру – Федором Никитичем Романовым) для содержания престарелых слуг его патриаршего двора. Под монастырь царским указом было отведено «порозжее место жильца Петра Гурьева»<sup>52</sup>.

Одним из самых усердных храмоздателей этого времени, как и следовало ожидать, оказался герой – освободитель столицы князь Д.И. Пожарский. Свидетельствами мемориальной направленности его благочестия являются сохранившиеся до нашего времени крупные постройки: Покровская церковь в московском Медведково 1634–1635 гг. и Спасо-Преображенский храм в селе Пурех под Нижним Новгородом, заложенный самим Дмитрием Пожарским в 1620-е гг. и заверченный его сыном Иваном в 1647 г.<sup>53</sup>

Подвиг выступившего с инициативой сбора ополчения и похода на Москву нижегородского населения был увековечен строительством в 1631 г. Михаило-Архангельского собора в кремле Нижнего Новгорода<sup>54</sup>. Собор построен на месте развалин одноименной дворцовой церкви нижегородских удельных князей в основном на средства нижегородцев местными зодчими Лаврентием и Антипой Возоулиными и имеет характерную для храмов-памятников шатровую форму перекрытия. Вероятно, возобновление главного храма бывшего удельного княжества должно было подчеркнуть перед новой властью значение и определенную самостоятельность Нижнего Новгорода и его жителей, сохранивших волю к независимому от Москвы политическому действию

даже спустя несколько десятилетий после победы централизованного государства над удельным устройством страны и подавления духа удельных вольностей.

Строительство и посвящение перечисленных выше храмов еще теснейшим образом связано с традициями мемориального храмового строительства предшествовавшего времени и его государственной символикой. Они отмечали участие верхушки нижегородского населения и одного из представителей московской знати, бывшего одновременно местным землевладельцем, в освобождении столицы государства и преобразении страны, связанном с возведением на престол новой царской династии, что было бы невозможно без покровительства со стороны Христа, Богородицы и предводителя небесного воинства Архангела Михаила. Такая модель проявления благочестия вполне вписывалась в культурный контекст первых десятилетий после окончания Смуты (1620–1630-е гг.), когда усилия властей и населения были направлены в основном на восстановление прежнего порядка в стране, в том числе на возвращение утраченного благолепия пострадавших во время военных конфликтов древних монастырей и храмов в центре и на севере России.

В XVII в. наблюдается рост количества персональных ктиторских храмов, находившихся под покровительством конкретных семей. Если до окончания Смутного времени в основном действовала норма Стоглава, осуждающая строительство «лишних» церквей лишь из желания выделиться или доставить удовольствие своим близким, то к середине XVII столетия с ней уже мало считались. Необходимость наличия большого количества церквей, в том числе домовых и вотчинных, диктовалась в числе прочего и особенностями ритуального благочестия. Адам Олеарий пишет, что все русские посещают церковь практически ежедневно, а по большим праздникам и воскресеньям они должны делать это трижды в день, ходя к «заутрени», к «обедне» и к «вечерне»<sup>55</sup>. Выдержать такой жизненный ритм, не поступаясь благочестием и в то же время не оставляя повседневных дел и занятий хозяйством, имущие слои общества могли только

имея свой храм. Забота о его красоте становилась постепенно не только духовным долгом, но и частью светской традиции репрезентации богатства и знатности ктиторовского рода. Архидьякон Павел Алеппский, посетивший Россию в середине XVII в. в составе свиты антиохийского патриарха Макария, описывая быт московских вельмож, отмечал, что «в доме каждого из них есть... церковь, и каждый тщеславиться перед другими ее красотой»<sup>56</sup>. Во второй половине XVII в. строительство роскошных храмов, не уступающих по красоте и вычурности архитектурных форм и богатству отделки интерьеров царским постройкам, становится обычным делом. Такие храмы украшали подмосковные вотчины Голицыных, Шереметевых, Нарышкиных и др. В русских синодиках второй половины XVII столетия строительство церкви преподносится как важный долг благочестия власть имущих (на примере посадника Щила) и эффективный способ спасения души. И.Л. Бусева-Давыдова в одной из своих статей обратила внимание на тот факт, что в одном из стихотворений Сильвестра Медведева говорится даже о том, что «зданные храмы» кроме всего прочего еще и прославляют «щедрую руку» ктитора<sup>57</sup>. Такое религиозно-светское прославление, вероятно, было важно в период, когда других способов выделиться среди других представителей знатного социального слоя еще практически не существовало.

Но в храмоздательном благочестии этого времени появляется и новая тенденция – все более заметной становится роль представителей купечества и торгово-ремесленного населения городов, чья благотворительность в пользу церкви не уступит в XVII в. боярской, а нередко и будет превосходить ее. Так, например, превращенный в Смуту в пепелище древний Никольский монастырь в Переславле-Залесском, основанный еще Дмитрием Прилуцким, восстанавливал некий старец Дионисий, родом из семьи живших и торговавших в России еще до начала смутного времени армянских купцов, на купеческие же деньги<sup>58</sup>.

К счастью, от XVII века сохранилось не только значительное количество купеческих и посадских храмов в ста-

ринных русских городах, но и достаточный корпус письменных источников, освещающих различные аспекты их строительства. Кроме того, большинство построек сохранило и свои храмозданные надписи или вмонтированные в стены храмов памятные плиты с именами ктиторов и датами строительства церквей. Все это позволяет выстроить довольно точную хронологическую последовательность возведения каменных купеческих и посадских храмов на городских улицах. Наблюдения над этой последовательностью приводят нас к выводу о том, что процесс строительства купеческих и посадских храмов в XVII в. следует разделить на два хронологических отрезка: до 1649 г. (принятие Соборного Уложения царя Алексея Михайловича) и после него. Это деление, как нам кажется, имеет весьма веские основания.

О купеческом и посадском храмовом строительстве в русских городах XVII в. написано достаточно много, и исследования в этом направлении интенсивно продолжаются. Но, во-первых, на наш взгляд, во всех работах, посвященных данной проблеме, оказывается упущенным один очень важный социальный аспект, существенный для характеристики взаимоотношений государства и частного человека, принадлежащего к определенной сословной группе, в вопросах осуществления благочестия. Попробуем это показать.

Исследовательница генеалогии и культуры купечества XVII в. Л.А. Тимошина в своих работах неоднократно подчеркивает, что посадское (или в другой терминологии торгово-промышленное) население русского города этого времени неправомерно рассматривать как социально единую недифференцированную группу с общими присущими ей социальными и культурными свойствами<sup>59</sup>. По крайней мере, с точки зрения Л.А. Тимошиной (и мы не имеем оснований с ней не соглашаться), в эту группу не входило высшее купечество России: гости, члены гостиной и суконной сотен. Эти лица принадлежали не к посаду конкретного города, а к категории государевых служилых людей с особым определенным кругом обязанностей и полномочий<sup>60</sup>.

Эта дифференциация отражена и в Соборном Уложении 1649 г.<sup>61</sup>

Так вот, в 20–40-е гг. XVII в. немногочисленные большие каменные храмы за пределами городских кремлей (чья территория традиционно застраивалась, в том числе и храмами, государственной властью), которые исследователи архитектуры по уже сложившейся традиции называют «посадскими», были построены, строго говоря, вовсе не представителями посадского населения, а гостями или купцами гостиной сотни. В том числе знаменитая московская церковь Троицы в Никитниках (ктитор Григорий Никитников, 1628–1653 гг.)<sup>62</sup> и хрестоматийные примеры «посадского» строительства ярославские церкви: Николы Надеина (ктитор Надея Светешников, 1620–1622 гг.), Рождества Христова (ктиторы Анкудин и Гурий Назарьевы, 1644 г.), Ильи Пророка (ктиторы Иоанникий и Вонифатий Скрипины, 1647–1650 гг.)<sup>63</sup>; а также костромская церковь Воскресения на Дебре (ктитор Кирилл Исаков, 1645–1651 гг.)<sup>64</sup>. Аналогичные примеры можно привести и в отношении других крупных торговых городов: Архангельска, Великого Устюга и т. п. То есть строившиеся на городских посадах в первой половине XVII в. церкви не были ни «посадскими», ни даже приходскими в каноническом смысле этого понятия. Это типичные и для более раннего времени так называемые ктиторские храмы, забота о которых и контроль над которыми, включая подбор церковного причта во главе со священником, было делом их строителя и благотворителя – ктитора. Разнообразные источники свидетельствуют о том, что перечисленные выше храмы в течение десятилетий находились под покровительством храмоздателей и их наследников<sup>65</sup>. Их стены были расписаны высокохудожественными фресками, иконостасы и киоты пополнялись иконами письма известных мастеров, в их ризницы приобреталась утварь из драгоценных металлов, рукописные и печатные книги высокой стоимости. Все это делалось на средства и при непосредственном участии представителей высшего купеческого слоя. И если строительство во второй половине XVI в.

большого Успенского собора в Сольвычегодске гостями Строгановыми воспринималось как исключение, возможное только благодаря царской благосклонности к этой именитой купеческой семье, то в XVII в. такой размах благочестия купеческой верхушки выглядел как нечто само собой разумеющееся. Сохранилось также достаточно свидетельств того, как легко и быстро представители этих социальных групп получали архиерейские благословения на строительство новых храмов.

Ктитор храма часто не только давал деньги на его строительства, но и определял внешний архитектурный облик будущей церкви, ее планировку, нередко включавшую мемориальный придел семьи покровителей и даже их усыпальницу, как это было, скажем, в ярославской церкви Ильи Пророка<sup>66</sup>. Художественный замысел будущей церкви определялся заказчиком, вероятно, с учетом и практических, и эстетических соображений. Например, в 1630 г. ярославский купец Егор Лыткин, жертвуя 50 рублей в далекий от Ярославля Красногорский монастырь на реке Пинеге на строительство нового храма взамен сгоревшего, высказал и весьма настойчивое пожелание о том, как строящаяся на его деньги церковь должна выглядеть, и какие иметь архитектурные формы, руководствуясь весьма прозаическим доводом «ради того, что высокие церкви Божиим повелением молнией пожигает»<sup>67</sup>. Аналогичным образом в процесс храмового строительства, но уже несколько десятилетий спустя, во второй половине XVII в., судя по сохранившимся документам, вторгались представители другой социальной группы – московской знати. И.Л. Бусева-Давыдова на примере судебного дела известного зодчего Я.Г. Бухвостова с боярином П.В. Шереметевым по поводу строительства церкви Спаса Нерукотворного в Уборах, показала, как это происходило<sup>68</sup>. В этой же статье И.Л. Бусевой-Давыдовой говорится об активном участии в храмовом строительстве, как на предварительной стадии, так и в процессе стройки, князей В.В. Голицына, выступавшего ктитором собственных храмов, и М.Я. Черкасского, давшего денег на обновление

Троицкой Островоезерской обители. Мы, со своей стороны, можем привести пример такого вмешательства даже в постройку сооружения на территории довольно известного монастыря, возглавляемого почтенным архимандритом. Князь И.П. Барятинский в своей порядной записи на строительство на его деньги трапезной палаты и настоятельского корпуса в Даниловом монастыре Переславля-Залесского детально описал, как должно выглядеть это сооружение, и сколько денег можно потратить на его отделку<sup>69</sup>. Видный дипломат второй половины XVII в. представлял традиционную монастырскую постройку как реплику итальянского палаццо, включая неприемлемые в русском климате открытые лоджии, которые позже братия была вынуждена заложить кирпичом.

В том, что указания об архитектурных формах и деталях будущих построек давали такие знатные и хорошо по тем временам образованные заказчики как И.П. Барятинский, В.В. Голицын, П.В. Шереметев, М.Я. Черкасский, имевшие доступ к иностранным альбомам увражей и хорошо знавших лучшие церковные сооружения Москвы и других крупных городов и святых мест, нет ничего удивительного. Но та же И.Л. Бусева-Давыдова приводит пример другого порядка. Подьячий Максим Алексеев, на средства которого производилась перестройка московской Троице-Введенской церкви, также дал артели каменщиков свою «роспись» будущей постройки, и мастера работали не по собственному разумению, а «противу его Максимовой росписи»<sup>70</sup>.

Было ли участие ктиторов в формировании облика будущей постройки столь же активным в предшествующий исторический период (хотя бы во второй половине XVI в.), мы не можем судить ввиду отсутствия источников. Но можно, наверное, предположить, что явление, когда заказчик считал для себя допустимым «творчески» вторгаться в процесс создания храма или другой культовой постройки, не имея при этом в виду одного конкретного архитектурного образца, а формируя сложную, часто новаторскую композицию, как это было ранее только в царских постройках,

присуще культуре XVII столетия. Обращает на себя внимание и тот факт, что названных ктиторов, столь заметно проявивших в традиционном храмоздательном благочестии свою индивидуальность, объединяет не только и не столько принадлежность к высшим слоям общества, сколько широта взглядов и суждений в такой консервативной сфере, как храмовое и монастырское строительство и знакомство с европейской культурой и образом жизни. Вероятно, именно таких людей имел в виду А. Олеарий, когда писал, как мы уже упоминали выше, что среди русской городской знати, служилых людей и купцов ему приходилось встречать достаточно хорошо сведущих в вопросах веры и позволяющих себе рассуждать о служении богу вполне рационально.

Серьезные изменения в городском храмоздательстве происходят после утверждения Земским собором в сентябре 1649 г. Соборного Уложения. Уложение, отменив привилегии «белых» слобод и уравнив все посадское население, более равномерно распределяя на него «государево тягло», создало условия для укрепления материального положения посадских людей. В то же время закрепляя ремесленников и торговцев за конкретным посадом, оно насильственно стабилизировало городское общество, в том числе и церковные приходские общины. Вся социальная жизнь посадского человека и его семьи, включая религиозное окормление, сосредотачивались в той городской слободе, к которой он был приписан. Разбогатевшее посадское население демонстрировало свое благочестие на приходских храмах. Именно в это время многие деревянные церкви перестраиваются в камне. И именно их можно уже с полным правом назвать «посадскими» и рассуждать о специфике посадской храмоздательной традиции.

Со всей очевидностью эта тенденция проявляется во второй половине XVII в. в традиционной религиозной жизни Москвы, больших торговых городов Ярославля, Костромы, Нижнего Новгорода и других менее крупных городских поселений, стоявших на основных водных и сухопутных путях того времени.

В Москве XVII в. средоточием посадской жизни был Земляной город, который в это время представлял собой территорию внутри валового кольца, застроенную многочисленными слободами, перемежавшимися луговинами и пустырями. Исследователь истории застройки Земляного города М.И. Домшлак отмечает, что мелкие деревянные дворы жителей ремесленных слобод теснились вокруг приходских церквей. Последние в первой половине XVII в. были деревянными, а во второй половине столетия стали довольно быстро сменяться каменными, строившимися местным населением<sup>71</sup>.

Некоторые из построенных тогда московских слободских церквей сохранились до нашего времени и свидетельствуют о благочестивом усердии столичных ремесленников. Это церкви Рождества 1649–1652 гг. в Путинках<sup>72</sup>, Воскресения 1649 г. и Успения 1654 г. в Гончарах<sup>73</sup>, Симеона Столпника (Введенская) 1676–1679 гг. на Поварской<sup>74</sup>, Успения 1695 г. в Печатниках<sup>75</sup>, неоднократно перестраивавшаяся в течение XVII в., известная с 1625 г. церковь Власия в дворцовой Большой Конюшенной слободе<sup>76</sup>. Кроме ремесленников, большое рвение в храмовом строительстве демонстрировали также стрельцы, памятниками чему служат церкви Троицы в Листах, возведенная на средства стрелецкого полка 1650–1661 гг.<sup>77</sup>; Знамения за петровскими воротами, построенная в 1680 г. стрельцами полковника Колобова на месте сгоревшего деревянного храма Св. Климента<sup>78</sup>; Спаса на Песках, заменившая в 1711 г. упоминаемую в документах XVII в. деревянную церковь Стрелецкой слободы<sup>79</sup>. Посадские и стрелецкие церкви соперничали в размерах и изощренности архитектурных форм со строившимися по соседству, здесь же в Земляном городе, храмами знати, чьи усадьбы были разбросаны среди слобод, и государевых дьяков. Слобожане вслед за знатью и купцами-ктиторами стремятся к архитектурному разнообразию своих построек, выделяя их хотя бы некоторыми деталями убранства среди прочих церквей, строившихся в это же время. Например, церковь Николая Явленного на Арбате отличалась

кованым ажурным крестом, формы которого были использованы для креста главного городского собора в Вологде<sup>80</sup>.

Не отставали от Москвы и жители больших торговых городов на Волге – главной торговой артерии страны. В Нижнем Новгороде бум каменного храмового строительства также начинается в 1649 г. с постройки на горе за речкой Почайной крупной церкви Жен-мироносиц<sup>81</sup>. В течение следующей половины века почти все деревянные храмы, располагавшиеся в посадской части города были заменены на каменные.

К сожалению, большинство из известного по документам десятка крупных нижегородских церквей второй половины XVII в. не сохранилось или было перестроено, в том числе и неоднократно упоминаемые историками архитектуры традиционные для столичного и провинциального зодчества этого времени пятиглавые, с позакомарным покрытием храмы Ильи Пророка на Ильинке (1655), Николы (1656), Троицы (1663), Козьмы и Дамиана на Нижнем посаде (1660-е), Иоанна Предтечи на Торгу (1683), Казанской Богоматери на Почайне (1687)<sup>82</sup>. Примерно половина больших каменных храмов Нижнего Новгорода была построена отдельными купцами-ктиторами: Рождества на Бичеве, Николы «что у Гостинного двора», Воскресенская в кремле – солепромышленником и строительным подрядчиком Семеном Задориным; Иоанна Предтечи – Гаврилой Дранишниковым; Троицы – Иваном Языковым; Казанской Богоматери, Сергия, Успения на Ильинской горе – Афанасием Олисовым<sup>83</sup>. Остальные церкви, располагавшиеся в менее престижных местах городского посада, дальше от кремля, возводились на средства групп наиболее зажиточных членов их приходо-в.

Аналогичную картину можно было наблюдать во второй половине XVII в. и в Ярославле – втором по значению после Москвы торговом и ремесленном центре, очень выгодно расположенном на пересечении водного Волжского и сухопутного Беломорского путей, по которым перемещалось большее число товаров, в том числе и иноземного происхождения. Ярославские храмы второй половины

XVII в. сохранились лучше нижегородских и более тщательно изучались. В источниках и публикациях о них содержится больше детальных сведений.

Начало массового строительства каменных храмов на ярославском посаде тоже можно датировать 1649 г. В 1649–1654 гг. на средства посадских людей Ивана и Федора Неждановских была построена церковь Иоанна Златоуста в Коровницкой слободе. Позднее сами ктитория были похоронены в южной галерее храма. В последующее время усилиями прихожан – жителей Коровников, скотоводов и гончаров, – рядом с ним была построена зимняя церковь Владимирской Богоматери (1669), 37-метровая колокольня (1680-е) и Святые ворота (рубеж XVII–XVIII вв.)<sup>84</sup>.

В перечневой описи Ярославля первой половины XVII в. упоминается 40 приходских церквей<sup>85</sup>. Во второй половине столетия около двух десятков из них были перестроены в камне<sup>86</sup>. При этом многие храмы строились не один год, иногда процесс строительства особенно больших церквей затягивался на десятилетия: Михаила Архангела (1658–1682); Николы Мокрого (1665–1672); Иоанна Предтечи в Толчковой слободе (1671–1687); Богоявления (1684–1693); Благовещения (1688–1702)<sup>87</sup>. Особенностью ярославского купеческого и посадского храмоздательства является строительство целого ансамбля, состоявшего из летней и зимней церквей, колокольни и церковной ограды: комплексы в Коровниках и Толчкове, пара Никола Мокрый – Тихвинская, пристройка к церкви Николы Мученика 1641 г. в конце XVII в. большой колокольни. Это ансамблевое строительство производилось уже не отдельным ктиториям или ктиторийской семьей, но всей приходской общиной, когда нередко соединялись усилия богатых купцов и зажиточных посадских. Например, заказчиками известной ярославской церкви Николы Мокрого выступали представители гостинной сотни Афанасий Лузин и Андрей Лемин и посадские Федор Выморов и Степан Тарабаев<sup>88</sup>.

Какими мотивами были движимы купцы и посадские люди XVII в., тратя немалые средства и немалые труды на

строительство больших каменных церквей, которые своими размерами, вычурностью архитектуры, богатством внутренней отделки затмевали древние монастырские комплексы и постройки митрополичьего двора? Современному человеку наиболее подходящим объяснением представляется честолюбие, желание продемонстрировать свои материальные возможности и влияние. Именно соперничество между собой богатых торговых и ремесленных слобод, как считали многие архитектуроведы, занимавшиеся изучением русских городов XVII в.<sup>89</sup>, стало двигателем массового строительства больших каменных храмов во второй половине XVII столетия. А более ранние постройки, осуществленные богатыми купцами-ктиторами, пытались представить как способ их самоутверждения в противоборстве с государственной и церковной властью<sup>90</sup>.

Возможно, что эти мотивы и играли какую-то роль. Одним из примеров, подтверждающих такую возможность, вероятно, является строительство в 1684–1693 гг. в Ярославле на земле бывшей монастырской Спасской слободы Богоявленской церкви на средства гостя Алексея Авраамова Зубчанинова, отец и дед которого были приписанными к монастырю «закладчиками»<sup>91</sup>.

Спасо-Преображенский монастырь потерял свои подмонастырские Спасскую и Крохину слободы с 8 церквями и 306 дворами после посадского бунта 1648 г. Царской жалованной грамотой они были приписаны к посаду, выступившему против чрезмерного влияния Спасского монастыря на городские дела и привилегий монастырских слобод<sup>92</sup>. Противостояние монастыря и посада, тем не менее, продолжалось и в последующие десятилетия. В годы строительства Богоявленской церкви произошло сразу несколько конфликтов, отмеченных в документах того времени. В 1684 г. посадские воскобойные целовальники попытались разгромить конкурировавшую с ними воскобойную избу Спасо-Преображенского монастыря<sup>93</sup>. В свою очередь, в 1685 г. монастырь добился от государственной власти некоторых ограничений в сфере городской торговли (царскими жало-

ванными грамотами посадским было запрещено нанимать в качестве прислуги и для торговли в лавках монастырских крестьян и бобылей, а крестьянам принадлежавших Спасской обители заволжских деревень наниматься на работу к посадским и торговым людям в Ярославле)<sup>94</sup>.

Огромная красивая церковь Богоявления, краснокирпичные стены которой отделаны муравленными изразцами, и сейчас соперничает с ансамблем Спасо-Преображенского монастыря. Она построена возле моста через Которосль в непосредственной близости от монастырской ограды (между церковью и монастырем проходит часть московской дороги, которая во второй половине XVII в. отделяла монастырскую территорию от посадских слобод). Наглядным аргументом в пользу того, что церковь строилась Алексеем Зубчаниновым не только для демонстрации собственного благочестия, но и в укор и назидание монастырской братии, служит включение в программу ее фресковой росписи. выполненной по заказу ктитора, не традиционного символическо-догматического Христологического цикла, а цикла «Земная жизнь Иисуса Христа». Особое внимание обращает на себя редкий для русской монументальной живописи сюжет спора Христа с книжниками и фарисеями о сущности веры<sup>95</sup>. В своей речи Христос требовал от фарисеев следовать тому, что они сами же и провозглашали: соблюдать чистоту предания старцев, пост, поддерживать обязательность церковной десятины (Мф. 21:1–39). Осуждения со стороны Христа подвергается не учение фарисеев, а их лицемерное поведение: «ибо они говорят, и не делают» (Мф. 23:3). Роль фарисействующих книжников в русской культуре XVII в. могла принадлежать только духовенству, которому предписанное православие предопределило обязанность поучения паствы. Вероятно, ктитора Богоявленского храма также раздражал не соседствующий с его храмом и двором Спасский монастырь как таковой, а монастырская братия, пытавшаяся занимать в экономической и социальной жизни богатого торгового города место, не только не подобающее духовным лицам, но и противоречащее их религиозной функции.

И богатый, влиятельный гость счел для себя возможным встать на сторону веры, а не монастырских властей, являвшихся, с точки зрения христианского учения, всего лишь людьми, которым доверили читать и толковать священное писание.

Но подобные случаи, когда при строительстве храма ктитору руководствовались какими-то особенными идеями и задачами, осмысленными богословски и выразившими специфические стороны индивидуальности заказчика церкви, были все-таки редки. И посредством их изучения нельзя понять причины роста каменного храмового строительства в XVII столетии. Основной побудительной целью этого процесса было что-то другое.

Входившая в круг благочестивого чтения этого времени «Повесть о Варлааме и Иоасафе» однозначно трактовала богатство как одного из недобрых «друзей» человека, влекущих его душу к гибели. А уже упоминавшиеся нами предисловия синодиков пестрели примерами из жизни «неправедных богачей». Об этом же писал и Симеон Полоцкий в виршах «Купецтво» из «Вертограда многоцветного», который также включался в состав предисловий многих синодиков конца XVII в.: «Чин купецкий без греха едва может быти, на многи бо я злобы враг обыче лстите; Изряднее лакомство в купцах обитает, еже во многия грехи оны убеждает»<sup>96</sup>. Поэтому рост материального благосостояния населения русских городов в середине – второй половине XVII в. сопровождался и увеличением масштабов его храмоздательной деятельности. Таким способом часть приобретенного в это время богатства возвращалась богу. От предыдущего времени практически не сохранилось имен жертвователей на строительство городских и большинства монастырских церквей. В XVII же столетии ктитору и донатору, вероятно, вполне сознательно стремятся зафиксировать в документах и храмозданных надписях не только свое имя, но и точный размер имущества или денег, пожертвованных на богоугодное дело. Думается, в этом следует видеть не столько тщеславие представителей зажиточных слоев на-

селения, сколько заботу каждого «доброхотного дателя» о собственной душе, судьба которой зависела от прижизненной щедрости человека, ею обладающего.

Жители ремесленно-торговой Толчковской слободы города Ярославля, получившие разрешение на постройку каменной церкви Иоанна Предтечи, удивительно точно указали свои пожертвования в росписи 1676 г.<sup>97</sup> Среди жертвователей числятся, как отдельные лица, так и целые семьи. Пятую часть донаторов составляют жены и вдовы сапожников и кожевенников, владевшие, очевидно, своей долей семейной собственности. Размеры дач колеблются от 2935 рублей 12 алтын и 2 денег, суммарно вложенных богатыми торговыми семьями Солодиловых, Жуковых, Оглодаевых и Семеном Топлениным (указано, что ими еще было обещано сверх того 185 рублей 22 алтына 2 деньги), и 150 рублей Павла Денисовского до мишурных кружев на 32 рубля Власа Власова. Значительная часть пожертвований была осуществлена имуществом, ко времени составления росписи, видимо, не реализованным и не получившим денежной оценки. Оно также весьма разнообразно: вдова Евдокия Семенова Дехтева дала 69 зернят жемчуга; вдова Осипа Гуневкина Евдокия – три лавочных порожних места в сапожном и ветошном ряду; некоторые вкладчики передали дворы с постройками и огородной землей, а трое из них – дворы с кожевенными заводами.

Ансамбль в Толчковой слободе Ярославля хорошо сохранился до нашего времени и дает нам возможность оценить результаты отраженной в указанном выше документе благотворительности ее жителей. Само огромное здание церкви, поражающее сочетанием необычного плана и характерных для ярославского зодчества архитектурных форм, и ныне господствует в панораме правобережья реки Которосли. Кроме того, к церкви на рубеже XVII–XVIII вв. была пристроена высокая 45-метровая семярусная колокольня. Прилегающая к храму территория обнесена каменной оградой со святыми воротами. Интерьер церкви расписан фресками артелью ярославских мастеров во главе с Дмитрием

Григорьевым Плехановым. А иконы и иконостасная резьба из церкви Иоанна Предтечи относятся к числу наиболее ценных памятников искусства последней трети XVII в.<sup>98</sup>

Росту количества и размеров приходских храмов в городах в XVII в. и возможности для их населения проявлять благотворительность в наиболее надежной для спасения души форме, не нарушая при этом запрета церковных соборов не строить «лишних» церквей<sup>99</sup>, способствовал целый ряд внешних обстоятельств, существенно влиявших на жизнь горожан того времени. Наиболее распространеными массовыми бедствиями для русских городов XVII в. были военные действия, пожары и эпидемии. Они приносили весьма существенный материальный урон и многочисленные человеческие жертвы и воспринимались населением как божье наказание за грехи, искупить которые можно было только совершением определенных благочестивых действий. Поэтому эти события нередко сопровождалось как в столице, так и в провинциальных городах строительством деревянных «обыденных» церквей, многие из которых позднее были перестроены в каменные<sup>100</sup>.

Одной из причин и поводов проявления храмоздательного усердия населения Ярославля, и сейчас поражающего воображение своими масштабами, стал опустошительный пожар 10 июня 1658 г. Почти полностью выгорели Кремль, Большой (Земляной) город и посад. Пострадали даже слободы за рекой Которослью. Погибли или выгорели изнутри 27 приходских церквей<sup>101</sup>. Но в последующие четыре десятилетия церковное благолепие в городе было не только восстановлено, но и значительно приумножено.

Большие и малые пожары случались в Ярославле и в дальнейшем. Чаще всего они приводили к строительству каменной церкви на месте сгоревшей деревянной. Но иногда происходили и не совсем обычные вещи. 3 апреля 1659 г., на Пасху, сгорела деревянная церковь Иоанна Предтечи в Толчковой слободе. Гибель храма в канун Воскресения Христова была, видимо, воспринята прихожанами как проявление высшей немилости по отношению к ним. Поэтому церковь

на «несчастливом» месте восстанавливать не стали. Прихожане, возглавляемые торговыми людьми Захарием и Гурием Даниловыми Кочуровыми и Власием Власовым, испросили благословенную грамоту на постройку новой церкви Николая Чудотворца на Пенье<sup>102</sup>. Несколько лет спустя эта церковь была перестроена в камне. Только по прошествии полутора десятилетий на месте сгоревшей в 1659 г. церкви Иоанна Предтечи был построен новый храм с тем же престолом. Одним из его ктиторов выступил уже упомянутый в связи со строительством Николы на Пенье Власий Власов<sup>103</sup>.

Письменные источники, связанные со строительством Никольской церкви на Пенье, показывают нам еще один любопытный психологический нюанс такого вида благотворительности. Один из основных ктиторов церкви – Гурий Данилов сын Кочуров – жертвует на постройку храма не собственное кровное имущество или деньги, а кожевенный двор и амбар своего должника Никиты Михайлова сына Бабушкина<sup>104</sup>. Вроде бы и благое дело сделано, и основной капитал не пострадал.

Практика передачи на строительство приходских храмов недвижимого имущества показывает, что на приходы, очевидно, не распространялось действие Указа патриарха Филарета, запрещавшего посадским людям отдавать дворы и лавки монастырям: «Во всех городех посацким людем своих посацких дворов и лавок в монастыри вкладу не давати, и в монастыри ж и монастырским слушкам дворов же и лавок в заклады не закладывати. А будет в котором городе посацкой человек похочет в которой монастырь дати вкладу двор свой или лавку, и ему, тот двор продав посацкому же тяглому человеку, дати в монастырь вкладу денгами, а дворами и лавками не давати»<sup>105</sup>. Из текста Указа видно, что его целью было сохранение в составе посадов налогооблагаемых единиц – дворов и лавок, которые не должны были переходить к монастырям даже в виде «божьего имущества» – вкладов. Дача же такого имущества приходскому храму, видимо, оставляла его в посаде. Двор или лавка продавались церковной общиной, а деньги шли на строительство церкви.

Возводя новые каменные храмы, коллективные ктитория из посадских жителей, в отличие от более знатных и богатых заказчиков из числа знати и гостей, стремились, вероятно, не столько превзойти другие приходы в размерах и красоте церкви, сколько быть «не хуже других». Например, историки архитектуры уже давно выделили основные типы церковных построек на ярославском посаде: высокие четырехстолпные и небольшие бесстолпные церкви с трапезными, в обоих случаях завершающиеся пятиглавием<sup>106</sup>. Ориентация коллективных ктиторов не на столичные и не на иноземные, а на местные посадские образцы хорошо иллюстрируется текстом «Повести о создании Федоровской церкви». Прихожане этого храма, задумав в 1687 г. заменить деревянную постройку каменной, оказались перед выбором между особенно нравившимися им церквями Петра Митрополита в Спасской слободе и Вознесенской в Кондаковой слободе. После обмеров периметра обеих они остановились на Вознесенской как более крупной. Любопытно, что прихожане сами разметили на земле план будущего храма, а затем «весь народ» копал рвы и выводил фундамент. Только после этого приход «наяша каменноздателей»<sup>107</sup>. Возможно, так посадские экономили средства, собранные на церковь, но, быть может, прихожане боялись, что нанятые зодчие не смогут или не захотят точно передать «меру» облюбованного ими образца.

В памятниках посадского церковного зодчества середины – второй половины XVII в. отразились особенности коллективного религиозного сознания представителей определенной социальной группы городского населения того времени – зажиточных торговцев, не принадлежащих, как правило, к высшему купечеству, и ремесленников, имеющих налаженное производство каких-либо товаров и использующих наемный труд. В некоторых случаях, как, например, при строительстве церкви Николы Мокрого в Ярославле, объединялись усилия нескольких наиболее богатых прихожан из разных социальных групп – купцов гостиной сотни и посадских. При этом гости предпочитали выступать в качестве индивидуальных ктиторов. В архитектуре посадских

храмов заметно стремление к следованию определенным образцам. Но таковыми служили уже не царские и монастырские храмы, а постройки, возведенные, как правило, в том же городе более именитыми и богатыми ктиторами, благочестию и чувству «меры и красоты» которых остальное население, видимо, доверяло.

Ктиторские постройки гостей и членов их родов XVII в. в торговых городах, наряду с вотчинными и ктиторскими монастырскими храмами представителей знати этого же времени, представляют из себя наиболее «индивидуализированные» памятники русского церковного зодчества позднего Средневековья и раннего Нового времени. Даже в архитектурных формах и размерах зданий, несмотря на строгое соблюдение общего канона, отразились воля и вкус заказчиков, их личные представления о благочестии верующего человека и благолепии храма. В предшествующем столетии проявление такой самостоятельности в храмоводательстве для индивидуума, не представлявшего непосредственно царскую власть или верхушку церковной иерархии, было невозможно.

В XVII в. определенная индивидуализация нашла отражение и в монастырской архитектуре. Печать «самомысленного» отношения к пониманию образа Святой Земли без особой оглядки на мнение других православных иерархов лежит на замысле «Нового Иерусалима» Патриарха Никона. Значительным своеобразием отличаются и композиции архитектурных ансамблей митрополичьего дома Ионы Сысоевича в Ростове Великом, и Троицкого Данилова монастыря в Переславле-Залесском – месте пребывания будущего кандидата в патриархи, архимандрита Варлаама Высоцкого. Такие примеры редки, но они имели место в культуре того времени.

Вместе с тем источники, которые могли бы свидетельствовать о каких-либо серьезных дискуссиях по поводу размеров и форм церковных построек XVII в., как это было в отношении иконописи, неизвестны<sup>108</sup>. Вероятно, допустимо предположить, что в религиозном сознании общества на закате Средневековья был найден определенный баланс

между каноническим образом православного храма и его индивидуальным восприятием частным человеком или социальной группой прихожан. Отдельные художественные вольности, пусть даже и подсмотренные в иноземной архитектуре, но не нарушающие общего благолепия, разрешались церковными властями и утверждались архиерейскими храмозданными грамотами. Причины же наличествующих в некоторых грамотах запрещений использовать в отдельных случаях те или иные конкретные архитектурные формы (например, пресловутые шатры), к сожалению, совершенно не ясны, так как никак не сформулированы составителями этих документов<sup>109</sup>. Подтверждением того, что в сознании церковной иерархии и в массовом религиозном сознании верующих храмоздательная практика XVII в. соответствовала некоему общему идеалу такого вида проявления благочестия, является ее успешное продолжение в XVIII в., которому не помещали ни насаждаемые государством другие представления и нормы религиозного поведения, ни временный запрет на каменное строительство в провинции в петровское время, ни ухудшение материального положения населения.

### 3.2. Памятники изобразительного искусства и проблема коллективного и индивидуального благочестия

Изобразительное искусство позднего русского Средневековья и раннего Нового времени, как и другие области культуры этого периода, тесно связано с религией. Несмотря на то, что в XVII в. появляется уже вполне светское искусство портрета, традиционные виды: иконопись, фресковая роспись интерьеров храмов, миниатюра книг религиозного содержания – сохраняют свою доминирующую роль в художественной культуре.

Изобразительное искусство Древней Руси, как и наследовавшее ей искусство Руси Московской, в основном тиражи-

ровало византийские иконографические образцы, и использование памятников этого времени в качестве исторических источников довольно проблематично. Искусство же позднего Средневековья и раннего Нового времени обладает достаточно ярко выраженным национальным культурным своеобразием, в том числе и в иконографическом отношении, поэтому может представлять значительный интерес в рамках нашей проблематики. С точки зрения их роли в православном культе иконопись, фреска и книжная миниатюра имеют существенные, если не принципиальные, различия, поэтому должны быть рассмотрены как три разные группы источников, подход к которым требует специальных герменевтических методов. Проблема книжной миниатюры как исторического источника уже затрагивалась нами в предыдущей главе, к ней мы планируем возвратиться и в дальнейшем. Поэтому здесь мы сосредоточим внимание главным образом на иконе и фресковой живописи.

### 3.2.1. Икона XVI–XVII вв.

Почитание икон – одна из специфических черт православия. В России XVI–XVII вв. иконопочитание достигло своего апогея. Иноземцы, посещавшие в этот период страну, и европейцы, и православный секретарь Антиохийского патриарха Павел Алеппский с одинаковым изумлением отмечают необыкновенное рвение, которое русские проявляют в поклонении иконам. Подробности позднесредневекового ритуала иконопочитания рассмотрены О.Ю. Тарасовым, который констатирует, что у русского человека он представлял собой симбиоз «благоговения», «страха» и «уважения»<sup>110</sup>.

Наблюдательный иноземец-протестант Адам Олеарий отмечает, что «икона непременно требуется для молитвы; поэтому они должны быть у них (русских. – Л. С.) не только в церквах и во время публичных процессий, но и у каждого в его доме, комнате и каморке, чтобы во время молитвы иметь ее перед глазами»<sup>111</sup>. Он же рассказывает о том,

что русский человек никогда бы не доверил икону представителю другой, пусть даже и христианской, конфессии. Олеарий приводит поразившие его примеры исключительно благоговейного отношения к иконам. Когда немецкий купец Кароль Мёллин купил у некоего русского каменный дом, то хозяин и его близкие соскоблили со стен имевшиеся там фрески с изображениями святых и религиозными сюжетами и даже пыль от них унесли с собой. В 1611 г. во время разграбления Великого Новгорода отрядом Иакова (Якова) Деллагарди местное население выкупало у шведских солдат похищенные ими иконы за большие деньги, не обращая внимания на пропажу прочего имущества. Крестьяне, в домах которых посольству А. Олеария приходилось ночевать по пути из Нарвы в Москву, не позволяли иноземцам прикасаться к иконам, поворачиваться к ним спиной и ложиться на лавку ногами к образам, а после отъезда гостей приглашали священника для освящения икон и жилища. Входя в чужой дом или присутственное место, русский прежде всего ищет глазами иконы и кланяется им, а потом уже обращает внимание на находящиеся здесь же людей, сколько бы человек ни было в комнате, и вступает с ними в общение. Олеарий пишет, что раньше иноземцам приходилось держать у себя дома православные иконы, так как в противном случае русские не желали иметь с ними никаких дел. Но потом вышло запрещение патриарха вешать иконы в комнатах у немцев, так как последние, по его мнению, были недостойны такой чести<sup>112</sup>.

Иконам приписывалась большая сила. Олеарий отмечает, что русские считают, что икона живет своей собственной жизнью и может влиять на человека и его судьбу как положительно, так и негативно, в зависимости от того, как сам человек к ней относится: «Они их (икон. – Л. С.) как-то боятся и страшатся, точно в них действительно имеется какая-то божественная сущность»<sup>113</sup>. Но страх этот, с точки зрения немца-протестанта, проявляется совершенно иррационально, и в отношении русских к иконе в повседневном быту нет никакой последовательности. Во время плотских

утех русские завешивают иконы платком, но в то же время при варке пива держат икону на палке над котлом, чтобы напиток был вкуснее. Олеарий описывает событие, случившееся в июне 1643 г., когда у иконы, находившейся в одном из московских храмов, покраснело лицо. Это вызвало такой страх у духовенства, что они обратились к патриарху и царю. Царь вызвал придворных иконописцев и под крестным целованием велел им установить причину происшедшего. Все успокоились только тогда, когда художники сообщили государю, что лик иконы покраснел вследствие стирания от времени верхнего слоя краски и обнажения под ней красного грунта. По наблюдениям Олеария, на страхе перед знаменьями на иконах нередко спекулирует рядовое духовенство, выбивая из верующих простецов дополнительные подаяния в церковь<sup>114</sup>.

В то же время Олеарию приходилось встречаться и с вполне здравым и умеренным, с его точки зрения, отношением к иконе. В 1634 г. ему пришлось побывать в Нарве в гостях у русского купца, который провел по иконе платком, желая этим показать, что икона для него всего лишь памятное изображение святого красками на доске и истинная вера состоит не в поклонении святым образам, а в следовании духу и букве Священного Писания и примеру жизни божьих угодников. Однако открыто демонстрировать такой взгляд на икону купец, которого Олеарий называет Филиппом N., видимо, не желая нанести ему какого-либо вреда своим писанием, не решается, предвидя негативную реакцию не только духовенства, но и своих менее образованных в вопросах религии собратьев, для которых икона была объектом исключительного сакрального значения<sup>115</sup>. Олеарий имел возможность убедиться в правоте своего собеседника на примере протопопа Ивана Неронова, который был сурово осужден церковью, лишен сана и сослан в Каменный монастырь под Вологдой за свое публичное суждение об иконах в близком к протестантизму духе: «Не следует честь, полагающуюся Богу, воздавать иконам, которые руками сделаны из дерева и красок, хотя бы они даже и должны были

представлять изображение Бога и святых; не следует ли, в этом рассуждении, скорее почитать людей и молиться им, так как они созданы по образу и подобию Божию и сами сделали эти иконы?»<sup>116</sup>. В результате размышлений по поводу иконопочитания в России А. Олеарий приходит к следующему выводу: «Разумные русские вообще чтут свои иконы святых и молятся им по своей религии, однако не ради материи или потому, что приравнивали их изображению Божию, но из любви и почтения к святым, находящимся на небе. Та честь, которая оказывается иконам, ощущается и тем, кого иконы изображают»<sup>117</sup>.

Православный визитер в Россию XVII в. архидьякон Павел Алеппский также, как и его современник-протестант, в благочестии русских выделяет иконопочитание: «У всех их на дверях домов и лавок и на улицах выставлены иконы, и всякий входящий и выходящий обращается к ним и делает крестное знамение, также, всякий раз, когда они проходят мимо дверей церкви, издали творят поклоны перед иконой. Равно и над воротами городов, крепостей и укреплений непременно бывает икона Владычицы внутри и икона Господа снаружи в заделанном окне и перед ней ночью и днем горит фонарь; на нее молятся входящие и выходящие»<sup>118</sup>. Секретарь антиохийского патриарха Макария обращает внимание на то, что, даже приходя за благословением к его владыке, русские сначала молятся перед иконами и лишь потом приближаются к православному иерарху. Впрочем, как и другие иноземцы, Павел Алеппский видит основную причину исключительной набожности и истового иконопочитания русских в том, что «это народ непросвещенный и умственно неразвитый»<sup>119</sup>.

Действительно, в русском обществе XVI–XVII вв. было не так много людей, которые могли и смели рассуждать об иконе. Но сохранившиеся письменные источники и сами произведения иконописи этого времени показывают, что в деле иконопочитания и отношении к нему русских людей позднего Средневековья и раннего Нового времени все было не так просто и однозначно, как представлялось поверх-

ностному взгляду заезжих иноземцев, не исключая даже обладателя такого внимательного и тонкого ума, каким был Адам Олеарий.

В православии икона – сакральный объект, в отношении которого «самомышление», казалось бы, в принципе невозможно. Тем не менее взгляд верующего общества и его богословствующей верхушки в течение двух последних столетий русского Средневековья и перехода в Новое время существенно поменялся. В подтверждение этих слов приведем два высказывания представителей церковного официоза, с именами которых связано богословие иконы XVI–XVII вв. Одно из них принадлежит Иосифу Волоцкому, впервые в русской богословской мысли на рубеже XV–XVI вв. сформулировавшему представления о смысле и назначении иконы, существовавшее у просвещенной верхушки православной иерархии: «Священные предметы ты почитаешь потому, что через них изволит действовать благодать Божия. Так же и ныне благодать действует через святые иконы, Честной и Животворящий Крест и прочие божественные и освященные вещи»<sup>120</sup>. Второе извлечено нами из сочинения Димитрия Ростовского, направленного против раскольников и утверждавшего в том числе взгляд официальной церкви о значении иконы: «В книзе убо писания не всяк читати сумеет... на иконе же изображенная всяк и некнижный простец разумеет... Очима же на изображение воззрев, вся та абие умом объемлет, разумеет, познавает; и есть живописное художество скорейшая, внятнейшая и вразумительнейшая повесть, паче повести книжняя»<sup>121</sup>.

В первом высказывании икона мыслится в качестве священного предмета, не постигаемого человеческим разумом ретранслятора божьей благодати, который нужно почитать, руководствуясь высокой верой в божественное. Все сомнения в святости иконы являются ересью. Во втором – роль иконы снижается до доступного всякому живописного толкования Священного Писания и других книжных текстов. Такое толкование вполне объемлемо умом даже «некнижного простеца». В толковании Димитрия Ростовского

икона занимает в системе веры и благочестия примерно то место, которое в католичестве отводилось картинам на религиозные сюжеты. Между этими двумя концептуально противоположными представлениями об иконе – двухсотлетний путь трансформации религиозного сознания русского человека. Отдельные отрезки или этапы этой трансформации слабо прослеживаются в письменных источниках, поэтому их исследование нуждается в подкреплении материалом самой иконописи, памятники которой XVI–XVII вв. сохранились в достаточном количестве.

Значительное место в традиционной русской иконописи и в период позднего Средневековья занимали догматические и символические сюжеты и образы, заимствованные из византийского искусства. Сохранение их иконографии в соответствии с древними образцами – один из предметов заботы церковной иерархии на соборах XVI–XVII вв. В искусствоведческих работах постоянно упоминаются решения Стоглавого собора и соборов 1666–1667 гг. относительно изображения Троицы и каждой из ее ипостасей в отдельности. Сюжет о почитании и изображении Троицы уже рассмотрен нами в предыдущей главе, поэтому мы не будем к нему возвращаться и ограничимся лишь констатацией важности осмысления этого догмата в русской культуре позднего Средневековья.

Следующие после Троицы по значимости для религиозного сознания русского человека были изображения Иисуса Христа, Богородицы, православных святых. Стоглавый собор принял решение: «...с превеликим тщанием писати и вообразати на иконах и на досках Господа нашего Иисуса Христа и пречистую его Богоматерь... и всех святых по образу и по подобию и по существу, смотря на образ древних живописцов и знамени с древних образцов...»<sup>122</sup>. Решение это принималось в рамках общей направленности Стоглавого собора на поддержание приоритета «древлего» благочестия и ориентации на старину в ритуалах и традициях вероисповедания. Но оно вступало в противоречие с постановлениями предыдущих соборов о канонизации новых

национальных святых и самого же Стоглава об их почитании. У русских святых, многие из которых жили не в столь уж отдаленные от момента канонизации времена, просто не было древних образов, на которые мог бы ориентироваться художник середины XVI в. Ориентиром в этом случае, видимо, должны были служить уже сложившиеся к этому времени иконографические схемы изображения вселенских святых. А чтобы не отдавать решение вопроса о том, как должен выглядеть образ конкретного святого, на откуп разным, столичным и провинциальным, иконописцам, на церковных иерархов (епископов и митрополитов) возлагалась обязанность составления словесных «подлинников», описывающих характерные внешние черты изображаемого.

В отличие от традиционных святых, вновь канонизированные должны были иначе восприниматься сознанием верующего человека. Новые житийные тексты содержали подробности, привязывающие их к действительности русской жизни, хорошо знакомой самим верующим. И если в начале изображения русских святых носили несколько отвлеченный характер, то постепенно они начинают дополняться деталями, имеющими отношение не столько к устоявшимся иконографическим схемам, сколько к описываемой в житиях исторической реальности. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить бытовавшие в искусстве второй половины XV–XVI вв. иконы ростовских святых, а также Сергия Радонежского, Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского с образами святых – основателей северных монастырей, большинство из которых относится к XVII в.

В искусствоведении долгое время существовало мнение, что такое стремление художников изображать русских святых в сопровождении современного им архитектурного пейзажа и деталей антуража свидетельствует о нарождающейся на рубеже Средневековья и Нового времени самостоятельности художественного творчества, постепенно отрывающегося от церковного канона. Но такая «творческая смелость» художника-иконописца, в особенности провинциального, кажется в условиях «предписанного» правосла-

вия маловероятной. Существенные изменения в иконографии русских святых должны были произойти вслед за столь же существенным сдвигом в восприятии святого в религиозном мировоззрении. Свидетельством такого сдвига, на наш взгляд, является обсуждение на соборе 1666 г., казалось бы, частного вопроса: правильно или нет иконописцы изображают святых митрополитов Петра, Алексея и Иону в белых клобуках.

Дискуссия о белом клобуке как принадлежности патриаршего чина была актуальна в период подготовки к принятию патриаршества во второй половине XVI столетия, а к середине XVII в. утратила свою идеологическую остроту, превратившись в проблему ритуальную и историческую<sup>123</sup>. Поэтому соборный ответ был однозначен: «Чесо ради иконописцы пишут святаго Петра, Алексиа и Иону, московских чудотворцев, в белых клобуках неправедно: за не они клобуки белыя не носиша и ниже бысть еще в российских странах при них сей обычай...»<sup>124</sup>. Таким образом, на новом этапе исправления веры «по старине» в качестве ориентира для иконописцев задается не древний образец, который на поверку тоже может оказаться «не исправен», а, говоря современным языком, «историческая правда» образа. За нормативными рамками нового художественного канона оказываются в том числе и знаменитые иконы из кремлевского Успенского собора с изображениями митрополитов Петра и Алексея – работы мастерской одного из «пресловущих» иконописцев рубежа XV–XVI вв. Дионисия, на которых оба русских святителя изображены в белых клобуках<sup>125</sup>. Надо сказать, что до этого соборного решения в белых клобуках изображались и древние ростовские святители Леонтий, Исайя и Игнатий<sup>126</sup>.

Как сказалось новое церковное понимание изображений русских святителей на иконописной практике, пока судить трудно. Для этого нужно провести специальное иконографическое исследование. Но и отдельные известные памятники свидетельствуют, что традиционные образы оказались столь укоренены в художественной культуре, что и во

второй половине XVII в. художники продолжали писать ростовских и московских митрополитов в белых клобуках<sup>127</sup>.

Еще В.О. Ключевский отмечал, что русские жития малособытийны и однообразны<sup>128</sup>. Поэтому их историко-ведческое использование весьма проблематично. Зато в приписанных к ним чудесах много ценного исторического материала о повседневной монастырской жизни и участии в развитии культа святого рядовых мирян. Ключевский писал, что «...описания чудес – почти единственные литературные источники для истории монастырей по смерти их основателей. Еще важнее то, что они большей частью единственные записки о каком-нибудь темном уголке России, в которых местное население является с своими нравственными и физическими недугами, иногда с своими этнографическими и культурными особенностями. Наконец, трудно указать другой отдел древнерусских исторических памятников, в котором с такой откровенностью и полнотой высказались бы *потаенные понятия* (курсив наш. – Л. С.) как биографа, так и всего общества»<sup>129</sup>. В то же время он указывал, что тексты житий не были особенно распространены в качестве нравственно-учительного чтения даже среди грамотной части русского верующего сообщества<sup>130</sup>. Поэтому, чтобы проверить правомерность утверждения Ключевского о том, что оформившаяся в XVI–XVII вв. практика добавления к житиям прижизненных и посмертных чудес святых оказала влияние на восприятие святости православным человеком, необходимо привлечь другие источники. Таковыми, на наш взгляд, могут быть иконописные образы русских святых, десятки которых сохранились в столичных и провинциальных музейных собраниях. В XVI–XVII вв. эти иконы находились в местном ряду иконостасов, размещались у стен и столбов храмов и были доступны для осмотра и молитвенного поклонения многочисленным прихожанам.

Процесс изменения восприятия верующими образов святых в XVI–XVII вв. хорошо прослеживается в характерном иконографическом приеме изображения подвижников

веры на фоне основанных ими славных обителей или связанных с их личной биографией исторических событий. Например на иконе «Богородица Боголюбская с клеймами жития Зосимы и Савватия и со сценами притч» 1545 г. поклоняющаяся Богородице монастырская братия изображена на фоне двух храмов Соловецкого монастыря, воздвигнутых его основателями<sup>131</sup>. В XVII в. такие изображения святого с храмом или монастырем становятся традиционными (Зосима и Савватий Соловецкие, Антоний Свирский, Артемий Веркольский и т. п.). В сознании людей позднего Средневековья образы святых, видимо, постепенно утрачивают свою вневременную, идеальную, полностью отстраненную от посюстороннего мира сущность и взамен приобретают сущность историческую. Их земные деяния, совершенные в конкретный промежуток времени, исполнены в глазах верующего особой, исключительной ценности. Будь то основание монастыря, чьи святые придают религиозную значимость некогда пустой и дикой местности, приобщают здешнее население к вере и призывают к исполнению долга благочестия, или участие святого в исторических событиях, имевших последствия для всего православного люда или верующих конкретной территории. Так, на ярославской иконе середины XVII в. «Сергий Радонежский в житии» один из наиболее почитаемых русских святых представлен, в первую очередь, как вдохновитель Куликовской битвы, эпизоды подготовки к которой изображены на среднике иконной доски<sup>132</sup>. В житийных иконах также увеличивается число чудес, а сами чудеса лишаются отвлеченной сакральности, детализируются, приобретают черты, свершенного человеком, пусть и не совсем обычным образом, реального деяния.

Еще одной особенностью почитания русских святых, судя по материалам иконописи, является их включение в контекст общенациональной и вселенской святости, что, вероятно, является последствием составления при митрополите Макарии общих Четых-миней и неоднократного использования этой формы обобщения агиографического материала в позднем Средневековье. В более раннее время

на иконах вместе с вселенскими святыми представлялись, как правило, русские святители (ростовские и московские митрополиты и епископы), что повышало статус русской церковной иерархии. В XVI–XVII вв. представление на одной иконной доске русских и вселенских святых или русских святых, живших в разное время, стало обычным явлением.

Нередко объединение святых вместе подчиняется вполне понятной даже современному человеку логике. Так, местночтимые или малоизвестные святые нередко изображались вместе с широко почитавшимся на Руси Сергием Радонежским, сомолитвенники которого тут же приобретали в глазах верующих новые духовные качества<sup>133</sup>. Русский и вселенский святой могли объединяться благодаря общему имени в святцах («Кирилл Белозерский в житии с Кириллом Александрийским», вторая половина XVI в.<sup>134</sup>) или месту первоначального почитания (Прокопий Чирин (?) «Царевич Димитрий и князь Роман Угличский», первая половина XVII в.<sup>135</sup>). Но иногда определение наиболее вероятной причины совмещения на одной иконной доске нескольких образов требует специальных и довольно сложных герменевтических процедур («Зосима и Савватий, Иоанн Большой Колпак, Илья Пророк», XVII в.<sup>136</sup>).

Особое место в иконографии русских святых XVII в. принадлежит образу «невинноубиенного младенца» Димитрия Угличского – младшего сына царя Ивана Грозного. Житие царевича Димитрия было составлено только в 1605 г., а канонизация произошла в 1606 г., но его почитание распространилось быстро, вероятно, в связи с исторической близостью и актуальностью для современников его мученичества и последовавших за ним событий. Самый известный иконографический тип царевича Димитрия второй половины XVII в. – изображение святого в рост в царских одеждах и венце и с ножичком в руках на фоне стены Угличского кремля и сцен его убийства<sup>137</sup>. В этих сценах представлены реальные исторические лица: нянька царевича Василиса Волохова, его убийцы Данила Волохов и Никита Качалов, рядовые угличане, расправляющиеся с пойманными пре-

ступниками. Все персонажи изображены не в абстрактных, характерных для иконописи «греческих» или «древнерусских» одеждах, а в костюмах горожан XVII в. Сцены гибели царевича представлены почти буднично, без излишней трагической торжественности, которая была свойственна композициям, изображающим сцены казней христианских святых в традиционной иконописи. Может быть, составители иконографии Димитрия и рядовые верующие, молившиеся перед этой иконой, воспринимали гибель царевича как уголовное преступление, пусть и с оттенком каинова греха (так оно представлялось и в житийном тексте), и излишнюю патетику сочли бы неуместной, так как здесь совершалась не трагедия противоборства истинной веры и неверия, а драма нарушения христовых заповедей, которая нередко происходила и в повседневной реальности.

Иконографический материал русской иконописи XVI–XVII вв. позволяет лучше понять процесс трансформации почитания русских святых, чей культ является характерной чертой национального религиозного мировоззрения позднего Средневековья и раннего Нового времени. Восприятие образа святого переживает определенное «снижение». На смену надмирной отвлеченности приходит соотнесенность с историческим мифом или современной религиозной действительностью. Именно такой святой, являющийся не столько вместилищем частицы божьей благодати, сколько доступным осознанию рядовым верующим примером земного благочестия, человеческой веры, любви и терпения, неравнодушного отношения к задачам исторического момента, жертвенности во имя блага государства и всего христианского люда, был востребован временем.

В позднем Средневековье произошла историзация и почитания образа Богородицы, который традиционно воспринимался как палладиум русского православия<sup>138</sup>. В XVI–XVII вв. появилось большое количество списков известных икон Богородицы, которые заключались в рамы с клеймами истории этих образов, включавшие эпизоды бытования иконы и становления ее общенационального и местного

культов на Руси. Дальнейшее распространение получают обладающие определенной исторической и географической коннотацией иконы Богородицы Владимирской, Донской, Смоленской, Казанской, Тихвинской и т. п.

Актуальной в русской культуре позднего Средневековья становится и проблема изображения самого человека в традиционных видах искусства. В Византийской художественной культуре она решалась различными способами. Человеческие образы присутствовали как в светском, так и религиозном искусстве<sup>139</sup>. Домонгольская Русь заимствовала эту практику у своей духовной метрополии. Изображения русских князей и членов их семей сохранились во фресковой живописи, миниатюре. Но в период с XIII по XV вв. эта традиция была почти полностью утрачена, за исключением отдельных случаев использования «княжеских портретов» в книжной миниатюре. Более того, в сознании верующих, вероятно, родились сомнения в самой возможности изображения человека (не Христа, Богородицы или святых в человеческом образе, а просто обычного земного человека, даже если он был персонажем священной истории или участником важных событий религиозной жизни).

Эти сомнения отразились в царском вопросе Стоглавуму собору – «...достоит ли писать живых и мертвых на святых иконах молящихся»? На что собор отвечает утвердительно: «От древних святых отец писании о пресловущих иконописцах греческих и русских свидетельствуют о святых иконах воображены и написаны яко же на воздвижении честнаго креста господня не токмо цари с святители и царицы и прочии народы мнози всяческих чинов тако же и на Покрове Пресвятыя Богородицы егда виде Святый Андрей Богородицу молящуся со всеми святыми за весь мир безчисленно много народа писано. Такожде и на происхождение честнаго креста не токмо царие и князи но множество безчисленное народа писано тут, на страшном же суде воображают и пишут не токмо святых, но и неверных многие и различные лики от всех язык»<sup>140</sup>. На первый взгляд, может показаться, что данное решение касается только частног

вопроса изображения людей в традиционных для иконописи легендарно-символических композициях «Крестовоздвижение», «Покров» и т. п. Но художественная практика середины – второй половины XVI в. свидетельствует о том, что вопрос стоял шире. Развитие повествовательных жанров литературы, историзация сознания требовали от следующего за этими культурными процессами искусства изображения человека. И соборное решение открывало перед художниками новые возможности, которые в то же время не противоречили принятым нормам православного вероисповедания и благочестия.

Напомним, что решение Стоглавого собора, разрешавшее изображать даже на иконах обычных людей, в том числе «неверных», предшествовало одному из наиболее впечатляющих мероприятий эпохи Ивана Грозного – созданию в 1560–1570-х гг. Лицевого летописного свода. Этот памятник имеет обширную исследовательскую библиографию, на анализе которой мы не станем останавливаться<sup>141</sup>. Одна из ведущих знатоков и исследователей Лицевого свода О.И. Подобедова, суммируя мнения многих специалистов, в свое время писала, что его миниатюры сохранили для нас «традиции светского искусства древней Руси со всем многообразием его тем, сюжетов, отражающих представления о быте, социальных отношениях, уровне культуры различных эпох, начиная от дружинной Руси и кончая сложением единого централизованного государства»<sup>142</sup>. Но внимательно и непредвзято всмотревшись в историческую ретроспективу, мы вряд ли обнаружим в ней памятники, которые могли бы послужить прямыми образцами для художников митрополита Макария и Ивана Грозного, в мастерских которых создавался Лицевой свод. Большинство сюжетов его миниатюр не были известны ни в византийском, ни в древнерусском искусстве. Вероятно, гораздо ближе к истине предположение современного исследователя Ю.А. Неволина о том, что художники-миниатюристы использовали гравированные книжные иллюстрации и станковые гравюры западноевропейских мастеров, находившиеся в библио-

теках царя и митрополита<sup>143</sup>, что отрывало их произведения от иконописной традиции, приближало к современной им трактовке изображаемых событий и позволяло рисовать человеческие фигуры в разнообразных позах, ракурсах и композиционных сочетаниях, диктуемых иллюстрируемыми историческими сюжетами.

В иконописи второй половины XVI в. также прослеживается нарастание «многолюдства». Существовавшие ранее иконы «О тебе радуется», «Страшный суд», относящиеся к числу многофигурных композиций, в которых святые соседствуют с рядовыми праведниками и даже грешниками, получают дальнейшее распространение в искусстве грозненского и годуновского времени.

Положительное решение Стоглавого собора об изображении земных людей было полностью реализовано при создании одного из знаковых произведений своего времени – иконы «Благословенно воинство небесного царя...» («Церковь воинствующая») 1550-х гг., в символическом виде представляющей взятие Казани войсками Ивана Грозного<sup>144</sup>. В ее сложной композиции перемешаны небесные и земные персонажи, среди которых, как предполагают ее исследователи, присутствует сам царь Иван IV<sup>145</sup>. Многочисленные рядовые воины – участники похода, изображаемые художниками без нимбов, – составляют своеобразный фон для святых, входящих в небесное воинство архистратига Архангела Михаила.

Началом XVII в. датируются первые «портретные» изображения человека в русском искусстве – это известные парсуны царей Ивана Грозного (Датский национальный музей) и Федора Иоанновича (ГИМ), полководца князя Михаила Васильевича Скопина-Шуйского (ГТГ). Такие портреты предназначались для установки над гробницами покойных в целях их поминания. Подобная традиция поминального, так называемого «сарматского», портрета существовала и в католической, и в православно-униатской части Польши, культурный обмен с которой усилился после Смутного времени.

Проблема «человеческого образа», его происхождения и соотносительности с «образом Божиим», на наш взгляд, была одной из сквозных в русской культуре XVII в. Заимствование новых для нее, европейских иконографических образов, сюжетов и художественных подходов требовало сложного и тщательного осмысления в рамках православной культурной парадигмы, от которой ни государство, ни церковная иерархия, ни рядовые жители России в раннее Новое время не собирались отказываться. Найти опору новым веяниям в старой национальной культурной традиции было трудно, поэтому постепенно увеличивается круг традиционного христианского благочестивого знания, происходит обращение к более широкому текстовому контенту Священного Писания и Священного Предания и его более разностороннему толкованию.

В число самых популярных сюжетов изобразительного искусства XVII в. входит «Сотворение человека». Этот текст из древнерусской Палеи – краткий пересказ Книги Бытия – был неоднократно и подробно иллюстрирован художниками, украшавшими сборники синодического типа. Выше уже говорилось, что миниатюристами использовался и русский вариант иконографии этого цикла, и гравюры Библии Пискаatora. Мастера иконы и фрески предпочитали придерживаться старой национальной традиции. При определенной иконографической близости в массе икон на этот сюжет мы можем выделить два стилистических направления: связанное с фресковой живописью и использующее художественные приемы книжной миниатюры.

Одним из выдающихся образцов первого из них можно считать икону «Сотворение человека» второй половины XVII в. из собрания Переславль-Залесского музея-заповедника<sup>146</sup>. Появление этой иконы в одном из храмов Переславля-Залесского возможно связано с работой в 60-е гг. XVII в. в Троицком соборе пригородного Данилова монастыря артели костромских фрескистов во главе с Гурием Никитиным<sup>147</sup>. Обращает на себя внимание сюжетная композиция, расположенная в нижней части иконной доски,

которая включает земную жизнь Адама и Евы и убийство Каином своего брата Авеля. Образы Каина и Авеля в ней уподоблены образам современников художника: они изображены в русских коротких рубашках и высоких сапогах – традиционной мужской одежде городского посада.

«Книжное» направление хорошо представлено иконами новгородского письма, воспроизведенными в монографии В.Г. Брюсовой о живописи XVII в., – «Сотворение человека» и «Символ веры», датируемыми серединой столетия<sup>148</sup>. Условность элементов пейзажа, скованность кисти мастеров в изображении фигур, их плоскостность, неловкость движений напоминают приемы письма миниатюр предыдущих десятилетий. А белый основной фон икон ассоциируется с бумажным листом.

Все известные нам иконы на сюжет «Сотворение человека» имеют трех- или четырехчастную композицию с регистровым расположением основных сцен, что в одинаковой степени можно объяснить влиянием как фрески, так и миниатюры.

Сюжет «Сотворение человека» в иконописи XVII в. – одно из свидетельств трансформации ее сакрального значения. Ведь такие иконы, где изображается момент грехопадения человека и наказание его муками земного существования, были предназначены не для поклонения, а для учительства, воспитания верующего в духе сохранения благочестия и следования указаниям церковных пастырей – проводников воли пастыря небесного. Не случайно, на уже упоминавшихся выше новгородских иконах сюжет «Сотворения человека» сопоставлен с «Символом веры», использовавшимся официальной церковью для борьбы с учением старообрядцев.

В более поздних вариантах «Сотворение человека» чаще соединяется на одной иконной доске с композицией «Лно Авраамово» – символическим изображением родословия Иисуса Христа<sup>149</sup>. В этом контексте Адам представлен не только как нарушитель воли божьей и прародитель всех грешных людей на земле, но и как первый предок Христа

в его человеческой ипостаси. Вероятно, в сознании верующих эта трансформация была связана с изменением понимания сущности человека и его взаимоотношений с богом.

Кроме проблемы сотворения первочеловека и его земного пути, культуру XVII в. занимает и вопрос рождения и жизни мирских людей. Появление на свет, семейные и родовые отношения, жизненный путь человека рассматриваются в их связанности с божественной волей и небесным покровительством. Но уже сам интерес к подобной тематике является симптоматичным, указывает на направленность культуры переходного времени в сторону антропологизации.

В XVII в. появляются так называемые «мерные» иконы, когда икона святого – небесного покровителя новорожденного младенца – пишется на доске, длина которой соответствует росту ребенка. Поскольку такие иконы хранились в семейных божницах, а в музеи попали в основном только церковные и монастырские образа, мы не можем в полной мере оценить распространенность этой традиции. В настоящее время хорошо известны мерные иконы царя Алексея Михайловича (Церковно-археологический музей МДА в Троице-Сергиевой лавре), царевен и царевичей дома Романовых (ГИМ). Подобные иконы более раннего времени нам также неизвестны. Вероятно, такое соединение сакрального образа с «антропометрическими данными» земного человека, пусть даже и царского рода, до XVII в. было просто невысказано.

В рамках иконописи XVII в. происходит и модификация традиционного историко-генеалогического жанра в сторону его антропологизации. При этом позднесредневековая по форме культура успешно справляется с проблемами как светского, так и богословского характера, наполняясь новым содержанием.

Восшествие в XVII в. на русский престол династии Романовых и укрепление уже при первых ее представителях самодержавия поставили задачу официального подтверждения легитимности власти этого царствующего дома в глазах современников. Завершение оформления институтов

сословно-представительной монархии, опиравшейся в основном на старые аристократические и служилые дворянские роды России, требовало документального подкрепления сведений о древности того или иного рода. В конце XVII в. производилось массовое составление росписей боярских и дворянских родов и их представление в Разрядный приказ<sup>150</sup>. К концу столетия сформировался также список «почетных» предков и пантеон русских святых-покровителей дома Романовых. Но несмотря на то, что в России этого времени были уже хорошо известны западные родословные таблицы владетельных семейств, родословие новой династии обрело сначала иконописное, а затем уже документальное воплощение.

Так, в своей сравнительно недавней статье известный специалист в области исторической генеалогии М.Е. Бычкова высказала мнение, что первая попытка создать родословное древо царской семьи по законам западной генеалогии принадлежала знаменитому иконописцу Симону Ушакову<sup>151</sup>. Речь идет о его иконе «Богоматерь Владимирская или Насажение древа Российского государства», написанной в 1668 г. для алтаря московской церкви Троицы в Никитниках<sup>152</sup>. Художник символически изобразил Российское государство в виде пышного древа, «произрастающего» из фундамента Успенского собора Московского Кремля. На его главном стволе – большой медальон с изображением Владимирской Богоматери, на ветвях – медальоны с «портретами» видных деятелей русской церкви и государства. «Насаждают» древо великий князь Иван Калита и митрополит Петр – один из важнейших святых московского пантеона, перенесший центр митрополии из Владимира в Москву. Чуть поодаль от них стоят царь Алексей Михайлович и царица Мария Алексеевна (Милославская) с сыновьями Алексеем и Федором. Исследовательница указывает, что подобные древа спиритуальной генеалогии были хорошо известны в Византии и позднесредневековой Европе. В XV в. они были распространены в сборниках жизнеописаний святых и преподобных католических монашеских орденов<sup>153</sup>.

В процессе исследования лицевых Синодиков нам повезло опознать другой вариант иконографии великокняжеского и царского генеалогического древа, существовавший приблизительно в то же самое время. Это две принадлежащие разным рукописям миниатюры, иллюстрирующие поминание великих князей в первой – официальной – части синодичного помянника.

С.М. Каштанову удалось доказать, что идея создания помянника великих князей в рамках патриаршего Синодика возникла в середине XVI в. в связи с намерением Ивана Грозного добиться официального соборного освящения царского титула. Кроме того, мартовский кризис 1533 г. и возможность перехода верховной власти в стране к боковой ветви царского рода (в данном случае к двоюродному брату Ивана IV удельному старицкому князю Владимиру Андреевичу) поставил задачу идеологического оформления порядка престолонаследования. Составлению великокняжеского синодичного помянника непосредственно предшествовало создание в 1555 г. дьяком разрядного приказа Елизаром Цыплятьевым и царским фаворитом – костромским вотчинником Алексеем Адашевым – так называемого «Государева родословца». Предполагается, что и великокняжеский помянник вышел из того же ведомства, а в редактировании его принял участие еще и Посольский приказ<sup>154</sup>.

Но иллюстрации к этой части помянника появились в лицевых вариантах синодиков вероятно только в середине – второй половине XVII в. и были крайне редки. Их включение в состав синодичных циклов миниатюр, видимо, каждый раз было вызвано какой-то особой надобностью.

«Родословное древо русских князей и царей», а также миниатюры с изображениями убитого в Угличе царевича Димитрия и князей Федора, Давида и Константина Ярославских присутствуют в синодике ярославского Спасского монастыря 1656 г., писанном дьяконом Сергием<sup>155</sup>. Один из «святых предков» московского великокняжеского дома князь смоленский и ярославский Федор Ростиславич Черный и его сыновья Давид и Константин, скончавшиеся

в начале XIV в., были погребены в Спасском монастыре Ярославля и позже канонизированы там местно, а в XVI в. удостоились общерусской канонизации<sup>156</sup>. «Невинно убиенный» «сродник» московских государей царевич Димитрий Угличский, канонизированный в 1606 г., также входил в число особо почитаемых святых царского дома и Ростовской епархии<sup>157</sup>, в составе которой был и Спасский монастырь, серьезно пострадавший во время Смуты начала XVII в. и фактически заново отстроенный на средства новой династии. Надо полагать, что изображение в монастырском синодике названных святых и великокняжеского родословия должны были подчеркивать важную роль обители в истории русской святости и государства.

Вторая известная нам миниатюра с изображением родословного древа русских князей и царей с их «портретами» в рост находится в синодике середины XVII в., по преданию, писанном и рисованном для Воскресенского Новоиерусалимского монастыря царевной Татьяной Михайловной – дочерью первого царя новой династии Михаила Романова<sup>158</sup>. На макушке древа – родоначальник династии православных правителей Руси Владимир Святой в византийском императорском венце. По левую сторону короны – 11, по правую – 9 князей. Они изображены в позах предстояния Владимиру. Великие князья киевские, владимирские и московские – в парадных русских одеждах, принявшие перед кончиной монашеский постриг – в схимах, цари Михаил Федорович, Алексей Михайлович и Федор Алксеевич – в царских облачениях и коронах. Наличие среди князей изображения царя Федора Алексеевича позволяет предположить, что данная миниатюра была вшита в синодик уже после 1675 года. Не исключено, что, помещая новую иллюстрацию в уже готовую и использовавшуюся в патриаршем монастыре рукопись, заказчики, вероятно, принадлежавшие к царскому дому Романовых, считали не лишним еще раз напомнить о «богоизбранности» новой династии, ее преемственных связях с древними великокняжескими родами.

Следует обратить внимание на тот факт, что первая из упомянутых выше миниатюр «Родословное древо русских князей» датируется второй половиной 50-х гг. XVII в., а вторая – второй половиной 70-х. Возможно, между ними были и другие аналогичные памятники, пока не обнаруженные или не сохранившиеся. Это означает, что Симон Ушаков, создавший свою икону в 1668 г., не может считаться единственным зачинателем традиции «наглядной генеалогии» на русской почве.

Иконография произведения Симона Ушакова существенно отличается от иконографических схем синодичных миниатюр. По сути, мы имеем дело с визуальным отображением двух различных вариантов родословной росписи: по восходящей и по нисходящей линии, одинаково принятых и на Западе, и в русской генеалогии. На рисунках синодиков родоначальник династии изображен на вершине древа, а каждому из потомков отведено по отдельной ветви, исходящей из звездообразной сердцевины. По нисходящей линии было принято изображать также и «Древо родословия Иисуса Христа» в иллюстрациях к Евангелию от Матфея, где кроной служили изображения предков Христа, стволом – свет божественной истины, исходящий от Вифлеемской звезды. У подножия древа помещалась сцена поклонения волхвов и пастухов с Богородицею и сидящим у нее на руках Младенцем<sup>159</sup>.

У Симона Ушакова, равно как и в гравированных родословиях последующего XVIII в., линия происхождения русских царей начинается с подножия, и медальоны с изображениями деятелей церкви и государства «нанизаны» на две мощные ветви, произрастающие из корня. Но конкретно это древо в строгом смысле нельзя считать генеалогическим, так как кроме членов династии в него включены и русские митрополиты, и святые, не состоявшие с Романовыми в кровном родстве. Здесь мы сталкиваемся скорее с живописной демонстрацией политических взаимоотношений, связывавших государство и церковь со времен первых московских князей.

По мнению В.Г. Чубинской, посвятившей использованию идейной программы «Древа Московского государства» отдельное исследование, прообразом композиции иконы служили изображения «вертоградов» в православной украинской и белорусской литературе и книжной гравюре второй половины XVII в., где царь Алексей Михайлович уподоблялся Христу<sup>160</sup>. В идеологическом смысле эту икону можно рассматривать как «полюемический трактат, вобравший в себя важнейшие публицистические идеи времени и служивший церковно-религиозным обоснованием политики царского правительства в период становления российского абсолютизма»<sup>161</sup>. Из рассуждений В.Г. Чубинской, с которыми мы не можем не согласиться, следует, что иконография Симона Ушакова имеет сложную смысловую подоплеку и не вполне укладывается в русло развития историко-генеалогического жанра в искусстве того времени, и, добавим, не может служить его единственной отправной точкой.

Тем не менее и в конце XVII в., и в последующее время распространение получает иконографическая схема «восходящего» генеалогического древа. Очевидно, ее источником на русской почве служили не только полонизирующие гравюры, но и хорошо известная по фресковым росписям храмов иконография «Древа Иессеева», распространенная в странах византийского мира с XII в., а может быть и немного раньше<sup>162</sup>. Ствол этого «древа» обычно составляли библейские «прародители» Христа, на боковых ветвях помещались пророки, возвещавшие его будущее рождение, а венчало крону изображение Богородицы.

И.Я. Качалова со ссылкой на С. Радойчица приводит сведения о том, что уже в XIII в. становится обычным сочетание «Древа Иессеева» с портретами царей, епископов и ктиторов. Первым светским родословием, созданным по образу «Древа Иессеева», считается «Лоза Неманичей», написанная около 1320 г. в церкви Богородицы в сербской Грачанице и подчеркивающая божественное происхождение власти местных правителей<sup>163</sup>. Возможно, знаменитый византийский мастер Феофан Грек, включая в начале XV в.

композицию «Древа Иессеева» в стенопись галереи Благовещенского собора Московского Кремля, также стремился подчеркнуть избранность московской династии. При возобновлении росписи Благовещенского собора в середине XVI в. «Древо Иессеево» было дополнено изображениями московских князей. Они оказались помещенными на лопатках храма в одном ряду с пророками и мыслителями и составили подножие «древ» как охранители православной веры. Таким образом, устанавливалась также генеалогическая параллель между родом Иессея и родом великих князей московских<sup>164</sup>. В XVII в. в связи с расцветом храмового строительства и фресковой живописи, а также увеличением площадей и усложнением композиций храмов и их стенописей сюжет «Древа Иессеева» и связанные с ним ктиторские изображения получают большое распространение, что не могло не повлиять на развитие историко-генеалогического жанра.

Следовательно, в художественной культуре XVII в. сложились по крайней мере три типа изображения генеалогической схемы княжеского и царского родов: расширенный (за счет включения «портретов» членов правящей династии) вариант традиционной иконографии «Древа Иессеева»; «Родословное древо русских князей», представленное иллюстрациями синодичного помянника; и написанное Симоном Ушаковым «Древо Московского государства». Все они в конечном счете восходят к родословию Иисуса Христа – сюжету, распространенному в христианской культуре восточного и западного Средневековья. В свою очередь, каждый из вариантов мог служить образцом для создания художественного родословия как правящей династии, боярских и дворянских семей, так и родов рядовых граждан России, осознавших в XVII в. свою личную принадлежность к истории, которая началась с сотворения праотца Адама.

Примечательно, что ревностно относившиеся к «старине» старообрядцы в своей художественной культуре сохраняют и культивируют именно такой образец иконографии с восходящей генеалогической линией, который семантически

был связан с «Древом Иессеевым», а не тот, что запечатлелся в лицевых рукописных книгах. «Восходящая» генеалогическая схема распространяется и на изображение «Сатанинского древа» в обличительных старообрядческих сборниках<sup>165</sup> раннего времени, и на знаменитые рисованные родословия старообрядцев Денисовых и старцев Соловецкого монастыря, созданные в XIX столетии.

О степени распространения в XVII в. и в последующее время композиционной схемы синодичных миниатюр с вариантом «нисходящего» генеалогического древа русских князей сейчас судить трудно, так как поздняя книжная миниатюра и иконопись все еще остаются слабоизученной отраслью русского искусства. Но нам известен один случай, когда эта иконография уже в конце XIX в. использовалась провинциальными мастерами декоративно-прикладного искусства. В собрании музея-заповедника «Ростовский кремль» находится уникальная финифтяная иконка «Родословное древо русских князей», композиция которой повторяет соответствующие книжные миниатюры<sup>166</sup>.

Другой аспект православной антропологии – жизнеописание человека, наделенного даром святости, – нашел отражение в житийной иконе. Мы уже упоминали о том, что среди клейм икон русских святых появляются новые композиции, связывающие их с событиями «реальной» истории. Но в антропологическом отношении показательны и изменения в иконографии святых вселенских. Их живописные жития становятся все более распространенными и детализированными. Например, известный ярославский иконописец Семен Спиридонов в 70–80-х гг. XVII в. создает иконы «Василий Великий в сорока двух клеймах жития» и «Иоанн Златоуст в сорока клеймах жития»<sup>167</sup>. Василий Великий и Иоанн Златоуст – отцы христианской церкви, особенно почитаемые в православном мире. В клеймах икон они представлены не только как святители, но и как земные люди, имевшие вполне обычную человеческую «биографию», включавшую в себя рождение, ученичество и взросление, служение и проповедование веры. Этот жизненный

путь не исключал драматических моментов борьбы за истину и отстаивания своих убеждений. Верующий, глядя на эту икону, должен был проникаться мыслью, что земной путь известного святого был столь же длинен и труден, полон препятствий, и так же требовал терпения и смирения, как и его собственная обыденная жизнь, находящаяся, как и жизнь любого человека, в воле божьей.

В середине XVII в. получает церковное утверждение и изображение божества преимущественно в его воплощении в человеческом образе. Материалы соборов 1666–1667 гг. сохранили свидетельства сомнений внутри церковной иерархии и в среде иконописцев по поводу возможности изображения бога Саваофа на иконах и фресках<sup>168</sup>. Изображение Саваофа, широко использовавшееся в европейском ренессансном и барочном искусстве, русскими православными иерархами было признано «суемудрым» и «безместным», так как Бога Отца никто и никогда не видел во плоти. Земным людям дано было лицезреть только Христа, Богородицу и святых, а также Святого Духа в образе голубя в момент крещения на Иордане. Ссылаясь на библейские и евангельские тексты, творения апостолов и отцов церкви, собор разрешал изображение бога только в ипостаси Иисуса Христа. Исключение было сделано для Апокалипсиса Иоанна Богослова, где «по нужде пишется и Отец в седине ради тамошних видений»<sup>169</sup>, и композиции «Крещение», так как «там Святой Дух являлся в виде голубином»<sup>170</sup>.

При этом собор настойчиво рекомендовал распространять в храмах изображение Распятия, место которому определялось не в праздничном ряду иконостаса, как это было принято ранее, а в центре деисусного чина, дабы не размещать там изображение Саваофа, которое в иконостасах XVII в. стало постепенно вытеснять традиционного Спаса в силах. С точки зрения собора, Распятие отвечало древней традиции, существовавшей в восточных и западных христианских церквях, и его помещение в центр иконостаса соответствовало новому – «вселенскому» – статусу русской православной церкви и русского государства: «Лепо бо

и прилично есть во святых церквах на дейсусе вместо Саваофа поставить крест, сиречь распятие Господа и Спаса нашего Иисуса Христа, якоже чин держится издревле во всех святых церквах в восточных странах, и в Киеве и повсюду, опричь московскаго государства, и то велие таинство содержится во святей церкви. Якоже Моисей в пустыне воздвиже меднаго змия, изобразуя распятие Спасителя Христа, и якоже тогда от угрызения змиева исцеляхуся Израилтяне, зряще на того змия: такожде и мы ныне, новый Израиль, зряще во святей церкви на распятие и страсти Спасителя нашего Иисуса Христа, исцеляемся от угрызения невидимого змия, сиречь от грехопадений наших»<sup>171</sup>.

Человеческий образ бога, воплощенный в Иисусе Христе, и пример его жизненного пути с пережитыми им перед смертью на кресте страстями способствовал распространению нового понимания благочестия, в котором все большее значение придавалось ответственности человека за грехи и за посмертное будущее своей бессмертной души. С таким богом было легче общаться на языке обращенной к нему молитвы, каким бы приземленным и простодушным ни был ее смысл.

Тем не менее сознание верующего человека, видимо, нуждалось и в другом божестве, чей облик был бы символичен, торжественен и отстранен. В иконописи второй половины XVII в., несмотря на соборное запрещение, распространяется композиция «Отечество», где Троица изображалась в виде Саваофа с младенцем Иисусом на коленях или «во чреве» и с голубем. С такими изображениями на иконах и фресках, сохранившихся до нашего времени во многих храмах и написанных рукой мастеров, как правило, работавших в крупных провинциальных иконописных центрах, не смогла справиться ни церковная иерархия, вынужденная в конце концов взирать на них сквозь пальцы, как бы не замечая нарушения соборных установлений, ни богословски просвещенные царские изографы, настойчиво предлагавшие в своем творчестве другой вариант торжественной иконографии, не противоречащей официальному богословию

иконы – «Вседержитель на престоле». На этой иконе Христос изображался в виде царя небесного и верховного судии, облаченного в роскошные одежды и восседающего на пышно украшенном троне.

Различные варианты решения проблемы человеческого образа в иконописи и сопоставления его с образом Божиим вызвали во второй половине XVII в. первую в истории русской культуры теоретическую дискуссию по поводу иконописного канона. Этой дискуссии по сложившейся еще в историографии XIX в. традиции придают, в первую очередь, эстетическое значение, не замечая богословской стороны вопроса, тесно связанной с проблемой иконопочитания и сохранения сакрального смысла иконного образа в глазах верующих. Эстетическому аспекту обсуждения правил иконописания в XVII в. посвящена обширная литература, на критике которой мы останавливаться не будем, так как это выходит далеко за рамки нашего исследования<sup>172</sup>. Вместо этого мы попытаемся раскрыть богословско-антропологическую сторону этого известного спора между сторонниками нововведений и традиционалистами, которая, как нам кажется, была обойдена вниманием предыдущих исследователей. У нас есть возможность для аргументированных рассуждений по данной проблеме, так как «эстетическая» дискуссия второй половины XVII столетия и ее результаты нашли отражение в достаточном количестве письменных и изобразительных источников.

За довольно длинный период изучения и публикации памятников русской письменности XVII в. в научный оборот были введены одиннадцать известных нам источников, содержащих рассуждения о проблемах иконописания. Это – восемь полемических сочинений и три официальных документа. Все они вызваны к жизни церковными реформами середины – второй половины XVII в., в той или иной мере взаимосвязаны и представляют собой существенно отличающиеся друг от друга (но при этом внутренне цельные) системы взглядов на иконопись современников раскола русской церкви. В полемике вокруг религиозного значения,

целей, задач и художественных средств изобразительного искусства, нашедшей отражение в этих источниках, принимают участие лица, принадлежащие к разным социальным слоям православного общества, различающиеся родом своих занятий и отношением к официальной русской церкви. Это царь Алексей Михайлович, некие представители верхушки церковной иерархии, действующие от лица восточных православных патриархов, иконописцы Иосиф Владимиров и Симон Ушаков, близкие к придворным кругам книжники Симеон Полоцкий и Карнон Истомин, живший в Ярославле сербский архидьякон Иван Плешкович и духовный вождь старообрядчества протопоп Аввакум. Можно предположить, что круг участников дискуссии был гораздо шире, но не все из них пожелали или смогли высказать свое мнение в письменной форме, возможно также, что некоторые написанные тогда тексты не дошли до того времени, когда их начали разыскивать и изучать историки русской культуры. Тем не менее сочинения указанных диспутантов, очевидно, выражают не только их личную точку зрения, но и некие общие настроения и суждения, существовавшие в образованной части русского общества, для которой проблема «исправления» иконописания была тесно связана с их представлениями об истинной православной вере и ее состоянии в России в период реформ и в пореформенное время.

Если согласиться с датировкой, предложенной А.А. Салтыковым (а для иного мнения у нас нет оснований), то первым в ряду интересующих нас источников следует назвать «Послание некоего изуграфа Иосифа к цареву изуграфу и мудрейшему живописцу Симону Федоровичу», которое принято называть «трактатом об искусстве» Иосифа Владимирова<sup>173</sup>. В нем теоретически обосновываются новые взгляды на иконописание, сложившиеся в иконописной мастерской Оружейной палаты в окружении жалованного мастера Симона Ушакова. А.А. Салтыков датирует сочинение Владимирова 1656–1658 гг. и считает, что время его создания «совпадает с расцветом реформационной деятельности Никона и отражает его художественную политику»<sup>174</sup>.

Действительно, для подтверждения своих основных рассуждений Владимиров обращается к авторитету Никона<sup>175</sup>. Уточнение даты написания «Послания» делает понятным тот факт, что с ним успел хорошо ознакомиться не только Симон Ушаков, которому оно было адресовано, но и приехавший в 1664 г. в Россию Симеон Полоцкий. Последний вряд ли смог бы процитировать текст Владимирова почти дословно в своей «Записке» на имя царя Алексея Михайловича, если бы «Послание» появилось в 1665–1666 гг., как считала Е.С. Овчинникова<sup>176</sup>.

Памятная записка для царя готовилась Симеоном Полоцким в связи с грядущим обсуждением вопросов иконописания на церковном соборе 1666–1667 гг. К этому же собору приурочил свое «Слово к люботщательному иконного писания» Симон Ушаков<sup>177</sup>. В обоих сочинениях прослеживаются смысловые параллели с «Посланием»<sup>178</sup>, но есть и некоторые различия в общем настрое и аргументации отдельных положений этих произведений и трактата Владимирова, что, вероятно, связано с опалой патриарха Никона и утратой им авторитета в вопросах иконописания и иконопочитания.

Сочинения Симеона Полоцкого и Симона Ушакова, в свою очередь, были использованы составителями «Грамоты трех патриархов» 1668 г., написанной от имени патриарха Александрийского Паисия, патриарха Антиохийского Макария и патриарха Московского Иоасафа<sup>179</sup>. Две окружные царские грамоты 1669 г., подтверждающие патриаршую грамоту, во многом повторяют ее текстуально<sup>180</sup>.

«Слово» Симона Ушакова и тексты патриаршей и царских грамот составляют основу компилятивного по своему составу «Слова к люботщателям иконного писания» переводчика и стихотворца Кариона Истомина<sup>181</sup>. Он принадлежал, по предположению А. Никольского, к близкому окружению знаменитого иконописца<sup>182</sup>, поэтому в своем «Слове» практически скопировал текст Ушакова, включая название, заменив в определении адресата послания единственное число на множественное. Вероятно, его целью

было более широкое распространение идей, высказанных художником, поэтому сочинение Истомина обращено не к одному «любопытному» коллеге-изографу, а ко всем «любопытателям» иконописания.

В 1670-е гг. в полемику по вопросам иконописания вступил протопоп Аввакум. Сочинения, в которых он касается этой проблематики: «Житие» и беседы «Об иконном писании» и «О внешней мудрости» – относятся к пустозерскому периоду его жизни<sup>183</sup>. Он обращается к тому же кругу проблем, что и авторы, принадлежащие к патриаршей церкви, но его суждения, если и не всегда противоположны по смыслу, то по крайней мере иначе аргументированы.

Завершает обсуждение вопросов иконописания позднее сочинение Симеона Полоцкого «Беседа о почитании икон святых» (ок. 1677 г.)<sup>184</sup>. «Беседа» также совпадает во многих аспектах с текстами Иосифа Владимирова и Симона Ушакова, но идеологически более компромиссна. Симеон Полоцкий выступает как против упрощения символической стороны иконописи в целях ее доступности для понимания «простецов», так и против усиления барочных тенденций, ведущих под влиянием европейского религиозного искусства к чрезмерной символизации и аллегоризации иконы в сочетании с «реалистической» трактовкой отдельных образов и сцен. Но главную опасность для развития православного иконописания он видит со стороны протестантизма, отрицающего почитание икон.

Все участники обсуждения проблемы путей развития иконописания в середине – второй половине XVII в. основывают свои рассуждения на непреложном мнении, что само это искусство богодухновенно. «Художник премудрейший, творец всего духовного и вещественного, сотворивший человека по образу и подобию своему, дал ему душевную способность, называемую «фантазией», начертать эти образы всего созданного и дал каждому отдельному существу общее с природой дарование», – писал Симон Ушаков<sup>185</sup>. Грамота трех патриархов 1668 г. подтверждает сакральное происхождение искусства иконописи: «Аще сея пречестныя

хитрости начала взыскати восхощем, бога первого обрящем быти иконника...»<sup>186</sup>. «Пречестно и преславно есть дивно художное образотворения дело яко начало си приять от всемогущего всехитреца бога, егда сам он на скрижалех душевных перваго в мире человека образ своего божества написа», – вторил своим предшественникам Карион Истомир<sup>187</sup>.

Представители всех сторон дискуссии были едины во мнении, что первым иконописцем следует считать бога, а первой иконой – человека, созданного им по своему образу и подобию. А сам божественный первообраз оказался запечатлен на «скрижалех душевных» Адама и его потомков. Расхождения во мнениях начинаются при обсуждении проблемы, как этот запечатленный в душе первообраз, равно как и первообразы Богородицы или святых, следует воплощать в рукотворном образе на иконной доске. Вопрос этот для участников дискуссии был совсем не праздным, так как иконопись должна была побуждать людей к «благоговенству». Человек, глядя на искусно писаную икону, должен был «к сокрушению сердца, ко слезам покаяния, к любви Божии и святых угодников, к подражанию житию их богоугодному возбуждаться и предстоящи им мнети бы на небеси стояти себе пред лица самих первообразных» – говорилось в окружной царской грамоте 1669 г.<sup>188</sup>

Иконопись, по общему мнению полемистов, воспроизводит телесные зрительные «образы», имеющиеся в природе, которые в свою очередь являются воспроизведением «первообраза», обладающего духовной, высшей сущностью, отражающейся в той или иной степени в материальной сущности «образа». «Образ есть, аки некое подражание, паче же икона того ради наричется, яко аки сношение есть образа ко образу с неким подобием» – говорится в грамоте трех патриархов<sup>189</sup>.

Первым в полемику по поводу соответствия иконных изображений божественному творению человеческого «образа» вступил Иосиф Владимиров. Толчком для этого послужило произошедшее в присутствии Владимирова столкновение сербского архидьякона Ивана Плешковича

и иконописца Симона Ушакова по поводу написанного последним из них «световидного» образа Марии Магдалины. Судя по тексту «Послания» Иосифа Владимиров, Плешковича в иконе не устраивала новая манера письма, и он требовал соблюдения древней традиции. Владимиров, будучи сторонником никоновских реформ, в то же время ценит «старину», но не считает старинный обычай «темного» письма соответствующим божественному замыслу образа и тем более недоступного человеческого зрению и знанию первообраза: «Где таково указание изобрели немисленные любопрители, которые единою формою, смугло и темно-видно, святых лица писать повелевают? Весь ли род человеческий во едино обличье создан? Все ли святые смуглы и тощи были? Если они и имели умервщленные члены здесь на земле, то там, на небесах, оживленны и просвещенны явились они своими душами и телесами. Какой же бес позавидовал истине и такой ков на светообразные персоны святых воздвиг? Кто из благомыслящих не посмеется такому юродству, будто бы темноту и мрак паче света предпочитать следует... темноту и очадение на единого дьявола возложил господь»<sup>190</sup>. Свою правоту он доказывает на примерах из писания: «Как обыкновенно представляется Ангел во Святая Святых, так и архангелово лицо нарисуетя, световидно и прекрасно, юношеское, а не зловидно и темнообразно... В изображении Рождества Христова видим Матерь сидящу, Отроча же в яслях младо лежаще, а если отроча младо, то как же можно лицо его мрачно и темнообразно писать?»<sup>191</sup>. Иосиф Владимиров настолько убежден в правоте своих рассуждений, что в Плешковиче он видит не только противника в теоретической полемике, но злонамеренного еретика, смущенного сатаной, завидующего красоте образов святых и клеветующего на «благообразное живописание»<sup>192</sup>.

Соответствие изображаемого художником образу, созданному божественным творцом, придает совсем другое значение и искусству портретной живописи (в первую очередь портретам государей), которая из разряда запретного переходит в число вещей не зазорных для лицезрения пра-

вославленным человеком: «Каждый народ своего царя образ и вид знает; и на те изображения, как бы на них самих, показывают и прославляют, и такими живописными образами во странах великую хвалу своим государям воздают и землям своим немалую честь приносят»<sup>193</sup>. Это же качество, по мнению Иосифа Владимирова, делает допустимыми в православном религиозном обиходе произведений иноземных художников, даже если они принадлежат к другой христианской конфессии: «Неужели ты скажешь, что только одним русским дано писать иконы, и только одному русскому иконописанию поклоняться, а от прочих земель икон не принимать и не почитать? Ты только так мудрствуешь; а если хочешь разуметь, то знай, что в иностранных землях такой стяжательный нрав к любомудрию, наипаче же к сему премудрому живописанию прилежит, что не только Христов или Богородичен образ на дсках живоподобно пишут, и на листах печатать искусны, но и земных царей своих персоны в забвение не прилагают... и всякие вещи и бытия в лицах представляют, и будто живых изображают... Когда у своеземцев или иноземцев видим Христов или Богородичен образ выдрукован или премудрым живописанием написан; тогда многой любви и радости очи наши наполняются... и не укоряем иностранцев, видев у них хорошо написанныя иконы. Такие благодатные вещи паче всех земных вещей предпочитаем, и от рук иноземных любочестно выкупаем, иныя же и за великий дар испрашиваем...»<sup>194</sup>.

Гораздо более опасны для православной веры, с точки зрения Владимирова, плохо написанные иконы, которые заставляют их владельцев поклоняться не изображению воспроизведения божественного первообраза, а «лжи» «пустошных и сельских маляров». Художник с горечью отмечал, что «простая чадь» молится иконам, которые до того искусно писаны, «что иныя походили не на человеческие образы, а на диких людей»<sup>195</sup>.

Также беспокоит соответствие икононого образа первообразу через подобие и идеолога старой веры протопопа Лвакума. «По попущению божию умножися в нашей русской

земли иконного письма неподобнаго изуграфы», – отмечал он в начале своей четвертой беседы «Об иконном писании»<sup>196</sup>. Однако «неподобие» Аввакум понимал иначе, чем его оппоненты – царские изографы. «Образ» человека у него также не отделим непреодолимо от божественного «первообраза», но он зависит уже не от идеальной внешней формы «первообразного», а от его духовной сущности, которую Аввакум называет «чувствами». И в «Житии», и в беседе «Об иконном писании» он почти аналогично излагает свои представления об отражении «первообраза» в «образе»: «Пишут Спасов образ Еманнуила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано. А то все писано по плотскому умыслу, понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христос же бог наш тонкостны имея чувства все, яко же и богословцы научают нас»<sup>197</sup>. Также, как и образ Христа, следует, с точки зрения Аввакума, высказанной им в «Беседе о внешней мудрости», писать и образы святых православной церкви: «Воззри на святыя иконы и виждь угодивших богу, како добрыя изуграфы подобие их описуют: лице и руце, и позе и вся чувства тончава и измождала от поста и труда, и всякия им находящия скорби. А вы ныне подобие их переменили, пишете таковых же, яко вы сами: тостобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стульцы. И у каждого святого, – спаси бог-су вас, – выправили вы у них морщины те, у бедных: сами оне в животе своем не догадalisя так сделать. Как вы их учинили!»<sup>198</sup>.

Виной всему, как думает Аввакум, заимствованная у иноземцев «внешняя мудрость», которая в послениконовском официальном богословии вытеснила традиционное «научение» византийских святых «богословцев» Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина и не имеет ничего общего с православной верой. Главным виновником происходящего у Аввакума назван его вечный противник «кобель борзой

Никон»<sup>199</sup>, хотя как раз опальный патриарх, также как и мятежный протопоп, был сторонником традиционного иконописания, а иконам нового «фряжского» письма еще в середине 1650-х гг., будучи главой русской церкви, публично выскребал глаза, разбивал их об пол и велел жечь<sup>200</sup>. Но «внешняя мудрость» никониан, по мнению Аввакума, превосходит в своем еретичестве даже лживое богословие латинян. В уклонении в ересь он обвиняет Симеона Полоцкого, написавшего по поручению собора 1666 г. «Жезл правления», направленный против старообрядцев Никиты Добрынина (Пустосвята) и попа Лазаря: «Яко же фрязи пишут образ Благовещения Пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит, – во мгновении ока Христос совершен во чреве обретется! А у нас в Москве в Жезле книге написано слово в слово против сего: в зачатии-де Христос обретется совершен человек, яко да родится. А в другом месте: яко человек тридесяти лет. Вот смотрите-су, добрыя люди: коли з субами и з бороною человек родится! На всех на вас шлюся от мала и до велика: бывало ли то от века? Пуще оне фрягов-тех напечатали, враги Божии»<sup>201</sup>. «Внешняя мудрость», с точки зрения протопопы, не позволяет, в отличие от истинного благоверия, развести в образе Христа его духовную совершенную сущность и плотский человеческий облик, что легко делает он, Аввакум: «...в членах, еже есть в составех Христос, Бог наш, в зачатии совершен обретется, а плоть его пресвятая по обычаю девятимесячно исполняешся; и родися младенец, а не совершен муж, яко 30 лет»<sup>202</sup>. От непонимания этого и появляются «неподобные» иконы: «Вот иконники учнут Христа в рожестве з бороною писать, да и ссылаются на книгу-ту; так у них и ладно стало. А Богородицу чреватую в Благовещение, яко же и фрязи поганья. А Христа на кресте раздутова: толстехунок миленькой стоит. И ноги-те у него, что стульчики»<sup>203</sup>.

В пылу полемики о том, как следует писать на иконах человеческий образ, противники не замечают не только недостатков и логических провалов своих собственных сочинений, но и приписывают своим противникам не свойствен-

ные им суждения, сознательно или несознательно сгущают краски. О напрасных обвинениях Никона протопопом Аввакумом мы уже упоминали. Нельзя также однозначно оценивать личность и взгляды «сербина» Ивана Плешковича, основываясь только на мнении о нем Иосифа Владимирова, как это делал Ф.И. Буслаев, охарактеризовавший его «старовером и невеждой»<sup>204</sup>. В.Г. Брюсовой, которая использовала источники, связанные со строительством ярославских церквей, удалось показать, что семья бывших иноземцев Плешковичей (Плешковых) жила в кожевенной Толчковой слободе Ярославля и занималась благотворительностью в пользу местных храмов. Возможно, Иван Плешкович и выступал противником «фряжской» живописи царских иконников, но высоко ценил образа костромских и ярославских мастеров, умело находивших компромисс между старой традицией и новизной. В частности он выступал заказчиком икон письма знаменитого костромского мастера Гурия Никитина, которого трудно обвинить в невежестве в отношении богословия иконописи и который охотно пользовался в своем творчестве европейскими гравюрами (в частности, Библией Пискатора) в качестве образцов<sup>205</sup>.

Наиболее радикальный взгляд на проблему соотношения «образа» и «первообраза» высказал протопоп казанского собора Иван Неронов, всю жизнь колебавшийся между старым и новым обрядом. Для подтверждения этого еще раз воспользуемся уже приводившейся нами цитатой из А. Олеария, который пишет, что в период полемики по поводу церковных реформ Неронов выступил вообще против иконопочитания: «Не следует честь, полагающуюся Богу, воздавать иконам, которые руками сделаны из дерева и красок, хотя бы они даже и должны были представлять изображения Бога и святых; не следует ли, в этом рассуждении, скорее почитать людей и молиться им, так как они созданы по образу и подобию Божию и сами сделали эти иконы?»<sup>206</sup>.

Трудно судить, какому количеству верующих людей была доступна суть и подробности данной полемики и в каком виде доходили ее самые острые проблемы даже до наи-

более образованной части населения. То, что большинство рядовых верующих, вероятно, не различало такие тонкие материи, как «образ» и «первообраз», показывает воззрение на сей предмет одного из выдающихся представителей старообрядчества попа Лазаря, считавшегося достаточно сведущим в вопросах вероучения. М.Б. Плюханова отмечает, что Лазарь считал, будто он получает полные и исчерпывающие сведения о внешнем виде ангелов, созерцая их изображения на иконах и читая их описания в книгах<sup>207</sup>. Об этом сокрушался его сподвижник и пустозерский союзник дьякон Федор: «У ангелов он, Лазарь, глаголаше власы быти, и торочки на главах, и зеркала в руках, и крила у них. А указывал на Дионисия того святаго (Аввакум имел в виду указание Лазаря на распространенный в древнерусской культуре перевод трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии». – Л. С.). Аз же ему глаголах преко, яко ангели вси не имеют плотскаго на себе ничего, ни власов, ни крил, ни глав, ни рук человеческих: зане души суть. А пишутся они по плотскому виду того ради, понеже инако како не возможно написати ангела и души, и Бога сомого на иконе. И писание книжное все телесне глаголет о Бозе: понеже инако некако. А по духовному разуму инако все разумеется»<sup>208</sup>.

В иконостасах многих столичных и провинциальных храмов того времени были представлены образа как старого, так и нового письма (об этом свидетельствуют хорошо сохранившиеся интерьеры некоторых московских и ярославских церквей того времени), которым прихожане поклонялись без какого-либо видимого предпочтения. Сложившуюся компромиссную реальность в отношении «подобия» икон «первообразу» констатировал Симеон Полоцкий в своей более поздней беседе «О почитании икон святых», направленной против иконоборческого влияния протестантизма: «...аз всякий образ Христа бога нашего, аще живописанный, аще неживописанный, точию по чину церковному изображенный, наипаче аще есть имеяй подписание имени Христова, почитаю и лобзаю. Вем бо яко между многими

тысящами образов Спасовых, негли едва един живому лицу Христову обрящется подобен»<sup>209</sup>. Симеон в этом своем сочинении уже утверждал, что плохо написанные иконы не делают «безчестия» святым, а только показывают плохое мастерство художника. Поэтому почитать стоит даже «нелепо изображенные» иконы, ругать же следует «злохудожество»<sup>210</sup>. А мнение городских иконописцев по поводу святых изображений высказал Гурий Никитин в летописи на стене расписанного его артелью Троицкого собора костромского Ипатьевского монастыря: «Все́м же изографное воображение в духовное наслаждение во вечные века». То есть, с точки зрения и писателя, и художника, главное в иконе – ее внутренняя духовная сущность, посредством которой божья благодать распространяется на поклоняющихся ей верующих, а вовсе не внешняя красота образа, которая лишь способствует пониманию красоты «первообраза», но не является самостоятельной ценностью в религиозной православной культуре.

Завершение дискуссии об иконах и поклонении им компромиссом между богословами, высокопрофессиональными царскими и городскими иконописцами и рядовыми верующими, в том числе и потребителями иконного «плошья», поставляемого на рынок сельскими «богомазами» (который был невозможен столетие назад, после соборов начала и середины XVI в.), на наш взгляд, является свидетельством кризиса религиозного мировоззрения, наступившего в пореформенное время. Этот кризис касался не только не слишком понятных большинству верующего населения богословских и ритуальных различий «старого» и «нового» обрядов в православии, но и отношения к традициям вероисповедания и их символическим формам в целом. И официальная церковь оказалась тогда не в состоянии этому противостоять, во многом к тому времени утратив поддержку государственной власти. Здесь мы полностью согласны с мнением польской исследовательницы поздней русской иконописи Б. Даб-Калиновской, что «анализ икон этого времени, а также теоретических богослов-

ских трактатов, посвященных художественным проблемам, обнаруживает сколь резко пошатнулись устои как богословской мысли, так и художественного творчества, устои, на которых базировалось своеобразие и ценность искусства, связанного с православной церковью»<sup>211</sup>.

Свидетельством кризиса и расшатывания устоев богословия иконы и благочестия людей, этим иконам поклонявшихся, было и включение в композицию икон образов людей, являвшихся современниками иконописцев. До второй половины XVII в. такое было практически невозможно. Искусствоведы до сих пор не могут с уверенностью сказать: изображен ли на уже упоминавшейся нами иконе «Церковь воинствующая» сам Иван Грозный, или земным войском предводительствует какой-то символический персонаж. В клеймах житийных икон было принято изображать людей. Но это были в основном либо безымянные свидетели жизни и чудес святого, либо исторические личности более или менее далекого прошлого, лишённые каких-либо индивидуальных характеристик и отличий, за исключением определенного вида одежды, маркирующего их социальную и этническую принадлежность. Поворот в сторону изображения на иконах современного их авторам человека и приближения его образа к реальному облику произошел в процессе дискуссии вокруг иконописания, подробности которой изложены нами выше. Напомним, что в ходе дискуссии близкими к царскому двору иконописцами и книжниками отстаивалась в том числе и возможность писать портреты государя и членов его семьи в память и назидание современникам и потомкам.

О том, что просвещенные русские в XVII в. не делали больших различий между портретным изображением человека и образом на иконе, свидетельствует уже не раз упоминавшийся нами рассказ А. Олеария о знакомстве в Нарве с неким купцом по имени Филипп. Этот купец вынес, чтобы показать гостям, из другой комнаты вытесненный на золоченой коже портрет шведского короля Густава и произнес следующее: «Ведь подобный портрет, изображающий столь

храброго героя, совершившего так много великих дел, мы бы охотно, в честь его памяти, держали в наших комнатах; почему же ему не держать у себя для памяти изображения святых, бывших столь великими чудотворцами в духовных делах?»<sup>212</sup>. Памятная функция изображений современников, выполненных знаменитым древнегреческим художником Апеллесом, подчеркивается и Симеоном Полоцким в стихотворении «Живописание» из «Вертограда многоцветного»: «Им же некая лица ся писаху, / иже знамена и черты являху / Живыхъ, яко же бе возможно знати / физиогномомъ, что о нихъ вещати»<sup>213</sup>.

Постепенно «памятные» изображения членов царской семьи вводятся в композиции икон символично-аллегорического характера. Таких, например, как уже не раз упоминавшийся нами знаменитый образ Богоматери Владимирской с древом московского государства 1668 г. («Богоматерь Владимирская», «Похвала Богоматери Владимирской», «Древо Московского государства»)<sup>214</sup>. И.Е. Забелин упоминает, что в 1678 г. живописец Иван Салтанов «написал в хоромы государю по полотну Распятие да образ царя Константина и матери его Елены, да персону царя Алексея, персону царицы Марьи Ильиничны и персону царевича Алексея Алексеевича в предстоянии у Распятия, как довольно часто изображались царственные лица»<sup>215</sup>. Это произведение сохранилось и является одним из ранних образцов такой иконографии, которая повторялась иконописцами и в более позднее время<sup>216</sup>.

К началу 1680-х гг. включение в композиции икон царских персон стало традицией, которая была, вероятно, хорошо известна лучшим иконописцам не только в столице, но и в провинциальных городах, имевших интенсивные культурные связи с Москвой. Но изображение на иконе рядового жителя самого крупного православного государства XVII в. вряд ли можно считать обычным делом. В данном культурном контексте большой интерес для нашего исследования представляет находящаяся в собрании Переславль-Залесского музея-заповедника икона «Распятие с семьей таинствами»<sup>217</sup>. Она привлекает не только своей необычностью, но и тем об-

стоятельством, что благодаря сохранившемуся до нашего времени довольно обширному кругу письменных источников, большинство которых к тому же полностью или частично опубликовано, мы можем в значительной мере восстановить историю создания этого произведения.

На нижнем поле переславской иконы Распятия сохранилась надпись: «Лета 7190 (1682) поставил сей образ в соборной апостольской церкви Преображения Спасова по обещанию своему подъячий Никита Ведерницын, писал иконописец Стефан Казаринов»<sup>218</sup>. Таким образом, уже из этого текста мы узнаем имена автора и заказчика произведения. Оба они принадлежали к верхнему слою населения Переславля-Залесского, который в XVI–XVII вв. числился, вслед за Вологодой и Ярославлем, одним из крупнейших торгово-ремесленных центров на Беломорском тракте, соединявшем Москву с Архангельском<sup>219</sup>.

Никита Максимов Ведерницын происходил из рода образованных служилых людей, игравшего значительную роль в жизни Переславля XVII в. Его отец Максим Ведерницын (он же Первый или Первуша) начал службу в 1610 г. площадным подъячим, потом перешел в съезжую избу, где стал «сидеть с воеводами». Его деловые качества были оценены высоким по тем временам окладом в 23 рубля в год. Во время очередной поездки в Москву за жалованьем в 1644 г. он по каким-то причинам задержался в столице. Из-за этого тогдашний переславский воевода князь М. Шаховской оказался в затруднительном положении и писал в приказ Костромской чети, к которой относился Переславль, что «без него (М. Ведерницына. – Л. С.) в истцовых и всяких делах справиться не с кем»<sup>220</sup>. Напротив, переславские посадские люди в своей челобитной 1640-х гг. к московским властям обвиняли местных подъячих, имея в виду и Максима Ведерницына, в том, что те «воеводам их, посадских людей оглашают не делом... чинится от них великая смута и от воевод продажа, от них вконец погибли»<sup>221</sup>. Результат этого челобитья нам неизвестен. А первый Ведерницын умер во время морового поветрия 1654 г.<sup>222</sup>

Никита Ведерницын так же еще в молодости начал служить переславским площадным подьячим, а в 1651 г. был назначен приказом Костромской чети в съезжую избу. Со временем, как и отец, он занял первое место среди воеводских подьячих. Оклад Никиты Ведерницына составлял в 1684 г. 18 рублей. Однако в сметной росписи этого года было отмечено, что ему государева жалованья «ничего не дано ни на один год»<sup>223</sup>. На какие средства жил Н. Ведерницын, остается только догадываться. Тем не менее из переписной книги Переславля известно, что в 1677 г. он имел собственный дом в Широкой от озера десятине<sup>224</sup>. А в период с 1676 по 1683 гг. вложил в местные храмы три большие иконы письма самых известных переславских художников<sup>225</sup>. Его сын, Афанасий Никитин Ведерницын, и внук, Иван Афанасьев Ведерницын, также служили подьячими в съезжей избе<sup>226</sup>. Афанасий после смерти отца с 1689 по 1690 г. исправлял его должность, но после года пребывания при воеводе был по челобитной переславцев уволен вместе с сыном Иваном за вымогательства, взятки и крючкотворство, «в съезжей избе у приказных дел ему быть не велено»<sup>227</sup>.

Конец 1670 – начало 1680-х гг., вероятно, были самым благоприятным временем в жизни семьи Ведерницыных. Никита Максимов смог составить весьма неплохое состояние, которое позволяло ему жить в собственном доме в престижной части города. Сын и внук шли по его стопам, занимая должности в местных административных учреждениях. Прежние претензии горожан к семье Ведерницыных были в прошлом, а до рокового столкновения интересов подьячих съезжей избы и жителей переславского посада, которое неожиданно драматически завершило почти столетний период семейного благополучия, было еще далеко. В этих условиях желание благодарить бога за достигнутое и заботиться о будущем небесном покровительстве выглядит вполне естественным.

В 1682 г. Никита Максимов Ведерницын вкладывает «по обещанию своему» в главный храм города Переславля – Спасо-Преображенский собор – икону «Распятие с семьёю

таинствами», написанную по его заказу местным иконописцем Стефаном Логиновым Казариновым. Стефан (Степан) Казаринов был наиболее известным из местных художников конца 1670–1690-х гг. Он писал пышные торжественные иконы в стиле московского барокко по заказам переславской землевладельческой знати, монастырей, служилых людей.

Стефан Казаринов принадлежал к тому же социальному слою, что и его заказчик Никита Ведерницын. Его отец Логин Антипьев Казаринов с 1655 по 1678 г. значился в поминальных записях синодика Никитского монастыря государевым «сокольным помытчиком» (организатором царской соколиной охоты, местом которой в XVII в. были окрестности Переславля)<sup>228</sup>, а с 1674 по 1790 г. упоминался в договорных и меновых грамотах князей Бярятинских как «послух» (свидетель) и переславский площадной подьячий<sup>229</sup>.

Вполне вероятно, что семьи Казариновых и Ведерницыных давно и хорошо знали друг друга. Поэтому икона «Распятие с семью таинствами» может свидетельствовать о вкусах и религиозных взглядах как художника, так и заказчика. Напомним, что до этого Стефан Казаринов уже писал для Никиты Ведерницына икону «Троица», которую тот вложил в переславскую Богословскую церковь.

Достаточно высокий художественный уровень исполнения сложной символической композиции иконы говорит о том, что художник не только хорошо владел своим искусством, но и прекрасно ориентировался в новой иконографии, вероятно, имел возможность пользоваться европейскими гравированными образцами. Икона письма Казаринова похожа на другие распространенные в то время образа, писанные на досках или полотне, с изображением распятия в окружении таинств или страстей. Но выполненная не по образцу и выделенная особо сцена «Таинство брака» требует отдельного осмысления.

Композиция, которая в надписи на иконе названа «тайна 7-я бракосочетание» написана у подножия креста. В центре ее – Христос в архиерейском облачении, который благо-

словляет соединение рук стоящих справа и слева от него жениха и невесты в парадных одеждах и с венцами на головах. Венец на голове жениха придерживает мужчина, на голове невесты – женщина. Оба одеты как зажиточные горожане XVII в. Над их головами развернуты свитки с текстом, объясняющим христианский смысл таинства бракосочетания. Фоном для всей сцены служит изображение «белокаменных» городских стен с башнями и воротами.

Возможно, создание иконы связано с каким-то реальным событием в жизни Ведерницыных. Хотя мы не знаем, что произошло в их семье в 1681–1682 гг., женил ли или выдавал замуж Никита Ведерницын кого-то из своих детей или внуков. Но зато нам известно, что в 1682 г. состоялся очередной церковный собор, на котором были вскрыты крупные недостатки церковного быта и обрядности<sup>230</sup>. Собор 1682 г. не утвердил предложенное царем Федором Алексеевичем деление церкви на более мелкие епархии, но поддержал принятое 12 января 1682 г. боярской думой решение об уничтожении местничества и усилении роли служилой бюрократии. Архиереи, столкнувшиеся в предыдущие годы с необходимостью более решительных действий против старообрядческого движения, вынуждены были напрямую обратиться к государственной власти, в том числе к воеводам и приказным людям, за содействием в борьбе с «церковными мятежниками» и в распространении официального вероучения<sup>231</sup>.

К важнейшей стороне церковной обрядности, соборно утвержденные формы которой необходимо было закреплять в сознании верующих, принадлежали и таинства как «богоутвержденные» священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать божия. При этом таинство брака, равно как и таинство священства, относились к необязательным для всех таинствам, предоставленным желанию и выбору верующих<sup>232</sup>. В Древней Руси венчание в церкви было традиционной формой заключения брака только у верхних слоев населения и лишь после церковных реформ середины – второй

половины XVII в. стало распространяться среди городских и сельских «низов»<sup>233</sup>. В ранг закона, обязательного для всеобщего исполнения, церковное заключение брака было введено только в синодальный период<sup>234</sup>.

Утверждению и распространению «необязательного» таинства брака как необходимого действия для вступающего в брак благочестивого православного христианина в 1680-е гг. уделялось большое внимание. В иконописи и стенописях городских и монастырских храмов в это время все чаще появляется сюжет «Брак в Кане Галилейской», символизирующий богоутвержденность венчания. В качестве одного из примеров можно привести роспись Успенского собора Троице-Сергиевой лавры, выполненную артелью ярославского мастера Дмитрия Григорьева в 1684 г.<sup>235</sup> На этой фреске жених и невеста изображены в царских венцах – символах венчания, свидетельствующих о непорочности брачующихся, о непобедимости их страстью до брака (Иоанн Златоуст. Беседа 9 на 1 Послание к Тимофею).

В описи Благовещенского собора Вязниковского Благовещенского монастыря, построенного в 1683 г. и освященного после отделки интерьера в 1689 г., упоминается икона с изображением таинства брака, похожая по общей композиции на переславский образ: «На горнем месте в алтаре на правой стороне в резном киоте икона Распятие Господне с предстоящими Божию Матерью и Иоанном Богословом. Около распятия в виде древа, в клеймах изображены Страсти Господни, внизу Таинство брака; писаны по золотому полю. Дска деревянная с углублением. Икона эта шириною 2 аршина, а вышиною 2 аршина 11 верш.»<sup>236</sup>. Судя по этому описанию, таинство брака введено здесь в иной богословский контекст, в котором венчание – символ соединения Христа – Божественного Жениха – с Церковью (Песнь песней, 3:11) в конце страстных мучений и крестного пути.

Наконец, толкование таинства брака использовано в качестве зачина эмблематической эпиграммой придворного поэта, справщика Печатного двора Кариона Истомина «Книга любви знак в честен брак», написанной 30 января 1689 г.

в честь бракосочетания молодого царя Петра Алексеевича с Евдокией Федоровной Лопухиной<sup>237</sup>. Карион Истомин был близок с патриархами Иоакимом и Адрианом. Для Иоакима он писал проповеди, составлял тексты указов, грамот, писем<sup>238</sup>. Испушенный в проповедовании православного благочестия, поэт сравнивает бракосочетание Петра и Евдокии с Браком в Кане Галилейской. В книге на л. 1 (об.) помещена миниатюра с изображением сцены венчания. Автор вступительной статьи к факсимильному изданию эпиталамы Л.И. Сазонова отмечает, что неизвестный автор иллюстрации, очевидно, принадлежавший к кругу мастеров Оружейной палаты, следовал средневековой традиции донаторских изображений<sup>239</sup>. В композиции миниатюры соединены земной и небесный планы. Как и в евангельской Кане, на венчании Петра и Евдокии присутствуют Христос и Богородица. Царский брак благословляют с небес также апостол Петр и святая Евдокия. В отличие от средневековых изображений, в композицию включено «словесное» общение персонажей. Речи Петра и Евдокии в виде ленточек из слов поднимаются к небесам, а оттуда, в ответ, спускаются благословения. Петр и Евдокия представлены стихами, вписанными в рамку. Миниатюре предпослан надпись-девиз, роль которого играет цитата из Евангелия о Браке в Кане Галилейской. То есть изображению действия брака и в произведении, предназначенном для поздравительного подношения царю и его супруге, придается символический смысл, связанный с идеей богоданности и богоутвержденности этого церковного таинства, что, на наш взгляд, подчеркивает его значительность для религиозной культуры этого времени.

Все изложенные выше рассуждения приводят в итоге к нескольким возможным вариантам истолкования композиции «Таинство брака» на иконе Стефана Казаринова «Распятие с семьей таинствами». Никита Ведерницын мог заказать художнику эту икону, приурочив ее написание к бракосочетанию кого-то из младших членов его семьи. В то же время, вкладывая образ в главный городской храм, он выполнял решение святейшего собора 1682 г. о помощи

церкви со стороны приказных людей в борьбе с еретиками и старообрядцами и в поддержании благочестия населения. Но «Распятие с семьей таинствами» могло быть и не связано напрямую с конкретным событием семейной жизни Ведерницыных. Заказывая икону со сложным символическим сюжетом, Никита Максимов, возможно, хотел подчеркнуть собственную значимость в жизни города, свою принадлежность к новой бюрократической власти, которая при первых Романовых постепенно вытесняла старую родовую аристократическую систему управления страной. Будучи вторым лицом в Переславле после воеводы, и, фактически, человеком принимающим все существенные решения и составляющим все важнейшие документы, касающиеся городской жизни, Ведерницын, вероятно, осознавал себя лицом, способным иметь некоторое «самомышление» в вере и указывать образцы благочестия горожанам и местному духовенству. Он мог договориться с работавшим по его заказу художником, принадлежавшим от рождения к той же приказной среде, что и сам заказчик, изобразить в сцене таинства брака собственную семью. Хотя вполне возможно, здесь изображены вовсе не члены семьи Ведерницыных, а просто сцене бракосочетания придан «жанровый» оттенок, как это нередко случалось в иконописи и фресковой живописи этого времени. Конечно, это изображение в любом случае можно назвать «портретным» лишь с очень большой натяжкой, но оно имеет несомненное отношение к процессу антропологизации русской культуры и искусства во второй половине XVII в.

Вообще же проблема взаимоотношений в русской культуре второй половины XVII в. земного и небесного, бога и человека достаточно сложна и требует отдельного специального исследования. Но и на данном уровне знаний о ней мнение Л.А. Черной, считающей, что зарождавшийся тогда нововременной личностный тип культуры якобы исходил из возможности достижения человеком божественности, самодостаточности системы, выполняющей функции субъекта, представляется нам теоретической натяжкой<sup>240</sup>.

А.Л. Юрганов в процессе поисков «прямого высказывания» современника, подтверждающего косвенные доказательства, собранные историками в пользу такого понимания трансформации русской культуры на переходе от Средневековья к Новому времени, обнаружил в тексте хранящегося в РГБ списка Чебоксарской редакции популярного в XVII в. апокрифа «О Тивериадском море» фрагмент, свидетельствующий, по его мнению, о признании богом человека равным себе<sup>241</sup>. А.Л. Юрганов делает этот вывод на основании того, что в одном из фрагментов текста апокрифа говорится о том, как пришедший на землю к Адаму Господь спасает первого человека от мук, творимых Сатаной, а потом кланяется Адаму. Поклон бога человеку Юрганов трактует как признание творцом своего творения равным себе. Но такое поведение бога в рамках Священного Писания и Священного Предания не является чем-то экстраординарным. Нам кажется, что данный апокриф лишь развивает идею взаимного смирения и прощения, которая содержится в евангельских текстах. В русском искусстве XVII в. также была распространена композиция «Омовение ног», которая демонстрирует образцовый пример смирения Христа перед Апостолами. Выше нами уже приводились ссылки на решения церковных соборов 60-х гг. XVII в., рекомендовавшие использовать в иконописи композицию «Распятия», которое было символом жертвы бога во имя искупления первородного греха человека. Но все это вовсе не означало, что верующий человек того времени мог поставить себя вровень с богом. На наш взгляд, это подтверждает другое «прямое высказывание» современников по этому поводу. Во второй половине XVII в. в иконописи появляется сложная символическая композиция «Примирение бога с человеком», в центре которой размещаются сюжеты «Распятие» и «Воскресение», между которыми находится «Сошествие во Ад» (Христос выводит из Ада освобожденных от первородного греха Адама и Еву)<sup>242</sup>. Человек XVII в. скорее считал, что бог не признал себя ему равным, а примирился с ним, пропустив первородный грех. Поэтому на смену образу грозного

судии – Пантократора – в представлениях человека того времени о боге приходит образ распятого Христа, благословляющего Спасителя на иконах «Отче наш...», и Великого Архиерея, окормляющего свою паству. Объект веры антропологизируется, но не уравнивается с субъектом.

При столь существенных изменениях иконографии и сюжетной стороны иконописи в последние полтора столетия русского Средневековья кто-то должен был нести всю ответственность за соблюдение норм благочестия и соответствие вновь написанных икон богословскому канону. По мнению дьяка Ивана Тимофеева, перед богом и людьми эта обязанность возложена на царя и патриарха. Он недвусмысленно пишет об этом в связи с появлением в правление Бориса Годунова неканонических образов святого Бориса, которого художники по воле заказчика-государя пишут одного на иконной доске, а не в паре с братом Глебом, как было принято издревле: «И что рещи о повелеваемыхъ иконописателемъ? В них же суть ови разумиви, но неразсудливи и невнимательны о добре и зле наглости ради, ови же средоумни, другие же нимало, но на первыя взирающе подобы, прочая же поучающихъ не внемлюще, преслушливи и презориви всяко. Но множае горе преобладающему, иже превзятся на всехъ разумы, опасно бо ему, сия ведящу и зрящу, единого лица годе ему бысть на иконахъ. Сопричастен же ко греху о глаголемыхъ иже духовная кормила объемый, слыша бо таковая, веде и зря, но умолчевая, а не поучевая, ни обличая. И о сихъ судите вестъ правды око, иже вся зреть, егда приидет день своего пришествия»<sup>243</sup>. От рядового заказчика икон конца XVI – начала XVII в. ничего не зависит. Независимо от развития ума и знаний в области богословия иконы, он всего лишь следует за волей и вкусом светских и духовных властей, которые и будут отвечать на Страшном Суде за «неподобие» в иконописи.

Но уже через несколько десятилетий ситуация изменилась в корне. Иконопись второй половины XVII в. и особенно конца столетия свидетельствует о нарастании тенденции «самомышления» в вере. Несмотря на все усилия церкви

по ограничению влияния западного религиозного искусства через посредство украинской и белорусской культур, происходит заимствование католических сюжетов, иконографии и стиля европейской живописи и гравюры. Икона из объекта поклонения постепенно превращается в памятный предмет, предназначенный для внимательного рассматривания и любования мастерством и тонкостью письма иконописца. А сами художники выделяются из общей массы подражателей божественному «первообразному» и начинают подписывать собственные произведения своими именами, обозначая таким образом свою прямую причастность к акту творчества и принимая на себя ответственность и за художественную, и за богословскую сторону своих творений. То же самое мы можем сказать и о заказчиках икон из высших слоев общества, которые все чаще велят обозначать собственное имя на вкладных надписях на иконах.

Еще большим своеобразием представлений о вере и ее объектах отличается фресковая живопись этого времени. Роспись интерьера храма была дорогим видом искусства, поэтому фресками украшалась далеко не каждая церковь. В сложные с экономической точки зрения периоды русской истории такие художественные мероприятия были редкостью. Росписи второй половины XVI – начала XVII в. сохранились в виде единичных памятников, подвергшихся в последующее время разрушениям и антикварным реставрациям, и делать на их основе общие выводы не представляется возможным. Поэтому мы сосредоточим наше внимание на фресковых комплексах середины – второй половины XVII в.

### 3.2.2. Монументальные росписи середины – второй половины XVII в.

В отличие от иконописи, стенные росписи русских храмов не были предметом молитвенного поклонения. Они предназначались для рассматривания находящимися в церкви людьми и имели назидательное значение для верующих и священнослужителей. Так же, как и в случае

с иконописью, основная иконография храмовых росписей сложилась еще в Византии, но в XVI–XVII вв. иконографические схемы стенописей претерпели значительные изменения. С одной стороны, это было вызвано увеличением размеров самих храмов, трансформацией их архитектурных форм и появлением обширных наружных галерей-притворов; с другой, расширением социального состава заказчиков монументальной живописи, региональной принадлежности исполнявших ее художников и наличием в их распоряжении новых художественных образцов, большинство из которых имели иноземное (европейское) происхождение.

В XVII в. заказчиками фресковых росписей интерьеров церквей, как и строительства самих храмов, выступают не только представители государственной и церковной власти, крупные монастыри, землевладельческая знать, но и богатейшие купцы (гости и члены гостиной сотни), и торговоремесленная верхушка городского посада. Росписью церковных интерьеров занимаются уже не столько признанные столичные мастера, как это было в предыдущее время, сколько апробированные иконописной мастерской Оружейной палаты художники из крупных провинциальных художественных центров: Ярославля, Костромы, Нижнего Новгорода, Сольвычегодска, Устюга, Ростова, Переславля-Залесского, – объединенные в большие артели под руководством опытных местных изографов. После дискуссий вокруг иконописания в середине и второй половине XVII в. монументальная живопись, как искусство по отношению к иконе второстепенное и более близкое к ремеслу, было фактически отдано на откуп даровитым и энергичным провинциалам, не связанным ни монашеским обетом, ни государственной службой. Они привлекаются к выполнению крупных государственных заказов (расписывают кремлевские соборы и палаты членов царской семьи в Московском Кремле и подмосковных резиденциях), их подряжают региональные архиереи и настоятели богатых монастырей для украшения своих церквей, нанимают купцы и посадские для росписи ктиторских и приходских храмов.

Программы росписей храмов так же, как и архитектурные формы самих сооружений, утверждались («благословлялись») в соответствии с порядком, официально установленным еще Стоглавым собором, местными архиереями или непосредственно патриархом, если речь шла о фресковых ансамблях в сооружениях общенационального значения. Но иконография отдельных сюжетов и стилистические детали росписей, вероятно, оставались в компетенции заказчика и художников, так как уследить за всеми подробностями масштабной и сравнительно длительной по времени работы над стенописью было практически невозможно. Поэтому росписи храмов XVII в. отличаются значительным своеобразием. Вместе с тем в них можно усмотреть общие идейные тенденции, тесно связанные с богословскими дискуссиями того времени вокруг символа веры и церковных ритуалов.

Центральным образом любого ансамбля фресковой росписи христианского храма был образ бога. В русской монументальной живописи XVII в. он отличался большим многообразием типов, нежели это было ранее. В стенописях этого времени обнаруживаются изображения объекта веры в одобренной церковью иконографии Андрея Рублева и в иконографии «Гостеприимства Авраама», в то же время нередко используется и так называемая «Новозаветная Троица» (Саваоф, Христос и Голубь – Дух Святой) и «Отечество». Художники пишут бога в виде Саваофа, «старца, ветхого деньми», и в виде Спаса Вседержителя (Пантократора), Спаса «в силах», Христа «во славе», распятого на кресте Христа, и как апокалиптическое видение «Сидящего на престоле среди семи светильников». Нередко все эти образы присутствуют одновременно в разных частях одного фрескового ансамбля. Такое сочетание канонических и неканонических образов бога и их разнообразие не было дозволено церковью, но широко использовалось в художественной практике XVII столетия.

Мы уже писали о том, что одним из проблемных вопросов богословия и благочестия XVI–XVII вв. было толкова-

ние и понимание тринитарного догмата. С ним тесно связана иконография Троицы в иконописи, фресковой живописи и книжной миниатюре. В фреске XVII столетия, как и в других видах изобразительного искусства, Троица представлена тремя иконографическими изводами: «Троица Ветхозаветная» («Гостеприимство Авраама»), «Троица Новозаветная» и «Отечество». Только первый из них был одобрен Стоглавым собором и соборами 1666–1667 гг. Но мастера фрески продолжали их использовать, в том числе в росписях монастырских храмов. Приведем в качестве одного из самых ярких примеров эклектичного использования разрешенной и запрещенной иконографии в одной росписи две работы артели костромских изографов во главе со знаменитым мастером Гурием Никитиным: выполненные ими ансамбли стенописей Троицких соборов Данилова монастыря в Переславле-Залесском и Ипатьевского монастыря в Костроме. В обоих случаях в программу росписей (в соответствии с посвящением храмов) включены циклы деяний Троицы (история Авраама и история Лота из библейской Книги Бытия). В троичных циклах на стенах соборов Троица представлена в каноническом изводе «Гостеприимства Авраама» («Троица Ветхозаветная»). Но и в Переславле, и в Костроме в стенописях есть и «Троица Новозаветная». В переславском соборе она находится в конхе центральной апсиды<sup>244</sup>, в костромском – на стене западной паперти (в верхней части сцены Страшного Суда)<sup>245</sup>. И если изображение в «Новозаветной Троице» Саваофа в росписи Данилова монастыря 1662 г. можно объяснить тем, что оно написано еще до его запрещения собором 1666–1667 гг., то для росписи Ипатьевского монастыря 1685 г. такое оправдание не подходит. Более того, если в Переславле купольной фреской является традиционный Христос Вседержитель (Пантократор)<sup>246</sup>, то в Костроме – не одобренный собором Господь Саваоф («Отечество»)<sup>247</sup>.

Неоднозначное отношение к проблеме изображения образа бога не только рядовых верующих, но и крупнейших представителей официальной церковной иерархии нашло

воплощение во фресковых росписях архиерейских храмов. Так, в церкви Спаса на Сенях Ростовского архиерейского дома, расписанной в 1680-х гг. «ростовским попом Тимофеем», вологжанином Дмитрием Степановым, Иваном и Федором Карповыми по распоряжению митрополита Ионы Сысоевича<sup>248</sup>, противоречия иконографии вполне очевидны. Здесь фресковые композиции украшают не только стены храма, но и алтарную преграду, выполняя роль иконостасных образов. В двух разных ярусах этого фрескового иконостаса расположены и два, казалось бы, несовместимых изображения бога: утвержденное на соборах 1660-х гг. «Распятие» и запрещенное ими же «Отечество». А в выполненной в середине 1670-х гг. при том же заказчике под руководством ярославского иконописца Дмитрия Григорьева росписи алтарной стены церкви Воскресения Ростовского архиерейского дома сочетаются столь же противоречивым образом изображения «Троицы Новозаветной» и «Вседержителя на престоле». В отличие от традиционных иконостасов, такие сочетания нельзя объяснить «случайным» характером подбора икон, написанных разными художниками, в разное время и при разных настоятелях и ктиторах храмов. Таким образом, при созерцании храмовых росписей второй половины XVII в. сознание верующего должно было сталкиваться с проблемой идентификации нескольких, дозволенных и недозволенных церковью, типов изображения бога как различных вариантов образа одной и той же сущности. Фреска не добавляла ясности в осознание рядовым верующим и без того сложного для его понимания тринитарного догмата. Внешний образ бога оставался по-прежнему расплывчатым, неоднозначным и поливариантным, что давало простор всяческим религиозным фантазиям на эту тему, не имеющим ничего общего с официальным каноном.

Так же, как и иконопись, фресковые росписи в качестве источника свидетельствуют о нарастании во второй половине XVII в. процесса антропологизации веры. В традиционных циклах стенных росписей прослеживается тенденция к большей «биографичности». Троичные циклы становятся

более пространными, включая больше подробностей из жизни Авраама и Сары, распространяются за счет истории Лота. Они всегда сопровождаются изображениями «Лона Авраамова» и сотворения человека, что заставляет рассматривать их как часть не только истории народа Израиля, но и всего человечества в целом. Христологические циклы росписей также «удлиняются» за счет эпизодов земной жизни Иисуса Христа.

В стенописях храмов XVII столетия история мира и человека совершает полный круг, начинаясь изображениями бога-творца мира и церкви, проходя через историю зарождения и распространения христианства и завершаясь Страшным Судом или Апокалипсисом. Причем это живописное повествование о судьбе мира и человека культурой XVII в. переводится из символической плоскости (как это было в более ранних стенописях) в плоскость нарративную, изобилующую деталями и подробностями. Это может служить косвенным свидетельством того, что сознание человека в процессе перехода от Средневековья к Новому времени уже не могло довольствоваться одной безотчетной верой, а нуждалось в подкреплении ее знанием того, «как это было, есть и будет». В этом новом религиозном знании нуждались и сами служители церкви, и их паства, так как заказчики из церковной и светской среды хотели от художников, расписывавших храмы, одного и того же: полноты представлений о священной истории. В стенописи храмов все чаще и в большем количестве включаются и изображения общерусских и местночтимых святых, чем подчеркивалась связь истории русской и вселенской православных церквей.

В середине и второй половине XVII в. можно наблюдать процесс развития «индивидуализации» росписей храмов при общем соблюдении канонических схем композиции стенописей. При этом фресковые комплексы отличаются не только в отдельных деталях, но и в целом их программы имеют существенные различия. При внимательном и вдумчивом исследовании с использованием современных герменевтических методов программы росписей позволяют

судить о коллективных или индивидуальных представлениях заказчиков, о вере и своеобразии их интерпретаций отдельных догматических понятий или сюжетов Священного Писания. В какой-то степени нам, кажется, удалось это продемонстрировать на примере исследования фресковой росписи Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском 1662–1668 гг.<sup>249</sup>

Фресковая роспись храма – дорогостоящее художественное мероприятие. Это одна из причин того, что фреска как искусство пережила свой расцвет в середине – второй половине XVII в., когда развитие экономики Русского государства при первых царях династии Романовых позволило церкви и частным заказчиком тратить значительные средства на украшение храмов. Человек, вкладывавший в роспись храма значительную часть своего состояния, или же монастырь, направлявший на это деньги своих вкладчиков, и определяли программу росписи. Роль художника при этом, вероятно, могла быть значительной, но не главной. Программа росписи не менялась при смене артели, работавшей в храме. Распространенное в отечественных искусствоведческих публикациях XX в. мнение, что программы стенописей русских храмов XVII столетия продумывались иконописцами, представляет собой исследовательскую иллюзию, не основанную ни на источниковедческих изысканиях, ни на герменевтическом анализе. Наоборот, компаративное исследование фрескового комплекса и письменных источников, связанных с ее созданием, часто убедительно показывает, что композиция росписи может служить отражением религиозных представлений и вкусов заказчика, а не художника. Именно поэтому комплексы росписей храмов с одинаковым посвящением, созданные одной и той же художественной артелью под руководством одного и того же мастера или мастеров, могут серьезно отличаться иконографически и композиционно (стоит сравнить, к примеру росписи Троицких храмов, выполненные костромской артелью в Москве (для купца Никитникова), Переславле и Костроме (по заказу братии Данилова и Ипатьевского мо-

настырей соответственно). И только выдающиеся художники позволяли себе вносить в программу, очевидно, при согласии заказчика, небольшие индивидуальные детали, характеризующие уже не личность ктитора, а их собственную. Так, знаменитый мастер Гурий Никитин включал в росписи храмов, которые выполняла его артель, изображение своего святого патрона – Гурия Исповедника (всегда на самом скромном месте – западной грани северо-западного столба)<sup>250</sup>.

Наибольший интерес для исследователя индивидуального отношения человека к вере представляют фресковые комплексы, созданные по воле одного или нескольких заказчиков, о которых имеются сведения биографического характера, известны обстоятельства ключевых эпизодов их жизни. Как правило, в XVII в. это представители или высшей церковной иерархии, или высшего слоя купечества. Человек, достигший такого положения в обществе, мог, видимо, позволить себе некоторое «самомышление» в вере, а определенный возможный в то время уровень образованности и богословских знаний давал возможность это «самомышление» обосновать и для себя самого, и для своих современников. Практически не имея возможности в условиях русской культуры того времени живописать ни на бумаге, ни в красках свою собственную внешнюю и внутреннюю жизнь и жизнь своей семьи, церковный иерарх или богатый купец прибегали к иносказаниям в виде включения в росписи ктиторских церквей таких эпизодов священной истории, которые у них лично и у их современников уверенно ассоциировались с событиями реальной жизни конкретного человека. На совпадение с биографическими реалиями истории купеческих фамилий гостей Никитниковых, Светешниковых, Скрипиных уже неоднократно указывалось в литературе, посвященной росписям их ктиторских храмов<sup>251</sup>. Герменевтическое исследование других сохранившихся фресковых комплексов XVII в., заказчики которых известны или могут быть установлены в процессе анализа письменных источников, позволит лучше понять мир

духовной жизни русского человека позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Расширение круга источников исследования проблемы верующего человека русского позднего Средневековья за счет привлечения памятников архитектуры и изобразительного искусства позволит уточнить круг имманентных его сознанию категорий, сюжетов и образов, составлявших смысловую матрицу культуры того времени.

---

## Глава 4

# ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В изучении русской средневековой культуры и ее отдельных областей на протяжении последних десятилетий существует тенденция к обобщающей теоретической систематизации, выделению внутри нее единых смысловых структур. Первое, кажущееся очевидным, направление – давно принятое по отношению к европейской культуре членение на исторические стили и существовавшие в их рамках жанры. По этому принципу выстраивал свою историю русской средневековой литературы Д.С. Лихачев<sup>1</sup>. В 70–80-е гг. XX в. Г.К. Вагнером была сделана попытка структурировать ее по стилям и жанрам древнерусского искусства и архитектуры, неоднозначно встреченная другими исследователями<sup>2</sup>. Хотя опыты Г.К. Вагнера вовсе не были связаны с механической экстраполяцией на древнерусскую художественную культуру западноевропейской стилевой и жанровой

типологии, а предполагали типологизацию памятников, исходя из их культовых и светских функций, они вызывали и вызывают большие сомнения, так как элементы такой структуры слишком умозрительны.

Другой путь уяснения структурной организации русской средневековой культуры – ее категориальный анализ. Д.С. Лихачев осмысливал древнерусскую, а затем и русскую классическую литературу не только в рамках смены исторических стилей, но и в категориях времени и пространства<sup>3</sup>. Категориальный анализ применяется и в отечественной медиевистике, а с недавнего времени стал использоваться и в историко-культурных исследованиях русского Средневековья. Но среди сторонников этого метода существуют расхождение во взглядах на содержание понятия «категория» в приложении его к средневековой культуре.

#### 4.1. Понятие «категория» и категориальный анализ в исследованиях средневековой культуры

Прежде чем начать разбираться в сути этих противоречий, попробуем уточнить, каково содержание понятия «категория» и как оно оценивается современным философским знанием. Большинство новейших словарей определяет слово «категория» (от греческого *kategoria* – высказывание, обвинение, признак) как «предельно общее фундаментальное понятие, отражающее наиболее существенные, закономерные связи реальной действительности и познания»<sup>4</sup>. Категории являются формами и устойчивыми организующими принципами процесса мышления. К философским категориям относят предельно широкие родовые понятия, такие как «бытие», «субъект», «сущность», «количество», «качество», «материя», «сознание». Они используются и в других областях гуманитарного знания. Но В.С. Степин в своем недавнем выступлении, посвященном роли философии в современных исследованиях культуры, подчеркнул, что несмотря на конструктивное и терминологическое сходство,

«категории философии и универсалии культуры не тождественны»<sup>5</sup>. По мнению В.С. Степина, философия упрощает и схематизирует универсалии культуры, сознательно отсекая многие аспекты жизненных смыслов, особенно связанные с эмоциональным переживанием мира. Далеко не все сложившиеся в философской науке в процессе ее исторического развития признаки отдельных философских категорий изоморфны признакам универсалий той культуры, на фоне которой они сформировались.

В.С. Степин предлагает рассматривать основания культуры как систему особых мировоззренческих универсалий или категорий культуры. В этой системе категории представляют собой «те жизненные смыслы, которые заключены в понимании человека, его деятельности, природы, пространства и времени, причинности, справедливости, свободы, истины, добра и зла и т. д.»<sup>6</sup>. Они выполняют важнейшие функции в культуре и социальной жизни при формировании целостного образа мира и определяют не только осмысление, но и эмоциональное переживание человеком окружающей действительности.

В.С. Степин особо подчеркивает, что универсалии культуры пронизывают все ее сферы и проявляют себя не только в языке, но и в обыденном сознании, искусстве, художественном мышлении. На основе системы культурных универсалий базируются конкретные программы человеческой жизнедеятельности, как то: знания, предписания, образцы поведения и общения, верования, ценностные ориентации и т. п.

Выявить категории современной культуры, смыслополагающие деятельность человека, вероятно, не так уж сложно, хотя и в этом вопросе могут быть разногласия. В конце концов, как говорит тот же В.С. Степин: «Спросите у человека с улицы, что такое справедливость, он вам определения не даст, но что такое справедливость – он понимает, приведет примеры, скажет, что сосед у него несправедливый или справедливый человек, и так далее»<sup>7</sup>. Историк, изучающий европейское или русское Средневековье, не имеет возможности вопрошать «человека с улицы», что для него значат

слова «правда» и «истина», «вера» и «грех», «благочестие», «Страшный Суд» и т. д. В поисках категорий исследователь вынужден обращаться к различным видам источников. И вот тут возникает проблема вербализации универсалий средневековой культуры в языке современной науки. В настоящее время, наверное, можно выделить два основных подхода к наименованию категорий средневековой культуры. Один из них связан с именем А.Я. Гуревича, другой предлагается в работах А.Л. Юрганова.

Проблема категориального анализа картины мира средневекового человека была поставлена А.Я. Гуревичем в книге «Категории средневековой культуры»<sup>8</sup>. В предисловии указывается, что «способ изучения средневековой культуры, применяемый в данной работе, состоит в анализе отдельных ее категорий и в раскрытии их смысла как элементов единой социально-культурной системы»<sup>9</sup>. Ниже уточняется, что внимание исследователя «направлено на изучение *не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре* (курсив наш. – Л. С.) умственных установок, общих ориентаций и привычек сознания, «психического инструментария», «духовной оснастки» людей средних веков – того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым термином «ментальность»<sup>10</sup>.

А.Я. Гуревич выбирает лишь несколько компонентов средневековой «модели мира»: время и пространство, право, богатство, труд и собственность. Объединение в одном смысловом ряду «космических» и «социальных» категорий он объясняет желанием произвести «разрозненные пробы» в разных кусках «средневекового мира» в целях установления их общей природы и взаимной связи, а также стремлением раскрыть культурное содержание не только космического универсума, но и приземленных юридической, социальной и экономической сфер жизни человека<sup>11</sup>. Во втором издании книги А.Я. Гуревич добавляет к перечисленным выше категориям «смерть», занимающую важное место в ряду умственных установок средневекового сознания.

Несмотря на тщательное обоснование объектов анализа вопрос, почему именно эти, указанные выше, понятия А.Я. Гуревич счел категориями средневековой европейской культуры, остается не выясненным. Трудно не согласиться с высказанным Л.М. Баткиным сомнением по поводу имманентности их именно средневековому сознанию: «Несмотря на самоочевидную фундаментальность или именно благодаря ей, современный историк находят эти понятия в готовом виде в собственной голове – и накладывает извне, на чужую культуру. Но не следует ли искать ключевые слова-понятия внутри умственного состава изучаемой культуры? Не может ли оказаться, что эта культура *per se*... сознавала мир, выстраивала себя вокруг иных «категорий»... и что «картина мира» была своеобразной прежде всего из-за незнакомого нам культурного языка, иных логических начал мышления, способов духовного самоформирования?»<sup>12</sup>.

«Умственный состав» средневековой европейской культуры, представленный, в частности, философией, дает нам совсем другие слова-понятия, имевшие для человека того времени значение универсалий. Крупнейший средневековый философ Фома Аквинский оперирует категориями «душа», «тело», «интеллект», «благо», «зло» и рассуждает о сущности души, проблеме единения ее с телом, о Божественном и человеческом познании, воле и провидении, свободе выбора. Все его размышления и помыслы вращаются вокруг сопоставления Бога и Человека, небесного и земного<sup>13</sup>. Не на основе ли этих сопоставлений и противопоставлений строилась «картина мира» средневекового человека, а право, богатство, труд и собственность составляли лишь необходимую часть повседневного человеческого бытия, каковой они остаются и сейчас?

Надо сказать, что определенная искусственность и неполнота предложенной системы категорий осознавалась и самим А.Я. Гуревичем. В книге «Проблемы средневековой народной культуры» предлагается иной подход к источникам, вскрывающий, как представлялась ее автору, «внутреннюю противоречивость средневековой культуры»,

в которой наблюдается сложное взаимоотношение «высокого» и «низкого» слоев. При этом А.Я. Гуревич настаивал, что новый метод не отменяет, а дополняет использованный им ранее категориальный анализ<sup>14</sup>.

Уже в «Категориях средневековой культуры» А.Я. Гуревич отмечал, что «богословие представляло собой «наивысшее обобщение» социальной практики человека Средневековья, оно давало общезначимую знаковую систему, в терминах которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир и находили его обоснование и объяснение»<sup>15</sup>. Знаковую систему средневекового богословия сам А.Я. Гуревич использовал в другой своей работе «Культура и общество средневековой Европы глазами современников», написанной на основе исследования такого источника как *Exempla* (примеров благочестия) XIII века с привлечением иконографических памятников<sup>16</sup>. Здесь уже выделяются иные понятийные моменты, существенные для картины мира средневекового человека: земной и загробный мир, «большая» и «малая» эсхатология, чистилище, грех, душа и тело, своя и чужая вера и т. п. Количество универсалий расширяется в зависимости от расширения списка вопросов, которые исследователь обращает к источнику. Надо признать, что А.Я. Гуревич виртуозно владел мастерством, если перефразировать его же собственное высказывание, задавать людям иной эпохи наши вопросы и получать на них их ответы. В своей беседе с редакторами журнала «Отечественные записки» Н. Соколовым и М. Гринбергом он заметил: «Поставьте проблему, и обнаружатся источники. Источники не лежат готовенькие. Их надо интерпретировать, их надо повернуть. И как раз постмодернистская критика, с ее скептицизмом относительно того, как можно источники повернуть, оказывается скорее конструктивной, чем просто негативной»<sup>17</sup>.

А.Я. Гуревич признавал, что экстраполировать его метод на историю русской культуры непросто. Это связано с тем, что источниковая база у нас не такая богатая и обширная как в странах Западной и Центральной Европы.

Но и здесь, по мнению А.Я. Гуревича, историк должен исходить не из наличия или отсутствия источников, а из постановки проблемы: «Если вы занимаетесь Русью XVI века и не ставите проблему индивида, жившего в то время, вы и не получите никакого результата»<sup>18</sup>. И далее: «Постановка проблем очень важна. И то, что наши историки заимствуют постановку проблем у Ле Гоффа, Ле Руа Ладюри и исследуют с их помощью другой, отечественный материал, – это необходимая ступень в изучении ими ремесла историка, и это может дать и уже дает ценные результаты»<sup>19</sup>. Заметим, что французская школа исторической антропологии, чьи методы активно пропагандировал А.Я. Гуревич, также следовала и следует по пути выявления в средневековой культуре Европы универсалистских понятий и смыслов, их анализа и описания<sup>20</sup>. Большинство из этих понятий специфичны не только для Средневековья, но имеют отношение ко всему историческому времени существования человека.

Принципиально иной подход к категориальному анализу русской средневековой культуры предлагает А.Л. Юрганов. В своей известной работе, посвященной этой проблеме, он пишет: «Категории в нашем понимании – «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме как из себя. Применительно к истории и культуре это значит, что феноменологически изучаются самоосновы самосознания и смыслополагания человека и общества»<sup>21</sup>. Обнаружение категорий в качестве символических самооснов средневековой культуры, по мнению А.Л. Юрганова, должно неизбежно привести исследователя к феноменологическому постижению Средневековья как вполне цельного и законченного явления духа. Категории могут быть обнаружены посредством диалога «мифа исследователя» с «мифом источника», осуществляемого при помощи источниковедения. Основная проблема такого диалога состоит в том, что и при традиционном источниковедческом анализе, и при использовании феноменологического подхода «сталкиваются древнерусский и научный языки – живой, но не существующий,

и существующий, но не обыденный. Острота столкновения может выражаться и в полном непонимании друг друга»<sup>22</sup>.

А.Л. Юрганов справедливо отмечает, что серьезным препятствием на пути категориального анализа русской средневековой культуры является одна из главных особенностей древнерусского языка – его нетерминологичность. Вокруг каждого слова-понятия существует почти неисчислимое количество индивидуальных смыслов. Поэтому историку приходится совершать дополнительный сложный лексико-семантический поиск в целях выявления содержания понятий, претендующих, с его точки зрения, на категориальность.

Еще одна существенная проблема – выделение категорий из общей массы понятий разной степени репрезентации, используемых средневековой культурой. А.Л. Юрганов, и в этом состоит принципиальное отличие предлагаемой им категориальной системы от системы категорий А.Я. Гуревича, настаивает на исключении из числа категорий средневековой культуры понятий, которые существовали задолго до Средневековья и существуют поныне. К такому относится, например, даже такое важнейшее сущностное понятие христианской культуры как «святость». А.Л. Юрганов полагает, что «символическая самооснова смыслополагания может быть признана категорией только при условии, что она *представлена* тремя формами своего бытия: она *проявляется*, и потому фиксируется некий ее эмбриональный компонент; *существует* в развитой форме; и по своим же внутренним причинам *перестает существовать* (Все выделения шрифтом внутри цитаты сделаны А.Л. Юргановым. – Л. С.)»<sup>23</sup>. Поэтому категориальный анализ средневековой культуры может быть применен только к тем сторонам жизни людей, «которые определяют ее как сущностный феномен ушедшего в небытие сознания»<sup>24</sup>.

В качестве сторон жизни средневекового человека, составляющих его ментальную сущность, А.Л. Юрганов выделяет «правду» и «веру», проблема которых в русском Средневековье была важнее проблемы истины, исчерпывающе

открытой и определенной в текстах Священного Писания. Социальные понятия «власти» и «собственности» осознавались в средневековой Руси в глагольных категориях «пожаловать» и «благословить». Место человека в социуме и социальные взаимосвязи заключались в антиномиях «Бог – раб Божий» и «государь – холоп». А время и пространство представлялись как единый исторический процесс, завершающийся Страшным Судом<sup>25</sup>.

А.Л. Юрганов достаточно убедительно обосновывает свой выбор категорий русской средневековой культуры. С точки зрения современной модели мышления здесь вроде бы нет никаких особых противоречий. Но для нас, например, остается нерешенным вопрос: можно ли применять категориальный анализ к культуре, которая не знала самого понятия «категории»? Заметим, что в западноевропейском средневековье существовала более или менее оформленная философская мысль, знакомая с философией и логикой античности и пытавшаяся опираться в своих рассуждениях о бытии Бога и тайнах человеческой души на труды Аристотеля и Платона. И все же западные медиэвисты, в том числе и представители школы исторической антропологии, часто избегают жесткого определения выделяемых ими универсалистских понятий средневековой картины мира в качестве культурных категорий, даже при их совпадении с категориальными понятиями схоластической философии<sup>26</sup>.

Кроме того, как нам кажется, если выделенные А.Л. Юргановым «категории» и определяют в какой-то мере русскую средневековую культуру «как сущностный феномен ушедшего в небытие сознания», то все же далеко не исчерпывают его содержания. Целый круг специфических именно для средневековой русской культуры (в тех хронологических и сущностных границах, как ее маркирует А.Л. Юрганов) понятий, зафиксированных в источниках, остается за рамками предлагаемого категориального анализа. Например, уже упоминавшийся нами выше «образ», полемика о котором и его отношении к «первообразу» велась в течение двух столетий. Некоторые ключевые представления

средневекового человека не имеют особой лексической фиксации, так как проявились не столько в письменности, сколько в изобразительном искусстве, важность которого для полноты понимания «ушедшего в небытие сознания» нам, кажется, удалось показать.

Думается, в целях выявления существенных структур русской средневековой культуры можно воспользоваться и другими, как нам представляется, более «мягкими», хотя, может быть, и более расплывчатыми типологизирующими методами. Один из таких подходов был использован М.Б. Плюхановой в стремлении показать организующую роль символических форм, связанных с культами Покрова Богородицы, Креста, Иоанна Предтечи, Меркурия Кесарийского, Димитрия Солунского, Константина Великого, Георгия Победоносца, Софии Премудрости Божией в формировании национально-исторического мышления Русского государства XV–XVII вв.<sup>27</sup> В качестве основы своей историко-культурной типологии М.Б. Плюханова использовала понятия «сюжет» и «символ». Доказательной базой исследования стал достаточно широкий круг хорошо известных летописных и агиографических памятников. Многоуровневый герменевтический анализ текстов позволил выявить конкретный исторический смысл, казалось бы, традиционных для византийско-православной культуры сюжетов и символов в условиях идеологического самоопределения Московского царства.

Значение сюжета в выявлении специфики определенной исторической формы культуры было блестяще продемонстрировано еще О.М. Фрейденберг в ее работе, посвященной теоретической истории античной литературы<sup>28</sup>. Одной из задач работы было исследование особенностей мышления древних греков в «долитературный» и «литературный» периоды оформления и бытования сюжетов и жанров античной словесности. Ключевая роль в формировании сюжетов древнегреческой культуры принадлежала образу, который выполнял функцию тождества в системе архаического восприятия мира в форме равенств и повторений.

В исторической перспективе семантика образов оставалась неизменной, но менялась их морфология. Это изменение О.М. Фрейденберг называла «метафоризацией» образа<sup>29</sup>.

Восприятие картины мира в качестве системы «равенств и повторений» было характерно и для Средневековья. Данное представление уже давно является общим местом в зарубежной и отечественной исторической науке и не требует дополнительных обоснований. Поэтому, как нам кажется, понятия «сюжета» и «образа» можно использовать для выявления специфики «ушедшего в небытие сознания» позднего русского Средневековья, по крайней мере не менее успешно, чем понятие «категория». Важно только понять и показать механизм «метафоризации» поздним Средневековьем сквозных образов и историческое своеобразие мотивов традиционных сюжетов православной культуры, иначе осмысленных человеком, оказавшимся в ситуации культурного перехода от Средневековья к Новому времени.

## 2. Сюжеты и образы русской средневековой культуры в сознании человека второй половины XVI–XVII вв.

Сюжетно-образная система русской средневековой культуры складывалась постепенно на протяжении нескольких столетий с X по XVII в. Значительная часть сюжетов и образов была заимствована у культуры Византии вместе с христианством. Постепенно они дополнялись за счет уже не только византийского, но и югославянского и западноевропейского влияния и культурных контактов. Большинство сюжетов были связаны с интерпретациями различными национально-историческими типами христианских культур текстов Священного Писания, святоотеческой и агиографической литературы. Некоторые, в основном сформированные агиографией и летописной традицией, имели национальное происхождение.

Сюжетно-образная система русской культуры второй половины XVI–XVII в. отличается большой сложностью

и отражена в значительном количестве разнообразных источников. Она не только сохранила традиционные сюжеты и образы, связанные с начальным периодом христианизации, а также появившиеся в послемонгольское время, но и модифицировала многие из них, а также породила и заимствовала множество новых, непривычных для национального сознания и даже идущих вразрез с ценностями «древнего благочестия». Выявление и систематизация всех сюжетов и образов русской позднесредневековой культуры – задача будущих исследований. Ее решение необходимо для как можно более полной реконструкции картины мира человека того времени и ее понимания. Мы же в данной работе должны ограничиться тем кругом сюжетов, которые имеют наиболее близкое отношение к ее основной проблематике.

Проблемы сюжетов и образов русской культуры позднего Средневековья, важных для понимания специфики сознания верующего человека того времени, мы уже отчасти касались в предыдущих главах. В контексте анализа письменных и визуальных источников были рассмотрены сюжеты, связанные с представлениями того времени о нормах православного благочестия и образце религиозного поведения идеального православного христианина, памятью и поминанием, возможностью воплощения образа бога и человека в изобразительном искусстве. Не повторяя уже сказанного, на нескольких примерах мы постараемся показать, как в XVI–XVII вв. происходило не только освоение новой сюжетно-образной системы, но и «метафоризация» таких традиционных для средневековой культуры сюжетов, как Конец света, война, чудо и связанные с ними образы смерти, воинского подвига, чудесного видения или события.

**Конец света и Апокалипсис.** Эсхатология занимает особое место среди ключевых тем русской средневековой культуры, так же как и культуры средневекового Запада. В последние два столетия Средневековья, с конца XV до конца XVII в., русское общество пережило собственный, по

терминологии А. Дж. Тойнби, «религиозный ренессанс»<sup>30</sup>, утвердив своей главной духовной целью очищение православной веры и восстановление ее «древлего» чина. И одним из ведущих направлений религиозной мысли, литературы и искусства становится эсхатологическое, представленное апокалиптикой и примерами древнего и нового благочестия перед лицом вечной жизни после смерти.

Кажется очевидным, что основные эсхатологические идеи в культуре русского Средневековья изначально должны были связываться с Апокалипсисом (Откровением) Иоанна Богослова, содержащим описание предстоящего Конца света и предшествующих ему событий. В византийско-славянском мире особое распространение получил Толковый Апокалипсис Андрея Кесарийского, архиепископа Кесарии Каппадокийской, выдающегося богослова, жившего в V в. н. э. Каждое событие Откровения Иоанна в нем толкуется не только подробно, но и трояко, соответственно телу, душе и духу – трем основным ипостасям человеческого существа с точки зрения раннехристианской гомилетики.

Однако тема Апокалипсиса не нашла широкого воплощения в православном богословии, литературе и искусстве. Хорошо известно, что в византийской и русской художественной культуре сюжеты Апокалипсиса появлялись лишь эпизодически и, по существу, оказались заменены более общим и отвлеченным сюжетом Страшного Суда. Причина этого обстоятельства, как нам кажется, достаточно точно определена Г.В. Поповым: «Характерна сосредоточенность восточноправославной художественной традиции именно на цикле Страшного Суда – события как бы единовременного и обозримого, с преобладающей интонацией торжества царства праведников и «славы правосудного Сына Божия» («Житие Василия Нового») ... Создание портативных композиций на тему Страшного Суда... уподобляло образ Второго пришествия образам иконным, молитвенным и предназначенным для длительного духовного общения»<sup>31</sup>. Представления о Страшном Суде как о моменте окончательного разрешения проблемы посмертного прощения или

наказания за земной грех нашли отражения и в русских синодиках XV–XVII вв., и в других распространенных в это время памятниках переводной и оригинальной древнерусской литературы<sup>32</sup>.

Когда текст Апокалипсиса был признан в Византии каноническим и включен в состав Священного Писания, точно не установлено. Иконы на его сюжет в византийском искусстве также неизвестны. А в монументальном искусстве несколько циклов на тему Апокалипсиса были созданы в Афонских монастырях только в постиконоборческий период во второй половине XVI–XVII вв.<sup>33</sup> Единственная же известная греческая лицевая рукопись Апокалипсиса не обнаруживает явных связей ни с аналогичными западными, ни с русскими памятниками<sup>34</sup>.

Заметим, что хотя в Западной Европе первые лицевые списки Апокалипсиса появились уже в эпоху раннего Средневековья, но и там широкое распространение в культуре эта тема получила только на пороге Возрождения в XIII–XIV вв. Тогда человек средневекового Запада ощутил первые признаки разрушения привычного для него мироустройства. Наиболее высоко специалисты ставят лицевые Апокалипсисы этого времени, происходящие из Англии и Северной Франции – своего рода культурной периферии позднесредневекового и раннеренессансного мира<sup>35</sup>. Сюжеты Апокалипсиса были популярны также в романской и готической резьбе и в проторенессансной живописи Италии, а немного позднее и в искусстве Испании и Фландрии.

В истории русской средневековой культуры также можно выделить лишь три достаточно протяженных хронологических отрезка, связанных с обострением интереса к теме и проблематике Апокалипсиса. Это XV – начало XVI в., вторая половина XVI в. и середина – вторая половина XVII в. В науке не раз предпринимались попытки дать этим фактам объяснение. Как правило, их пытались связать с конкретными политическими событиями и социальными процессами в обществе, будь то создание и укрепление централизованного государства, опричный террор или религиозные

реформы патриарха Никона<sup>36</sup>. Но учитывая трансцендентный и циклический характер средневековой культуры, трудно представить, что аналогичные культурные феномены были каждый раз инициированы принципиально различными историческими обстоятельствами. Вероятно, следует предположить, что для актуализации темы Апокалипсиса в тот или иной хронологический период были какие-то другие, более глубокие причины, коренящиеся в самой базовой основе культуры православного Средневековья, и что между этими причинами существовала семантическая взаимосвязь.

Первым по времени создания значительным памятником русской средневековой культуры на тему Апокалипсиса считается не сохранившаяся роспись Феофана Грека 1405 г. на западной стене основного объема Благовещенского собора Московского Кремля, упоминаемая в Послании Епифания Премудрого Кириллу Тверскому<sup>37</sup>. Г.В. Попов, вероятно, вполне справедливо связывает появление этой фрески с окончанием в 1408 г., по вычислениям богословов того времени, «последнего» Индиктиона (532-летнего пасхального цикла)<sup>38</sup>. Весь православный мир в начале XV в. ощущал себя на пороге Конца света, который ожидался в 7000 г. от Сотворения мира, то есть в 1491–1492 гг. от Рождества Христова. Даже новая Пасхалия тогда была составлена с учетом неминуемости этого события всего на восемьдесят четыре года. На основании авторитетного в то время «Откровения» Мефодия Патарского по годам были расписаны и предшествующие Концу мира апокалиптические события<sup>39</sup>. Создание в это время фрески на сюжет Апокалипсиса Иоанна Богослова в кремлевском великокняжеском соборе могло мыслиться как напоминание о грядущих уже в самое ближайшее время бедствиях. Повторение ее иконографической схемы другими художниками при перестройках храма в 1416 и 1484–1489 гг. не могло быть только данью уважения к творчеству признанного мастера, а вызывалось насущной необходимостью укрепления веры и духа в ожидании близкого и неотвратимого финала земной христианской истории.

В канун этого самого страшного и торжественного события, около 1492 г., была написана и знаменитая икона «Апокалипсис» для Успенского собора Московского Кремля<sup>40</sup>. Мастер этой иконы пошел по пути обобщения сюжета, выделяя только основные мотивы и упрощения и монументализации композиции. Так произошел перевод назидательного сюжета стенной росписи в молитвенный образ, предназначенный для поклонения и активно включенный в храмовое действо.

Напряженное ожидание Конца света в марте и сентябре 1492 г. (согласно и мартовскому, и сентябрьскому календарному счету) завершилось некоторым разочарованием в обществе, так как предсказания православных книжников не оправдались<sup>41</sup>. Но существовали еще и подсчеты западноевропейских астрологов, по которым светопреставление должно было случиться в 1524 г. от Рождества Христова или в 7032 г. от Сотворения мира. Эти подсчеты были известны в Московской Руси по «Новому альманеху» И. Штефлера и Я. Плауме 1513 г. и из других более ранних источников<sup>42</sup>. Поэтому и в новом Благовещенском соборе Московского Кремля (построен в 1489 г.) артелью мастеров под руководством иконописца Феодосия – сына знаменитого изографа Дионисия – в 1508 г. была вновь выполнена роспись на тему Апокалипсиса, опять занявшая западную стену храма, где обычно было принято помещать сцену Страшного суда<sup>43</sup>. В 1513–1515 гг. Апокалипсис был написан и на стене западной паперти кремлевского Успенского собора<sup>44</sup>.

Следует подчеркнуть, что в конце XV – начале XVI в. Апокалипсис был необычайно актуален и в художественной культуре Западной Европы (опять же в связи с указанными выше астрологическими вычислениями). В 1498 г. появился знаменитый одноименный цикл из 15 гравюр Альбрехта Дюрера, немного позже листы на апокалиптические сюжеты Лукаса Кранаха, Ганса Гольбейна и неизвестных иллюстраторов гравированной Библии Лютера. Иконография «Апокалипсиса» Дюрера стала известна в России во второй половине XVI–XVII в., благодаря привозимым с Запада

гравированным Библиям, и оказала определенное влияние на русское искусство, в основном через посредство Библии Пискатора.

По истечении седьмой тысячи лет и в связи с отсутствием реализации ожидаемых событий в православном мире была высчитана новая дата Конца света. В трактате 1489 г. «О летах седьмой тысячи» греческий богослов и книжник из окружения московской великой княгини Софьи Палеолог Дмитрий Траханиот указывал, что в толковании смысла предсказаний Откровения важное значение имеет само число «семь». Поэтому дату Конца света строго определить невозможно, и его следует ожидать и «от иных седмиц», то есть данное событие может произойти и в 7070, и в 7077 г.<sup>45</sup> Посредством этого объяснения финал земного существования человечества отодвигался на семьдесят лет и мог наступить в 60-е гг. XVI в., что не отменяло его неотвратимости и поддерживало апокалиптическое мироощущение русского средневекового общества.

Неудивительно, что ситуация томительного ожидания «последних времен» вновь обострилась в середине XVI в. Особенно напряженной она становится в 1560-е гг. Именно с ней, а не с потребностями антиудельной борьбы центральной власти Московского государства связывает А.Л. Юрганов формирование феномена «опричнины» Ивана Грозного<sup>46</sup>. И хотя нам эта гипотеза представляется интересной, но спорной, роль эсхатологических настроений в социокультурной жизни того времени, несомненно, была весьма значительной.

В изобразительном искусстве середины XVI столетия также наблюдается возвращение к теме Апокалипсиса. Крупнейшим произведением на этот сюжет стала возобновленная в 40–50-е гг. XVI в. уже неоднократно упоминавшаяся нами роспись Благовещенского собора Московского Кремля и фреска в Святых вратах Спасского монастыря в Ярославле 1564 г.<sup>47</sup> Второй половиной XVI в. датируются и самые ранние в русской книжной культуре лицевые Апокалипсисы, украшенные великолепными миниатюрами.

Но и в XVI в. Конец света тоже не реализовался. И в последний раз (с еще большей силой) эсхатологические ожидания возродились в середине XVII столетия.

Как пишет А.Л. Юрганов, «если в XV–XVI вв. русских людей волновало время прихода Христа, то в следующем веке их внимание переключилось на символическое число (666. – Л. С.), смысл которого недвусмысленно указывал на Антихриста. Его приход стал тревожить не меньше, чем само Второе Пришествие Христа...»<sup>48</sup>. Убежденность в воцарении Антихриста влекла за собой и ожидание скорого Конец света. По вычислению книжников, Антихрист должен был явиться в 1666 г., а через три года в 1669 г. состояться и сама кончина мира. Позже эти события были перенесены соответственно на 1699 и 1702 гг. В неминуемости осуществления апокалипсических предсказаний убеждали и грозные предзнаменования в реальной жизни: страшная моровая язва 1654 г., унесшая жизни почти половины населения центра страны, голод 1655–1656 гг., реформа русской церкви, повлекшая за собой ее раскол и многолетние дискуссии о вере.

Росту и конкретизации эсхатологических ожиданий в XVII столетии способствовало расширение возможностей доступа грамотной части населения к самому тексту Апокалипсиса Иоанна Богослова. В начале XVII в. украинским богословом Лаврентием Зизанией (Тустановским) был сделан славянский перевод «Толкования на Апокалипсис архиепископа Андрея Кесарийского»<sup>49</sup>. Он получил распространение в рукописных копиях и киевском издании Памвы Берынды 1625 г.

Апокалиптические настроения приобрели особенный размах в середине – второй половине XVII в., чему немало способствовали события, связанные с расколом русской церкви. Учение об Антихристе стало одним из основных у старообрядцев. Сам Антихрист нередко персонифицировался ими в образах патриарха Никона, царей Алексея Михайловича и позже Петра Алексеевича. Резко обличая порядки на земле перед антихристовым пришествием, сторонники старой веры свои надежды на лучшее связывали

с хилиастическими мечтами о Царстве Божьем. В связи с этим Московский церковный собор 1666–1667 гг. был вынужден, в свою очередь, рассмотреть вопрос об использовании Апокалипсиса в борьбе с «расколоучителями». На соборе было заявлено, что слова о пришествии Антихриста следует отнести к самим раскольникам, а не к официальной церкви<sup>50</sup>.

Пик интереса к теме Апокалипсиса в изобразительном искусстве XVII в. также падает на середину – вторую половину столетия. В это время особенно часто Апокалипсис используется во фресковых росписях костромской и ярославской школ. Это фрески 1640–1650-х гг. собора Кирилло-Белозерского монастыря, церкви Троицы Калязина монастыря, церкви Николы Надеина в Ярославле, Крестовоздвиженского собора в Романово-Борисоглебске (Тутаеве), церкви Троицы в Никитниках в Москве.

Блистательное воплощение эта тема нашла в росписи Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залеском, выполненной в самый острый момент эсхатологического ожидания в 1662–1668 гг. артелью костромских мастеров фрески во главе с Гурием Никитиным. Масштабность цикла иллюстраций Апокалипсиса Данилова монастыря и его расположение в интерьере Троицкого собора свидетельствуют о том, что для заказчиков и авторов росписи этот сюжет имел особый смысл. Обычно в XVII в. фрески Апокалипсиса выносились за пределы основного объема храма, в притвор или на галереи. Но в Троицком соборе Апокалипсис занимает всю западную стену основного объема.

В истории древнерусского искусства можно найти еще только один подобный пример – стенопись Благовещенского собора Московского Кремля. Однако росписи Троицкого и Благовещенского соборов имеют разную иконографию. В Благовещенском храме трактовка сюжетов Апокалипсиса близка к знаменитой иконе конца XV в. из Успенского кремлевского собора и к иллюстрированным рукописям XVI столетия, в то время как мастера Троицкого собора использовали совсем другие иконографические источники.

Анализ иконографии троицкого Апокалипсиса приводит к выводу, что литературным источником фресок служил не канонический новозаветный текст «Откровения», а «Толковый Апокалипсис» Андрея Кесарийского, так как многие детали изображений существуют только в толковании к главам и подглавам, а в самом рассказе Иоанна Богослова отсутствуют. В стенописи Троицкого собора были использованы сюжеты лишь тех глав, которые имели существенное значение для художественного осмысления идеи Апокалипсиса. Тем не менее здесь оказались проиллюстрированы все важнейшие моменты «Откровения»: от явления Христа Иоанну Богослову среди семи светильников до торжества праведников в Горнем Иерусалиме<sup>51</sup>.

В качестве образцов иконографии апокалиптических сюжетов при росписи храмов этого времени использовались преимущественно гравюры известных в России западноевропейских Библий XVI–XVII вв., в первую очередь, Библии Пискатора. Иконография Пискатора, например, достаточно легко распознается в стенописях и московской церкви Троицы в Никитниках, и переславского Троицкого собора. Причиной такой откровенной «вестернизации» в художественном прочтении Апокалипсиса мастерами русской фрески было почти полное отсутствие качественных византийских и других православных «подлинников».

Первый русский Апокалипсис, гравированный на дереве дьяконом Прокопием, датируется также серединой XVII в. (1646–1662). Книга, состоящая из 25 грубоватых по манере исполнения ксилографий горизонтального формата, иллюстрирует основные моменты Откровения Иоанна Богослова<sup>52</sup>.

Ко второй половине XVII в. относится большинство сохранившихся лицевых рукописей Толкового Апокалипсиса, в зримых образах воспроизводящих грядущие трагические и ужасные события. До нашего времени дошли десятки таких книг, отличающиеся различной степенью качества исполнения текста и иллюстраций.

Большинство известных нам лицевых книг этого жанра являются Толковыми Апокалипсисами Андрея Кесарийского.

Часто под одним переплетом с Апокалипсисом находились и другие эсхатологические сочинения: Житие и хождение Иоанна Богослова, Слово палладия Мниха о втором пришествии, Повесть о славе небесной и радости праведных вечной, Слово блаженного Ипполита папы Римского о скончании мира, о Антихристах и о Втором пришествии, Житие Андрея Юродивого, Житие Василия Нового, Пророчество Даниила, Толковая Псалтырь.

Толкователь Апокалипсиса, относя эту книгу к числу «богодухновенных», подчинил структуру своего сочинения его богословскому смыслу. Толковый Апокалипсис Андрея Кесарийского состоит из 24 слов и 72 глав (по три главы в каждом слове), которые соответствуют двадцати четырем апокалиптическим старцам, обозначающим всех людей благоуголивших Богу за все время существования мира, и троичности человеческого существа – телу, душе и духу.

Еще Н.П. Кондаков заметил, что иллюстрации в лицевом Апокалипсисе «служат дополнением к его толкованию или прямо из него взяты... связь с текстом теснейшая»<sup>53</sup>. При иллюстрировании художники строго следовали сюжету повествования, циклы миниатюр внутри книги соответствовал четырем апокалиптическим седмицам: семь церквей, семь печатей, семь ангелов с трубами и семь ангелов с фиалами. Количество миниатюр в Апокалипсисах второй половины XVI–XVII в. колебалось от 60 до 80, а в более поздних экземплярах превышало две сотни.

Задача иллюстраций Толкового Апокалипсиса – сделать его текст более понятным, так как он был популярной четвѐй книгой, имевшей хождение в различных слоях населения. Такая связь текста и изображения подчеркивалась пояснительными подписями к миниатюрам, иллюстрирующим предыдущую главу (в большинстве случаев миниатюры следуют за текстом и только в редких подносных экземплярах предшествуют ему). Часто художники изображают разные моменты одного и того же эпизода на нескольких миниатюрах, что облегчает толкование текста.

Уже Ф.И. Буслаев обратил внимание на то, что из многочисленных приложений к собственно Апокалипсису иллюстрировались лишь некоторые, а именно: Слово Палладия Мниха о Втором пришествии, Повесть о славе небесной и радости праведных вечной, Пророчество Даниила, Житие Василия Нового, тексты которых дополняли и расширяли повествование<sup>54</sup>. Причиной такого отбора служил один из основных принципов работы средневекового художника с произведением письменности. Для иллюстрирования тексты отбирались «не по своей выразительной изобразительности, не по требованиям самой живописи, а по степени значительности своего содержания»<sup>55</sup>. Интересные, полные драматических подробностей жития оказывались за пределами внимания миниатюристов, так как их приземленная эсхатология не могла соревноваться с грандиозными и торжественными описаниями Конца света<sup>56</sup>.

На всем протяжении своего существования русский лицевой Апокалипсис оставался особым явлением книжной культуры, сохранившим свою традиционную литературно-художественную структуру и в последующие столетия. Внутренней художественной замкнутости этого типа средневековой книги способствовал строго канонический текст повествования, не допускавший вольностей в трактовке сюжета. В отличие от западноевропейской, русская позднесредневековая духовная традиция придавала Апокалипсису более суровый и фатально-трагический смысл, исключавший проникновение в его иллюстрации элементов низовой смеховой культуры.

До самого конца XVII столетия апокалиптические идеи одинаково волновали обе стороны духовного конфликта: традиционалистов и сторонников церковной реформы. Конец ожидания для паствы официальной церкви наступил после благополучного пересечения последней тревожной даты – 1702 г. В 1703 г. местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский в своем сочинении «Знамения пришествия антихристового и кончины века» доказывал, что этого пришествия в ближайшем будущем не ожидается<sup>57</sup>.

С начала XVIII в. у верхушки общества начинает преобладать рационалистическое ренессансно-барочное мировоззрение. Страшный Суд превращается в отвлеченную «нечувственную» идею, а второе пришествие Христа бесконечно отодвигается во времени, и его даты более не вычисляются<sup>58</sup>. В связи с этим тема Апокалипсиса остается актуальной только для старообрядческой художественной культуры, и лицевые рукописи Апокалипсиса переписываются в старообрядческих скитах и поселениях и в XX в. А в их миниатюрах среди грешников, чья участь будет особенно суровой, часто изображали патриарха Никона и царя Петра I.

Почему же в культуре позднего Средневековья сюжет Страшного Суда был, хоть и не повсеместно, вытеснен сюжетом Апокалипсиса? При сравнении их содержания становится понятно, что Страшный Суд связан с событиями вневременными и внепространственными. Он будет происходить не на земле и касается не только живых, но и давно умерших. Апокалипсис – это последний отрезок земной истории человечества. Его грозные и страшные события могут иметь отношение к живущим здесь и сейчас и случиться в ближайшее время. Поэтому в условиях ожидания близкого Конца света они беспокоили каждого верующего человека, так как он должен был пройти через ужас Апокалипсиса еще до Страшного Суда, должен был выдержать искушение Антихристом, когда его вера в последний раз проверялась на прочность и истинность. Антропологическая сущность Апокалипсиса более точно соответствовала духовной ситуации позднего Средневековья, когда формирующееся личностное сознание русского человека впервые оказалось один на один перед лицом Добра и Зла и впервые вынуждено было осмыслить не только сложность проблемы выбора, но и остроту проблемы различения этих понятий не только на трансцендентном, но и на имманентном уровне. Недаром колебания между старой и новой верой оказались для многих равны попытке отличить истинного Христа от Антихриста и приобрели такой трагический смысл.

**Смерть.** Сюжеты Конца света и Апокалипсиса требовали осмысления в сознании человека того времени и образа самой смерти, как неизбежной в условиях последних времен стадии трансформации человеческого бытия, к которой нужно быть готовым в любой момент, независимо от возраста и физического состояния. «Образное воплощение смерти может рассматриваться как пример умственной жизни позднего Средневековья вообще, как своего рода выплеск, песчаный нанос идеи, осевшей в виде пластических образов», – писал Й. Хейзинга в своей знаменитой книге «Осень Средневековья»<sup>59</sup>. Мы знаем, что ученый имел в виду культуру Франции и Нидерландов XV в., но его слова вполне могут быть отнесены и к культуре России XVII столетия.

Цепь исторических событий, которые потрясли страну на протяжении XVII века (Смута, смена царствующей династии, войны и восстания, реформы и церковный раскол), и сами по себе были способны актуализировать тему смерти. Земное существование для многих людей почти утратило свой смысл. Жизнь истинная могла осуществиться только после смерти. на небесах. Такое мироощущение не могло не найти отражения в изобразительном искусстве и литературе того времени. Из отвлеченной идеи смерть постепенно превращается во вполне зримый образ, изображенный красками или описанный словом.

Особенностью русской средневековой культуры была жесткая каноничность отдельных видов искусства. Так, в иконописи каноном был закреплен определенный набор сюжетов и их иконография, что сужало возможности введения в икону новых тем и образов. И хотя в провинциальной иконописи конца XVII в. появляются иконы с макабрическими сюжетами, как, например, «Двоесловие живота и смерти» заонежской школы из церкви Вознесения в Типиницах, все же это были скорее исключения из общего правила<sup>60</sup>. Во фресковой живописи XVII в. также можно найти отдельные примеры изображения смерти. но они включены в традиционные композиции Страшного Суда или Апокалипсиса на западных стенах храмов и не имеют само-

стоятельного значения. Еще О. Демус писал о том, что морализаторство, так сильно повлиявшее на декор западных соборов с их дидактическими и нравоучительными циклами, было чуждо восточнохристианскому искусству<sup>61</sup>. Поэтому эсхатологическая тематика с ее повествовательностью и нравственно-учительной направленностью на русской почве нашла свое воплощение в основном только в лицевой книге XVII в., которая не так сильно зависела от традиции и канона.

К числу наиболее распространенных лицевых книг XVII столетия принадлежали уже неоднократно упоминавшиеся нами Апокалипсисы и Синодики, содержание которых достаточно полно отражало эсхатологические представления того времени<sup>62</sup>. К ним жанрово примыкают Лекарства душевные, Житие Василия Нового и некоторые другие произведения религиозной литературы.

Миниатюры Апокалипсисов предлагают читателю и зрителю традиционный образ смерти, сложившийся в европейском искусстве еще в раннем Средневековье и закрепившийся в скульптурном рельефе, стенной росписи, книжной миниатюре и гравюре. Но на русской почве он стал известен только в XV в. с появлением апокалиптической темы в иконописи и фреске. Это скелетоподобный «Всадник на бледном коне», пронсящий над разбросанными по земле мертвыми телами людей. В русской миниатюре этот персонаж соседствует с другим также популярным в европейском искусстве – скелетом с косою и луком со стрелами, а иногда (в позднее время) с пищалью, угрожающим своим оружием всему живому. В некоторых иллюстрациях к нему добавлен еще «помощник» – исчадие ада с человеческим телом, двумя головами (пса и льва) и с серпом в руках, предназначенным для кровавой жатвы<sup>63</sup>. Эти inferнальные образы вполне соответствовали современному им видению Конца света как кончины земной жизни вообще и одновременно последней схватки Христа и Антихриста, Добра и Зла. Они, собственно говоря, и являются обобщенной персонификацией Зла как категории христианского мировоззрения.

Другое представление о смерти, не связанное непосредственно с общей катастрофой в жизни человечества, дают миниатюры Синодиков. Западная позднесредневековая религиозная мысль, как писал Й. Хейзинга, знала только две крайности: жалобу на то, что все преходяще, и ликование по поводу спасения души и обретения вечного блаженства<sup>64</sup>. Эти же темы волновали и составителей синодичных предисловий

Трактовка образа смерти в Синодиках отличается большим разнообразием художественного осмысления. В рамках данной работы мы не сможем рассмотреть все варианты толкования темы смерти в синодичных миниатюрах и остановимся только на самых распространенных.

В Синодиках человеческая жизнь представляется авторам миниатюр как некий замкнутый цикл, который начинается рождением и заканчивается смертью. Для иллюстрирования этого цикла используется композиция «Колесо жизни», где человек движется по кругу земных радостей, почета и славы в пасть чудовищному змею, который здесь символизирует загробный мир<sup>65</sup>. В религиозной мысли западного Средневековья также были актуальны размышления о неизбежности утраты силы, мирских наслаждений и почестей, исчезновении красоты и молодости<sup>66</sup>.

Еще один вариант изображения земного пути человека – заимствованная из Месяцесловов аллегория смены времен года «Государь Великий Год», состоящая из композиций Царь Весна, Царь Лето, Царь Осень и Царь Зима. тоже замыкавшихся в своего рода круг. Заметим, что в средние века во многих странах год начинался 1 марта. Правда, в XVII в. в России он отмечался 1 сентября, но какая-то культурная книжная традиция начинать годовой цикл весной все-таки осталась. В.П. Даркевич пишет, что в средние века игра в покойника и поминки на святках и масленицу имела в своих истоках архаичный ритуал изгнания старого года или зимы – злого и враждебного человеку и природе начала<sup>67</sup>.

В миниатюрах Синодиков Зима, которую художники рисовали в виде царственного персонажа, «зело стара и убога, и пага», символизировала закат жизни, приближающейся

к своему концу. Рядом с тронем Зимы обычно изображались деревья без листьев. В качестве образцов для иллюстраторов Месяцесловов и Синодиков обычно служили европейские гравюры аллегорического жанра.

Поскольку в обоих вариантах представления человеческой жизни она мыслилась в виде круга, у которого начало и конец слиты воедино, то уже в этой части иллюстративных циклов Синодиков была заложена идея о бесконечности жизни и относительности смерти для православного христианина.

Сама Смерть в миниатюрах Синодиков согласно общеевропейской традиции персонифицировалась в образе скелета с косою, занесенной над головой жертвы (сюжет «Пир в доме Иона»), скелета, лежащего в гробнице (сюжет «Плачу и рыдаю егда помышляю смерть» и т. п.) или черепа «сухого лба» (сюжет «Макарий Египетский находит сухой лоб»)<sup>68</sup>. На Западе такая традиция представления смерти как реального персонажа эсхатологического сюжета, вероятно, связана с особенностями погребения в открытом гробу в склепе, а в восточном христианстве, возможно, с византийскими костницами и пещерными монастырями<sup>69</sup>.

Собственно момент смерти человека в иллюстрациях Синодиков трактуется как исход души из тела. В минуту кончины душу праведника принимает ангел, а у смертного одра грешника дежурят черти-мурины<sup>70</sup>.

После смерти в течение 9 дней душа прощается с телом, а до сорокового дня решается ее судьба. Человека ждут или райские красоты, или возмездие за несправедные поступки в виде адских мук. Но в отличие от Апокалипсиса или описаний Страшного Суда, в Синодиках не делается акцента на грозном публичном наказании за грехи мирской жизни. Ад изображается или в виде пасти фантастического зверя (змееобразного (Левиафан), либо львиноголового), или в виде пещерки, где сидит взаперти несчастная душа грешника. У каждого персонажа синодичных повествований своя мера наказания, назначенная богом индивидуально в соответствии с совершенным проступком.

Избавление от адских мук возможно даже после смерти, если близкие на земле позаботятся о душе умершего, совершая праведные поступки. Чувство умиления должны были вызывать у читателя иллюстрации трогательной заботы о загробном благополучии душ отцов и матерей со стороны их благодарных потомков. Разглядывавший иллюстрации современник художника, несомненно, сострадал усилиям родственников умерших во грехе, тшавшихся спасти их погибающие души (например, в повести о новгородском посаднике Щиле или в рассказе о богаче Ионе). В западных макабрических сюжетах такой вариант исхода судьбы практически не предусмотрен, а члены семьи не могут оказывать помощь своим усопшим после смерти. В то же время в русском представлении о загробном мире отсутствует возможность возвращения из него в мир живых, а покойный не способен совершать активных действий в потустороннем пространстве. Загробный мир православного христианина – это умозрительная абстракция, основанная на Священном Предании, а не на свидетельствах там побывавших и сумевших вырваться из лап смерти. Поэтому его образ в миниатюрах Синодиков не детализирован, он как бы скрыт или райской растительностью, или тьмой, дымом и пламенем ада.

Подлинная смерть души и тела, в трактовке текстов и миниатюр Синодиков, – это вечные адские муки. К такому концу человека толкает несправедливо нажитое богатство, злая жена, дети, не получившие должного христианского воспитания в духе Домостроя, жадность, воровство, разбой, блуд и другие страшные проступки. При этом изображения семи смертных грехов в Синодиках, в отличие от европейских эсхатологических книг, почти не встречаются. Они появляются только в более поздних рукописях XVIII–XIX вв.

Таким образом, в процессе изучения сюжетов и иконографии лицевых книг позднего русского Средневековья, связанных с эсхатологической тематикой, хорошо прослеживаются параллели с позднесредневековым искусством Западной Европы. Однако в трактовке смыслового напол-

нения сюжетов и образов явственно проступают и существенные различия.

В целом миниатюры Синодиков не призваны вызывать страх смерти. Ее изображения лишены натуралистической осязаемости и жестокости, свойственной западноевропейской культуре, в которой с XV в. закрепились представления о смертных муках, связанные с «*La Dans macabre*» («Пляска смерти»). Образы конца земного существования человека в русской лицевой книжности апеллируют к чувству сострадания и побуждают к праведным поступкам. Они прямо противоположны европейской традиции, когда все неизобразимое (чувства, эмоции) должно быть отброшено, а в макабрическом видении смерти начисто отсутствует все нежное и элегическое, и нет места тихой божественной скорби и утешению<sup>71</sup>. В картине мира позднего русского Средневековья, наоборот, утешительное и учительное понимание и толкование смерти приобретает большое значение. В этом, думается, находит выражение национальная этическая традиция отношения к ближнему и окружающей действительности, сформированная православной парадигмой христианской веры и культуры.

В описаниях смерти в русской литературе второй половины XVII в. все явственнее начинает звучать и мотив сожаления об утрате радости и благ земного существования. На смену средневековому смирению перед неизбежностью смерти и осознанию блага посмертного слияния духа с богом и вознесения праведной души в царствие небесное приходит вполне рациональный страх расставания с жизнью и собственным телом.

Неизвестный автор стихов «О смерти» награждает ее эпитетами «злостливая и гневливая», «страшливая», «немилосердная и злая», «страшнообразнейшая и неблагая», «несытая и прелютая», «слепая, глухая, немилостивая» и т. п.<sup>72</sup> Обращаясь к ней, он восклицает: «Что тебе прибытка во мне получила, еже мене с телом моим разлучила?»<sup>73</sup>. Сам момент смерти и погребения не содержит в себе ничего возвышенного, а только горек и отвратителен.

Аналогичное отношение к смерти демонстрирует и молодой царь Алексей Михайлович в написанной им весной 1652 г. «Повести о преставлении патриарха Иосифа», адресованной будущему главе русской церкви, а тогда новгородскому митрополиту Никону<sup>74</sup>. В подробном отчете о болезни, кончине и похоронах Иосифа наряду с этикетными формулами, содержащими хвалу умершему иерарху и официальное выражение скорби по поводу происшествия, присутствует полное малоприятных физиологических подробностей описание агонии патриарха и быстрого разложения его тела после смерти. Царь, хотя и стесняется охватившего его тогда страха, жалости и отвращения, но не пытается их скрыть от своего адресата. Он пишет, что старался в этой ситуации поступать и говорить «по уставу», но при этом с трудом справлялся с охватившими его эмоциями: «Меня прости, владыко святой, надселися плачучи, на него, света, смотря, а свои грехи вспоминаючи...»<sup>75</sup>. Так же вели себя и члены царской семьи, и большинство присутствовавших при кончине и погребении патриарха бояр. Все были так удручены, что похоронили патриарха «без звону», так как «все позабыли в страсе» о соблюдении ритуала<sup>76</sup>.

В культуре позднего русского Средневековья одновременно существовали два образа смерти. Один – традиционный, связанный с характерным для православия отношением к смерти как к неизбежному переходу души к истинной жизни на небесах. Он утверждался в литературных предисловиях к синодикам, его пытался поддержать в своем творчестве один из крупнейших поэтов второй половины XVII в. Карион Истомин («Стихи вспоминати смерть приветством»). Но в изобразительном искусстве и литературе этого же времени обнаруживается и другой образ, родившийся из нововременного страха перед неизвестностью и сомнения в будущем души после смерти, из отвращения к телу, покинутому жизнью. И нивелировать этот новый образ не способны ни попытки тщательного соблюдения традиционных ритуалов, ни произнесение привычных этикетных формул.

**Война и воинский подвиг.** В истории русской культуры X–XVII вв. можно выделить несколько временных отрезков, когда происходила актуализация темы войны и мира. Как правило, интерес к этой проблеме был продиктован обстоятельствами реальной жизни. С конкретными историческими событиями русского Средневековья, такими как поход князя Игоря на половцев, нашествие Батыя, Невская и Куликовская битвы, связано появление значительных памятников древнерусской литературы: «Слова о полку Игореве», «Слова о погибели Русской земли», «Жития Александра Невского», «Задонщины» и т. п. При этом в изобразительном искусстве Древней Руси «военная» тематика практически не отражена. Так, в иконах князей Бориса и Глеба подчеркивалась их «ангельская» сущность святых-страстотерпцев, а не воинов-защитников. Столкновения с внешним врагом трактовались древнерусской культурой как проявления «божьей кары» или «божьего попустительства», битвы христиан с «агарянами», чему соответствовали немногочисленные абстрагированные изображения вражьего воинства в книжной миниатюре<sup>77</sup>. Княжеские же междоусобицы были принципиально «внекультурны», то есть противоположны основным идейным направлениям общественного сознания этого времени, и практически не подвергались художественной рецепции. И только в эпоху Московского царства происходит новое осознание русской религиозной культурой места и роли войны в жизни православного человека и православного мира.

Освободившись от татарского ига, русское централизованное государство вступило в новый период своей политической истории. Отныне оно ведет войны не только за свою независимость и в целях решения внутренних проблем, но и для расширения территории, укрепления внешнего авторитета страны, «международного престижа» русских государей и православной церкви. Художественная культура этого времени, одной из функций которой было научение православного человека праведному поведению и благочестивому отношению к жизни, также меняется под влиянием

трансформирующейся исторической реальности. Новая идеология, утверждающая ценности единого государства, самодержавной царской власти, «предписанного христианства» (после церковных соборов середины XVI в.) определяет не только официальную оценку событий прошлого и настоящего, но и сюжетную сторону, и художественное своеобразие произведений искусства.

Московская царская династия XVI в. с помощью «Сказания о князьях Владимирских» выводила свою родословную от римского императора Августа. В «Сказании» содержатся и перечисление главных властных инвеститур московских государей: царского венца, шапки Мономаха, животворящего креста, вместе с которыми от византийского императора Константина Мономаха в свое время на Русь перешла и честь «богоизбранности» правителей государства. Вящей славе «не пресекавшейся» в веках московской великокняжеской и царской династии должны были служить воинские и патриотические подвиги предков, подчеркивающие роль государственной власти в деле защиты православной церкви и всего православного люда.

В культуре XVI в., несмотря на происходившие в это время военные столкновения с ливонцами и поляками, главный образ «национального» врага персонифицируется в татарах. Укрепление Московского государства было связано с событиями борьбы против татарской угрозы, начиная с Куликовской битвы 1380 г. и заканчивая взятием Казани в 1552 и Астрахани в 1556 г. Вместе с тем, вплоть до покорения Крыма в конце XVIII в., татарские набеги оставались для русского государства серьезной проблемой и источником постоянной внешней опасности. Эпизоды борьбы русских с татарами хорошо отражены в древнерусской литературе, русском национальном фольклоре. А в период позднего Средневековья эти сюжеты появляются и в изобразительном искусстве.

Завоевание Казани сопровождалось ее христианизацией. Новый статус бывшей столицы «земли неверных» в качестве православного города, где христианство не только

мечом, но и духом вытеснило магометанство, закрепило «явление» чудотворной иконы Казанской Богоматери<sup>78</sup>. Оно произошло после городского пожара 1579 г. Узнавший об этом событии Иван Грозный сразу же распорядился построить на месте обретения иконы храм и устроить возле него женский монастырь. Казанская Богородица быстро стала одним из самых распространенных и чтимых иконографических изводов Богоматери в культуре своего времени. Она принадлежит к типу Одигитрии, который в эпоху Московского государства оттеснил на второй план преобладавшее в более раннее время Умиление (к этому типу относится знаменитая Богоматерь Владимирская). Одигитрия своей торжественной композицией и эмоциональным настроением больше соответствовала требованиям утверждения величия новой формы государства и царской власти. Несомненно, в сознании русских людей образ Богоматери Казанской связывался не только с чудом его явления стрелецкой дочери Матроне, но и с окончательной победой над волжскими татарами, которые олицетворяли собой память о былой власти над Русью Золотой орды, с прощением богом наказанного за грехи русского государства и его населения. Не случайно, в конце XVI – начале XVIII в. множество списков с этой иконы также становятся чудотворными и почитаются во всех уголках русского государства.

В русской культуре позднего Средневековья происходит не только приспособление канонических сюжетов и образов к новым идеологическим требованиям времени, но и значительное расширение сюжетной стороны литературы и искусства. В создаваемые при дворе сначала Новгородского архиепископа, а потом и Московского митрополита Макария Минеи-Четии включались новые тексты о княжеских деяниях на благо православия, связанные с грозными событиями татарского времени (например, «Слово похвальное Льва Филолога Михаилу и Федору Черниговским»). Многие из русских князей, прославленные церковью как защитники ее интересов от посягательства безбожного Востока или католического Запада, на Макарьевских

церковных соборах середины XVI в. были официально канонизированы (Александр Невский, Михаил Тверской, Довмонт Псковский и др.), а их жития включены в состав Степенной книги<sup>79</sup>. Значительная часть миниатюр обширнейшего Лицевого летописного свода 1560–1570-х гг. также связана с воинской тематикой и посвящена событиям татарского нашествия и борьбы с татарским игом или агрессией европейских рыцарских орденов в Прибалтике. Мы не станем подробно останавливаться на этой проблеме, так как она в свое время была достаточно тщательно изучена О.И. Подобедовой<sup>80</sup>. Заметим только, что во второй половине XVI в. в связи с перемещением основного направления внешней политики Московского государства в сторону Прибалтики, подготовкой и началом Ливонской войны, актуализируется и история борьбы древнерусских княжеств со своими северо-западными соседями за политическое и религиозное преобладание в этом регионе.

Военные сюжеты в середине – второй половине XVI в. появляются и в иконописи. Икона, в отличие от фрески и миниатюры, представляет собою сакральный объект, предназначенный для моления и непосредственно участвующий в литургическом богослужении. Поэтому изображение войны на иконе носило более всеобъемлющий, «надмирный» характер. Наиболее известное произведение этого времени «батального» жанра – икона «Благословенно воинство небесного царя...» («Церковь воинствующая») 1550-х гг. из Успенского собора Московского Кремля<sup>81</sup>. Икона, сюжетно связанная с песнопением на церковной службе вечерни и утрени в честь мучеников, в то же время осмысливается и как посвящение взятию Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г. Земное и небесное воинства в свершении подвига во имя православной веры слились здесь воедино. От горящей крепости в сторону небесного Иерусалима вместе с архистратигом небесным архангелом Михаилом и святыми мучениками двигаются русские князья и сам молодой царь Иван Грозный. Нельзя не согласиться с Э.С. Смирновой, которая пишет, что «идейный смысл иконы много-

гранен: торжество христианства, победа православия, грядущее блаженство мучеников-воинов, прославление русской истории и русской воинской силы, идея богоизбранности русской державы... апофеоз Ивана Грозного, победившего Казанское татарское ханство, заступничество Богоматери...»<sup>82</sup>. Для нас же в первую очередь важен сам факт связи сюжета иконы с современным ее написанию, только что произошедшим историческим событием – первой крупной военной победой первого русского царя.

Один из возможных вариантов истолкования иконы Иваном Грозным и его современниками Н.И. Брунов обнаружил в переписке царя с опальным князем Андреем Курбским<sup>83</sup>. В одном из писем к Курбскому Иван Грозный называет среди своих «предстателей» на небесах наряду с Христом и Богородицей архангела Михаила: «...яко же Моисею предстатель бысть Михаил архангел, Иисусу Навину и всему Израилю; та же во благочестии, в новеи благодати первому христианскому царю, Константину, невидимо предстатель Михаил архангел пред полком его хожаше и вся враги его побеждаше, и оттоле даже и доныне всем благочестивым царем пособствует»<sup>84</sup>. Покровительство Михаила архангела дает царю Ивану право мыслить себя на равных с другими великими и славными государями библейской и христианской мировой истории, побеждавшими неверных и осуществлявших таким образом божью волю. Под Казанью Иваном Грозным и его воинством была одержана не просто рядовая военная победа, а совершен акт благочестия, подобный освобождению пророком Моисеем и его преемником Иисусом Навином исконных земель израильского народа в Ханаане или защите римским императором Константином Великим христианских территорий от язычников-персов. Поэтому взятие Казани оказалось достойным изображением на иконе, наряду с другими сюжетами канонической истории христианства.

В свое время, как указывает тот же Н.И. Брунов, М.А. Ильин высказал также предположение, что изображение Воинствующей церкви на иконе могло быть связано

с культурной интерпретацией возвращения и торжественного въезда в Москву Ивана Грозного после Казанского взятия как повторения в реальности евангельского прообраза этого события, каковым являлся вход Христа в Иерусалим. Не случайно, ежегодное ритуальное предпасхальное «Шествие на осляти» с участием царя и митрополита (патриарха), которое ежегодно совершалось в столице Московского государства, во второй половине XVI–XVII вв. заканчивалось в Покровском соборе<sup>85</sup>.

Во времена Ивана Грозного получают распространение и изображения святых воинов Георгия Победоносца, Федора Стратилата и Димитрия Солунского на житийных иконах. Эти святые были не только тезоименными членам царской семьи (брату и сыновьям Ивана IV), но и воплощали в своих образах идеал христианского воина, храброго в бою и твердого в вере. Святые воины – покровители членов княжеских родов – часто изображались и на иконах домонгольского времени, но в период Московского царства их иератические образы на средниках почти всегда дополняются клеймами с рассказом о деяниях, среди которых не последнее место занимают сражения с врагом всего христианства – змеем-дьяволом и сцены противостояния язычникам.

Еще большую популярность воинская тема получила в XVII столетии. Сопряженные с ней сюжеты отражали рост «исторического» самосознания населения России после событий Смутного времени и в связи с последующим расширением внешних границ за счет присоединения украинских, белорусских и сибирских земель. В этот период происходит дальнейшая трансформация образа врага. «Татарская» проблема сохраняет свою важность в связи с постоянным беспокойством, доставляемым крымцами, оказавшимися под властью турок. Но все большее значение приобретают и не всегда мирные отношения с западными соседями: Речью Посполитой и Швецией.

Военные события XVII в. были подробно описаны литературой того времени, начиная с «Псковской летописной повести о смутном времени» и «Сказания Авраамия Пали-

цына об осаде Троице-Сергиева монастыря» и заканчивая «Повестью об Азовском осадном сидении Донских казаков». Но в отличие от уже упоминавшегося взятия Казани, они не нашли воплощения в изобразительном искусстве, так как не были до конца осмыслены в ракурсе благочестия. В иконописи этого времени, наоборот, начинают активно использоваться все новые и новые сюжеты военной истории Древней Руси, преимущественно периода татарского нашествия. Эти события к тому времени были уже достаточно сакрализованы, в основном за счет включения их в уже существовавшие тексты агиографической литературы в виде «новых» чудес и недавно обнаруженных «старинных» преданий и фрагментов летописных рассказов. Как писал В.О. Ключевский, «...уже во времена Макария в житиях, составленных для Степенной книги, стало заметно стремление дать преобладание биографическому рассказу над общими риторическими местами жития и изобразить деятельность святого в связи с другими историческими явлениями его времени»<sup>86</sup>.

Сюжетами из русской военной истории в XVII в. дополнялись и традиционные житийные циклы на иконах прославленных русских святых-чудотворцев. Такие дополнения, актуализировавшие «победные» страницы исторического прошлого, были особенно распространены в иконописи Поволжья, которая успешно развивала «повествовательное» направление русского иконописания. Житийные иконы Ярославских и Костромских писем отличались большим количеством клейм, которые нередко располагались в два ряда вокруг средника с изображением святого. Художники демонстрируют высочайший уровень «мелочной работы», размещая в каждом клейме сложные многофигурные композиции, в том числе и на «исторические» сюжеты.

К этой иконописной традиции принадлежат изображение Ледового побоища на Чудском озере на иконе «Александр Невский в житии» из московского Покровского собора<sup>87</sup> и «битва на Туговой горе» или «взятие Ярославля татарами в 1238 г.» на иконе ярославских писем «Князя Василий

и Константин в житии»<sup>88</sup>, датируемые началом и первой половиной XVII в. Следует отметить, что, несмотря на московское местонахождение, икона «Александр Невский», возможно, также происходила из Ярославля. Так, С.И. Масленицын усматривал ее несомненную стилистическую близость с уже упомянутой иконой «Князя Василий и Константин», которая имела большое значение для дальнейшего развития ярославской школы иконописи и иконографии «военных» сюжетов<sup>89</sup>.

Житийная икона Александра Невского написана с ориентацией на вторую, более пространную древнерусскую редакцию его жития, известную по списку конца XV в., в состав которой, кроме традиционного владимирского текста XIII в., включено новгородское «Сказание о князе Александре», помещенное в Новгородской Софийской летописи 1448 г. под 1240–1243, 1251 и 1262 гг.<sup>90</sup> Во второй редакции кроме описания Невской битвы, аналогичного владимирскому варианту жития, приводится и рассказ о Ледовом побоище. В этом рассказе именно победа Александра Невского над крестоносцами, которые называли себя «Божими рыцарями», возводится в ранг подвига во имя торжества истинной православной веры: «И бились месяца апреля 5, в день похвалы Святой Богородице. И здесь же прославил Бог Александра перед всеми полками, как Иисуса Навина у Иерихона»<sup>91</sup>. Псковские священнослужители, встречая войско князя возле стен своего города, возносили ему хвалу, опять же используя сравнения с библейской историей: «Помог Ты, Господи, кроткому Давиду победить иноплемеников и верному князю нашему силою креста освободить город Плесков от иноязычных, от иноплемennых, рукою Александровою»<sup>92</sup>.

Именно вторая редакция легла в основу третьей и четвертой, написанных в середине XVI в. по поручению митрополита Макария. А они, в свою очередь, были использованы архиепископом вологодским Ионой Думиным, составившим в 1591 г. для первого русского патриарха Иова пятую, самую обширную из всех известных, редакцию жития князя

Александра Невского<sup>93</sup>. О том, что в этой редакции сознательно делался упор на благочестивую сторону жизни и подвигов князя, свидетельствует включение в нее богословского рассуждения «об исповедании веры святого и благоверного великого князя Александра Невского», в котором утверждаются основные правила православного благочестия и которое заканчивается словами: «Мы придерживаемся честно поучений святых апостолов и святых вселенских и поместных соборов отцов и честно храним жития прочих святых отцов. Это и есть наша вера. А кто не так верует и не поклоняется образам святых, и не почитает написанных нами первообразных и честных икон, как это делают преокаянные латиняне, мы проклинаем!»<sup>94</sup>.

Вероятно, с созданием и распространением этой последней, новой редакции и связано написание житийной иконы. Но в состав ее клейм не включены сюжеты, связанные с новейшими чудесами святого, прославление которых и послужило одним из поводов для очередного редактирования жития. Художник ограничился древнерусским преданием, центральным эпизодом которого сделал Ледовое побоище, изображенное во втором сверху ряду клейм, так как, согласно тексту второй редакции жития, после него «стало славиться имя Александрово по всем странам». При всей важности этого сюжета для понимания не только иконы, но и всей новой трактовки жития в целом, само изображение битвы представлено в соответствии с ранней художественной традицией в обобщенном виде, без излишней детализации сцен.

Несколько более поздняя по времени икона «Князя Василия и Константина в житии» была написана для Успенского собора города Ярославля в конце сороковых годов XVII в. Ее создание, возможно, было связано с общерусской канонизацией этих святых, которая, согласно исследованию Е.Е. Голубинского, произошла в период между Макарьевскими соборами и учреждением Синода<sup>95</sup>. Местное почитание князей Василия и Константина Всеволодовичей началось после обнаружения их мощей при восстановлении

ярославского Успенского собора после пожара 1501 г. Их житие составил некто монах Пахомий по благословению ярославского архиепископа Кирилла в княжение великого московского князя Василия III. Вопреки данным летописных известий, Пахомий в своем житийном рассказе утверждал, что братья Всеволодовичи погибли вместе с другими местными князьями при взятии Ярославля войском хана Батыя 3 июля 1238 г. (По летописи, во время штурма города погиб Всеволод Константинович Ярославский – отец Василия и Константина, Василий же умер своей смертью в 1249 г., а судьба Константина и вовсе неизвестна)<sup>96</sup>. Такая сознательная героизация образов князей, превращавшая их из рядовых представителей ярославской княжеской династии в защитников русского православного града от «иноплеменных поганых» татар, была созвучна тому времени, когда происходит официальная канонизация других князей и воинов, погибших в боях с татарами или от их руки: великого князя владимирского Юрия Всеволодовича, Василько Константиновича Ростовского, Меркурия Смоленского<sup>97</sup>.

Так же, как и на иконе Александра Невского, изображение батальной сцены находится в верхней части иконной доски, так как этот эпизод тоже является ключевым в понимании смысла подвига и прославления святых Василия и Константина. Но, в отличие от обобщенной трактовки Чудской битвы, события, разворачивавшиеся в июле 1238 г. под стенами осажденного Ярославля, представлены со всей возможной «исторической» точностью. Вероятно, это было связано и с тем, что в данном случае художник изображал не далекое и неизвестное Чудское озеро, находившееся в чужой земле, а хорошо знакомый ему город. В правой части композиции он поместил татарский стан, где в красном парадном шатре восседает сам хан Батый с царским венцом на голове, а в левой – стены Ярославля с открытыми воротами, в которые вносят тела убитых в бою князей Василия и Константина. В центре клейма кипит ожесточенное сражение, жертвами которого только что стали ярославские князья. Внутри стен города виднеется кровля и купол Успенского

собора, в котором суждено упокоиться совершившим свой последний воинский подвиг святым. В летописи, сопровождающей клеймо, иконописец констатирует: «В лето 1238 взят бысть славный великий град Ярославль и тут побиены быша вси князи наша». Таким образом, икона воспевает в данном случае не победу, а жертвенный подвиг святых князей, не пожалевших живота своего во имя защиты от врага родного «славного великого града». В этом она в какой-то степени созвучна и упоминавшемуся выше житийному образу Александра Невского, в последних клеймах которого также рассказывается о добровольном жертвовании князем своей жизнью при последней его поездке в Орду во имя спасения православной русской земли от очередного татарского набега.

Серединой – второй половиной XVII в. датируется знаменитая ярославская икона «Сергий Радонежский в житии», на нижнем поле которой представлено изображение Куликовской битвы<sup>98</sup>. По обилию исторических сюжетов икона, написанная для придела Сергия Радонежского Троицкой церкви Власьевского прихода Ярославля, сооруженной на средства местного купца Ивана Силантьева, выделяется даже среди других произведений Ярославской школы этого времени. Считается, что писавший ее художник ориентировался на новую редакцию жития Сергия, составленную келарем Троице-Сергиевой лавры Симоном Азарьиным и изданную в Москве в 1646 г.<sup>99</sup> Житие было подготовлено к печати по воле царя Алексея Михайловича на основе известных редакций Епифания Премудрого и Пахомия Логофета с исправлением стиля речи в сторону его «осовременивания». Симон Азарьин добавил к житию ряд собственных описаний чудес святого, совершенных в XV–XVII вв. В издании 1646 г. некоторые из этих добавлений были опущены как не вполне достоверные во время редактирования текста в типографии. Но в 1653 г. Азарьин восстановил первоначальный вид своего сказания и добавил к нему обширное предисловие о значении Троице-Сергиева монастыря и его основателя в истории России и новых,

посмертных, чудесах Сергия Радонежского. Доказывая существование этих чудес, Симон настаивал на том, что некоторые из них он видел сам, а другие заимствовал из летописей и сказания Авраамия Палицына об осаде Троицкого монастыря<sup>100</sup>. Вероятно, мысли о тесной связи личной биографии Сергия со славными страницами истории страны, которые Азарьин обосновывал в своем предисловии, были близки и ярославскому художнику, писавшему икону Сергия на житийный сюжет.

Необычность иконографии образа «Сергий Радонежский в житии» состоит, в частности, в том, что на среднике иконы преподобный Сергий представлен не на нейтральном фоне, а на фоне холмистого пейзажа, где на отрогах иконописных «горок» изображаются сцены из русской истории «Московского периода» (конца XV – начала XVII в.). Среди них преобладают сюжеты «боевого прошлого» предыдущей царской династии (Рюриковичей): «Осада города Опочки» (1477), «Присоединение горных черемис и постройка города Свяжска» (1551), «Взятие Казани» (1552), «Осада Троице-Сергиева монастыря и Москвы поляками» (1611–1612). Исследователь иконы И.П. Болотцева высказывала предположение о том, что изображения на темы русской истории в среднике могли быть написаны значительно позднее самой фигуры святого, а пустой фон первоначально закрывался металлическим окладом<sup>101</sup>. Но С.И. Масленицын, также детально изучавший ярославскую иконопись, напротив, считал, что мелкие композиции фона средника были задуманы сразу, о чем свидетельствует разметка границ средней части иконы, площадь которой в противном случае оказалась бы велика для одиночной фигуры преподобного<sup>102</sup>. Текст распространенной и особенно популярной в середине XVII в. азарьинской редакции жития Сергия, содержащий все перечисленные выше исторические эпизоды, на наш взгляд, также является аргументом в пользу версии Масленицына.

Во второй половине XVII в. (вероятно, в 1680-е гг.) икона была надставлена снизу большой доской, на которой уже

другой художник написал многофигурную композицию на сюжет «Сказания о Мамаевом побоище» – основного произведения Куликовского цикла. И.П. Болотцева предполагала, что состав житийных сюжетов был расширен этой исторической сценой в связи с 300-летием сражения войск Дмитрия Донского с ратью хана Мамаю<sup>103</sup>. Кроме того, икона хорошо вписывается и в контекст складывающейся в это время традиции прославления в иконописи славных побед русского воинства над татарами и другими иноземцами.

С образом Сергия Радонежского события битвы на Куликовом поле связаны житийным рассказом «О победе над Мамаем и о монастыре на Дубенке». Именно в этом тексте редакции Епифания Премудрого говорится о благословении преподобным князя Дмитрия Донского перед его походом на татар и о том, что во время сражения святой, «...пророческим обладая даром, знал обо всем, словно находился поблизости... на молитве с братией к богу обращаясь о даровании победы над погаными»<sup>104</sup>. Еще в самом начале битвы Сергей Радонежский предсказал монастырской братии «победу и храбрость» великого князя, а в течение боя называл по именам убитых из русского войска и совершал службу на помин их души. В благодарность за благословение и молитвы святой получил от князя богатый вклад в монастырь и средства на основание новой Успенской обители на острове реки Дубенки к северо-западу от Троицкой лавры.

«Сказание о Мамаевом побоище» – самая подробная повесть о Куликовской битве, в ней содержится значительно больше сведений, чем в летописях и житии Сергия. Но в иконописном рассказе о событии сюжет Сказания еще дополнен изображением того, как из разных городов Руси, среди которых выделяются Ростов, Ярославль и расположенное неподалеку от него село Курба – когда-то центр небольшого удельного княжества, собираются в Москву воины. Кульминацией самой битвы у иконописца становится бой Перссвета с Челубеем. Завершается композиция традиционным для жанра житийной иконы изображением погребения погибших в сражении воинов и бегством и гибелью

в крымской Кафе хана Мамай, который в тексте сказания представлен не только в качестве реального исторического персонажа, но и как «язычник верой, идолопоклонник и иконоборец, злой преследователь христиан», предводительствующий «безбожными агарянами». Победа над ним – это торжество всех православных христиан, которым «возвысил бог род христианский, а поганых унизил и посрамил их дикость, как и в старые времена помог Гedeону над мадиамлянами и преславному Моисею над фараоном»<sup>105</sup>. Таким образом, сказание вписывает Куликовскую битву в ряд побед христианства над язычниками, и делает этот сюжет возможным для воплощения в иконописи.

Одним из самых распространенных иконографических типов в искусстве XVII в. было также изображение Богоматери «с чудесами». Исторические сюжеты нередко присутствовали в иконографии Владимирской, Федоровской, Толгской, Тихвинской Богоматери.

Богоматерь Владимирская – национальный палладиум Московской Руси – была прославлена как покровительница всего русского государства и московской династии. Наиболее значительный период ее почитания приходится на время расцвета Московского великого княжества, когда икона была перевезена из Владимира в Москву<sup>106</sup>. В XVII в. почитание этого образа распространилось по всем русским землям и приобрело разнообразные формы. Характерной особенностью ее прославления в этот период стало создание иконописцами многочисленных списков иконы по заказам государства и частных лиц из разных сословий. Исследователь традиций почитания образа Богоматери Владимирской в XVI–XVII вв. Л.А. Щенникова считает, что в XVII столетии эта древняя икона воспринималась не только и не столько как чудотворная святыня и живой образ Царицы Небесной, как это было в более раннее время, но и в качестве символа, эмблемы православного Российского государства, сохраняемого покровительством Богоматери со времен Владимирской Руси<sup>107</sup>.

В XVII столетии, вероятно, в стенах Оружейной палаты была разработана иконография иконы с чудесами в клеймах. Одним из лучших образцов этой иконографии считается «Богоматерь Владимирская с чудесами» рубежа XVII–XVIII вв. из Никольского монастыря в Переславле-Залесском, приписываемая Кириллу Уланову<sup>108</sup>. В клеймах иконы, отражающих «Сказание о чудесах иконы Богоматерь Владимирская», известное по списку XVI в., представлен ее длинный исторический путь из Константинополя в Москву и чудеса по обороне Владимирского княжества и русского государства от врагов, заканчивая нашествием Тамерлана. Именно для защиты от этого нашествия икона в 1395 г. и была перенесена из Владимира в Москву.

Созданные в 1680-е гг. знаменитым костромским иконописцем Гурием Никитиным образцы иконографического извода «Богоматери Федоровской» с окружающими средник клеймами чудес широко распространились в кругу ярославских и костромских иконников<sup>109</sup>. Наряду с общерусской исторической тематикой, в состав сюжетов был введен и рассказ о победе с помощью чудотворной иконы Федоровской Богоматери костромского войска над татарами. В.Г. Брюсова указывает, что этот сюжет был включен и в цикл чудес Федоровской Богоматери первоначальной росписи Успенского собора Костромы, а позже во второй четверти XVIII столетия повторен в стенописи часовни в деревне Некрасово (Святое) близ костромского Ипатьевского монастыря, по преданию, поставленной на месте сражения.

Чудеса другой известной иконы – «Богоматери Тихвинской» 1680 г. из калужской церкви Смоленской Богоматери – связаны с историей Тихвинского монастыря<sup>110</sup>. Среди них помещено и изображение «новейшего чуда», совершенного иконой во время осады Тихвинской обители шведами в 1613 г. В трех клеймах на нижнем поле иконы представлены важнейшие эпизоды этого события: «Осада монастыря», «Схватка русских со шведами у монастырских стен», «Священники, хотящие унести икону от шведской

опасности, не могут сдвинуть ее с места», «Безвоинственная победа русских защитников обители».

Еще более любопытной с «военно-исторической» точки зрения представляется известная икона «Богоматери Азовской» начала XVIII в. из собрания ГИМ, на которой изображены Богородица, Георгий Победоносец и русские святые, помогающие царю Петру Алексеевичу и его воинству взять турецкую крепость Азов в 1696 г.<sup>111</sup> Изображение Петра на ней имеет почти портретное сходство.

Мы видим, что в культуре XVII столетия образ Богоматери также, как и образы русских святых, приобретает новую функцию покровительства русскому воинству, которая в более раннее время не связывалась с ними национальным религиозным сознанием. С одной стороны, это свидетельствует о постепенной рационализации духовной стороны жизни русского человека, а с другой, демонстрирует стремление позднесредневековой культуры к сохранению и укреплению позиций православной веры в осмыслении важнейших событий прошлого и настоящего, каковыми для большинства людей были и до сих пор остаются события военной истории. В связи с тем, что в отличие от ренессансной Европы в России не было светского искусства, освещавшего, в том числе и весьма актуальную для переходной от Средневековья к Новому времени тему многочисленных военных конфликтов, имевших как политическую, так и конфессиональную подоплеку, эту функцию была вынуждена принять на себя иконопись, справлявшаяся с поставленной перед ней необычной культурной задачей, в основном не выходя за рамки существовавших канонических ограничений.

В данном исследовании мы рассмотрели только наиболее яркие и известные примеры изображения войны в художественной культуре русского позднего Средневековья, но и они позволяют проследить формирование и трансформацию этой традиции. Ее возникновение связано с необходимостью идеологического оформления и обоснования политических устремлений и амбиций нового государства – Российского царства. На протяжении полутора столетий

произошло изменение содержательной стороны военной тематики: от монументального символизма образов «небесного воинства» и «воинствующей церкви» через «легендарный историзм» сцен из летописных и житийных рассказов, преданий о чудотворных иконах и воинских повестей к отражению в искусстве реалий современного настоящего в Смуту и раннее петровское время.

Трудно судить, как бы сложилась дальнейшая судьба сюжетной трактовки темы войны в русском религиозном искусстве в дальнейшем. Но в конце XVII – начале XVIII в. его эволюционное развитие было прервано. Новое время потребовало нового взгляда на военное прошлое и настоящее страны и заставило отечественных литераторов и художников обратиться к опыту западноевропейской культуры. Батальный жанр был быстро освоен сначала литературой и русской гравюрой, а затем и живописью.

**Чудо и чудесное.** «Чудо» и «чудесное» входят в число важнейших понятий средневековых христианских культур. Ж. Ле Гофф отмечает, что первой и основной функцией чудесного в средневековом мире была компенсация обыденности и размеренности повседневной жизни<sup>112</sup>. Мир чудесного на средневековом Западе был довольно разнообразен и тесно связан как с языческой, так и с античной традицией. В русской культуре понятие «чуда» имело значения «сверхъестественного явления» и чего-то удивительного, но имеющего вполне реальное происхождение<sup>113</sup>. В древнерусской и русской средневековой литературе с чудом связывалось в основном необычное деяние, происходившее по воле бога, богородицы или кого-либо из святых<sup>114</sup>. Потребность в чуде и чудесном нарастала в переломные, критические моменты истории, когда надежды на человеческую волю и действие было недостаточно.

Описанием чудес и их ожиданием наполнен текст «Сказания об осаде Троице-Сергиева монастыря» Авраамия Палицына. Практически каждый эпизод героической защиты обители сопровождается указанием на чудесную помощь

господа, богородицы, архангелов или святых. Некоторые чудеса происходят прямо на глазах защитников. Так, многие находившиеся в монастыре видели огненный столп, вошедший через окно над дверью в Троицкий собор, но не опаливший храм. Это чудесное знамение случилось в ночь на память святого Сергия, когда священноинок Пимен особенно усердно молился в своей келье Спасу и богородице<sup>115</sup>.

Другое чудо было явлено после очередного жестокого штурма монастыря, во время которого в Троицкий собор влетело вражеское пушечное ядро, отскочившее от большого монастырского колокола. Оно пробило доску иконы архистратига Михаила и ранило священника, а потом развалилось, ударившись о церковный пол. Другое ядро пробило навывлет образ Николая Чудотворца, но потом исчезло, и даже следов его, кроме указанной выше пробоины, обнаружено не было. Все это вызвало сильное смятение в рядах молящихся в соборе: «Тогда убо в церкви святыя Троица нападе страх великъ на вся предстоящая люди, и вси колеблющеся. И полианъ бысть мость церковной слезами и пению медлящу от множество плача»<sup>116</sup>. Все оказались в очередной раз спасены после явления архимандриту Иоасафу, впавшему во время пения стихир от великой печали и сетования в легкое забытие, архистратига Михаила, обещавшего от имени господина воздать «врагам лютеранам» за дерзость и беззаконие<sup>117</sup>.

Каждая храбрая вылазка и операция защитников Троицы тоже сопровождается большими и малыми чудесами: то с божьей помощью удастся совершить меткий выстрел и разбить вражескую пушку, то во главе отряда казаков, пугая польских военачальников, явится старец в монашеских одеждах и с мечом в руке. Враги и предатели получают суровое наказание не столько от людей, сколько от бога. В произведении Палицына описание реальных событий обороны монастыря монахами, воинами и окрестными жителями тесно и неразрывно переплетено с мифологическим рассказом противостояния Св. Троицы с небесным воинством и Сергием Радонежским нечестивым «люторам».

В России в период позднего Средневековья, и особенно в XVII в., художественная культура балансировала между «духовным» и «мирским», отдавая предпочтение то одному, то другому. В целом она еще находилась под влиянием и контролем церкви, поэтому вопросы веры и благочестия оставались для нее одними из наиболее актуальных. В то же время, культура должна была отвечать на вызовы новой эпохи перемен в жизни страны и ее населения. Смута, реформы царя Алексея Михайловича и патриарха Никона в светской и духовной сферах, череда бунтов и войн создавали у людей ощущение неустойчивости жизни, кризисности ситуации. Недаром, на вторую половину XVII столетия падает время самого острого за весь период позднего Средневековья ожидания Конца света и Страшного Суда (1666 и 1669 гг.). Обрести духовную опору в реальности рядовому человеку было крайне трудно. Выживать и верить многим снова помогала только надежда на Чудо, явленное свыше.

В чуде как средстве укрепления благочестия верующих нуждалась и Русская Православная Церковь, переживавшая период раскола и ожесточенных дискуссий между сторонниками старого и нового обряда. В середине – второй половине XVII в. во многих древних монастырях и религиозных центрах происходят «обретения» мощей местночтимых святых, и местные церковные иерархи добиваются от патриархии их официальной канонизации<sup>118</sup>. В то же время к житиям уже давно почитаемых русских праведников добавляются сказания об их чудесах, прежних и новых<sup>119</sup>. Строятся храмы или приделы в честь вновь обретенных или уже давно известных местных чудотворцев. В XVII столетии возрастает и количество чудотворных икон, которые в этот период обнаруживаются во многих городских и сельских храмах, в том числе и среди новых образов, написанных после разорения Смутного времени<sup>120</sup>.

Но официальная культура XVII в. под влиянием внешних и внутренних политических и экономических причин развивалась по пути рационализации, в том числе и в духовной сфере. Даже проявления веры и благочестия все чаще

подвергаются рецепции разумом, требуют богословских обоснований и закрепляются в решениях церковных соборов и других официальных документах. Все чудеса местных святых, равно как и их мощи, должны были проходить ревизию центральными церковными властями, после чего либо утверждались, либо отвергались ими. Представления о чуде и чудесном постепенно вытесняются в низовой уровень культуры, в область обыденной религиозности рядового населения России. Напомним, что сам Христос, согласно Евангелию, предпочитал совершать чудеса среди простых галилеян, чья вера в него была искренней и наивной. Таким образом, в интересующей нас сфере религиозности происходит своеобразный возврат к традициям раннего христианства, к чему стремились и инициировавшие церковные реформы «ревнители древлего благочестия» из окружения царя Алексея Михайловича и патриарха Никона.

Вера в чудо, указывающее пути к спасению, нашла широкое отражение в различных формах городской, преимущественно провинциальной, художественной культуры XVII в.: архитектуре, монументальной живописи, иконописи, текстах рукописных книг и книжной миниатюре. Эта вера у русского человека того времени была тесно связана как с традициями древнего благочестия, так и со стремлением вписаться в новую, меняющуюся на глазах культурную действительность.

В XVII столетии с развитием торговли и ростом материального благосостояния городского населения увеличивается число ктиторских и приходских храмов, построенных не по инициативе церкви и государства, а из желания продемонстрировать личное благочестие населения улиц, слобод или отдельных зажиточных семейств. Большинство их строилось в расчете на чудесную помощь свыше в делах предпринимательства или в драматичных жизненных обстоятельствах.

Особую роль в строительстве храмов в XVII столетии играло купечество. Накопление солидных капиталов не гарантировало торговцам независимости и безопасности.

Можно привести множество примеров, когда государство лишало даже самых богатых и знатных из них не только состояния, но и жизни. В таких обстоятельствах надежда на небесное покровительство нередко приобретала первостепенное значение.

Роль покровителя торговых людей, а также плавающих и путешествующих принадлежала святому Николаю Чудотворцу. В торговых городах его культ был распространен особенно широко. Например, в Ярославле в XVII веке было построено сразу восемь церквей в честь Николы<sup>121</sup>. В Переславле-Залесском местным купечеством, торговавшим в Москве и имевшем деловые связи со шведской торговой конторой, не только поддерживалась одна из главных и древнейших городских церквей – Николая Чудотворца «у городских ворот», но и был заново отстроен в камне и фактически содержался целый Никольский монастырь, основанный еще в середине XIV в. святым Дмитрием Прилуцким (происходившим, согласно житийной легенде, также из купеческого рода)<sup>122</sup>. В крупном торговом центре Костромской земли Солигаличе на Наволоке, от пристани которой отправлялись вниз по реке Костроме суда с солью и известью, в 1686–1688 гг. была также построена большая Никольская церковь, сыгравшая исключительную роль в становлении и развитии солигаличской строительной школы XVII–XVIII вв.<sup>123</sup>

Представления о чуде как последней надежде и уповании человека в трудные минуты жизни нашли отражения и во фресковых росписях Поволжья, заказчиками которых также выступало купечество. Стенописи купеческих храмов отличаются большим разнообразием и личностным характером выбора сюжетов по сравнению с одновременными им фресками монастырских и главных городских соборов, содержание и программы которых определялись официальными церковными властями на местах. Рассмотрим это на примерах известных росписей ярославских храмов Николы Надеина и Ильи Пророка.

Стенопись церкви Николы Надеина выполнена в 1640–1641 гг. артелью костромских, московских, нижегородских

и ярославских мастеров под руководством костромича Любима Агесва (Иоакима Агеева Елепенкова). Заказчиком росписи, так же как и строителем церкви, был выходец из ярославского посада, купец Надей Светешников. Светешников разбогател благодаря своей энергии и предприимчивости. География его деятельности впечатляет даже и в сегодняшнее время: закупка пушнины на Севере, медные рудники на Каме, солеварни на Волге от Костромы до Самары, лавки в Ярославле. Надей был торговым агентом царя Михаила Федоровича по закупке русских и иноземных товаров для царского домашнего обихода, вел ссудно-кредитные операции с государственной казной<sup>124</sup>. Свое быстрое возвышение Надей Светешников, вероятно, воспринимал отчасти как чудо и пытался оправдаться перед Богом и людьми. Об этом свидетельствует тематика росписей храма, выполненных по его заказу.

Все стены главного храма и частично приделов заняты композициями со сценами жития и чудес Николая Чудотворца – «простолюдина» из Мир Ликийских, ставшего епископом. Еще В.Г. Брюсова подметила, что большинство чудес Николы на фресках Надеинской церкви связано с золотом: «О юноше, нашедшем злато», «О золотом кубке, брошенном в море и обретенном по милости Николы», «Об обнищавшем монастыре, его же обогати златом» и др.<sup>125</sup> В композициях чудес святой Николай часто представлен с мешком золота в руках: он то раздает золото нуждающимся, то поощряет им людей за добрые дела. В.Г. Брюсова считала, что сюжет «О юноше, нашедшем злато», рассказывающий о судьбе бедного пастуха, у которого монахи отняли найденный клад, а его самого пытались утопить в море, и только вмешательство святого спасло его от неминуемой гибели, иллюстрирует реальные события противостояния верхушки ярославского населения и местных монастырей в борьбе за монастырские слободы<sup>126</sup>. Слободы, принадлежавшие монастырям, не платили государственных налогов, вся тяжесть которых ложилась на посадское население и создавала препятствия его экономическому развитию.

Только принятие Уложения царя Алексея Михайловича в 1649 г. решило этот конфликт в пользу посада. В данном конкретном случае апелляция Надеи Светешникова к чудесам, освященным церковной традицией, не смогла изменить его личную судьбу. Недоброжелатели купца воспользовались тем, что он, в конце концов, не смог вовремя расплатиться с долгами, и Светешников трагически закончил жизнь в пыточном застенке («на правеже»).

Вероятно, «биографический» смысл имеют и чудеса в росписях церкви Ильи Пророка, построенной в 1650 г. ярославскими купцами – братьями Вонифатием и Иоанникием Скрипиными. Расписан храм артелью костромского мастера Гурия Никитина с участием ярославских иконописцев по заказу вдовы Вонифатия Иулиты Скрипиной в 1680–1681 гг.

Судьба одного из богатейших родов ярославских купцов сложилась драматично. Несмотря на то, что у родителей храмоздателей Ильинской церкви Иоанна и Феодоры было 6 детей, семья быстро угасла. Бесплодные браки и ранняя смерть наследников привели к тому, что после кончины Иулиты Скрипиной и ее племянника Иллариона с маленьким сыном Иоанном в 1682–1683 гг. их родовое прозвище больше не встречалось в документах<sup>127</sup>.

Трагическое ощущение заката рода и боль последней надежды звучат в композициях чудес пророка Ильи и его ученика Елисея. Среди них предпочтение отдается чудесам исцелений и воскрешений, «божественным даром» которых были наделены оба пророка: «Чудесное воскрешение сына Сарептской вдовы», «Чудесное воскрешение отрока (сына Сонамитянки)», «Исцеление от проказы сирийского военачальника Неемана» и др. Возможно, и посвящение самой церкви было продиктовано этим обстоятельством. Исцелительно-воскресительная тема раскрывается целым рядом сюжетов не только Ильинского, но и Христологического цикла и цикла Деяний апостолов<sup>128</sup>.

Наиболее подробно иллюстрирован в стенописи сюжет о чуде пророка Елисея с сыном Сонамитянки. В пяти композициях последовательно рассказывается история о том,

как Елисей помогает бесплодной женщине родить ребенка, но вымоленное чадо внезапно заболевает и умирает, тогда, вновь поддавшись на мольбы безутешных родителей, Елисей совершает второе чудо – чудо воскрешения. Мы не знаем, соответствовало ли это библейское предание каким-либо реальным событиям, происходившим в семье Скрипиных, но указанные сцены в росписи Ильинской церкви наделены особой эмоциональностью. Именно к этой части цикла деяний Ильи Пророка и его ученика Елисея относится знаменитое изображение жатвы, которое И.Э. Грабарь назвал «насквозь русским» произведением<sup>129</sup>.

Вероятно, какой-то особый смысл заказчики и составители программы росписи храма вложили и в последнюю композицию, завершающую цикл росписей с деяниями Елисея. Это больше нигде не встречающееся в иконографии апокрифическое «Чудо Ильи в Нижнем Новгороде», где Илья спас от смерти некоего купца, и, по замечанию В.Г. Брюсовой, «обращающее библейскую историю к русскому культу»<sup>130</sup>.

Чудо как отражение исторических реалий нашло свое воплощение и в иконописи XVII в. «Историческая реальность» изображения чуда на иконе, в отличие от фрески, носила более всеобъемлющий характер. Здесь не было места личным переживаниям. Каждое «чудесное» событие, запечатленное на иконе, имело значение для всего региона или даже для истории страны в целом.

Чудо было призвано не только защищать и спасать, но и предупреждать о приближении грозных событий. Так, в иконописи Великого Новгорода с конца XVI до начала XVIII в. был распространен сюжет «Видение хутынского пономаря Тарасия», на который было написано несколько известных и почитаемых икон<sup>131</sup>. Сюжет заимствован из «Жития Варлаама Хутынского» и рассказывает о реальных событиях в Новгороде 1506–1508 гг. – моровой язве, наводнении и страшном пожаре. Их предвидение было дано Тарасию по воле восставшего из гроба преподобного Варлаама. Все стихийные бедствия представлены как наказание новгородцам за грехи. Греховность населения города была

столь велика, что даже молитва о Новгороде воскресшего ради этого прославленного святого не помогла. Трактовке чуда в этой иконографии придан назидательный оттенок.

Понимание чуда в нравственно-учительном ключе характерно и для лицевой книжности XVII столетия. Основное содержание миниатюр уже упоминавшихся нами Апокалипсисов – рассказ о чудесном видении апостолу Иоанну Богослову грядущих апокалиптических бедствий. В условиях ожидания скорого Конца света события Апокалипсиса воспринимались людьми той эпохи как реалии ближайшего будущего. Тема Апокалипсиса нашла воплощение не только в миниатюре, но и во фресковых росписях храмов середины – второй половины XVII в.<sup>132</sup> Трагические и ужасные сцены, чудесно явленные Христом Иоанну Богослову как предупреждение всему человечеству, должны были укреплять благочестие каждого индивида перед лицом грядущих последних времен.

Основной сюжетный принцип толкования чуда в лицевых синодиках – душа человека может быть спасена для вечного блаженства, если сам он или его близкие приложат к этому материальные или духовные усилия. Таким образом, с точки зрения составителей и читателей синодиков, свершению даже «великого чуда» можно «помочь», и для этого у человека на земле есть способ – сохранение и приумножение личного благочестия.

Примеры отражения представлений о чуде и чудесном в русской художественной культуре XVII в. могут быть продолжены. Но, как нам кажется, и уже упомянутых достаточно, чтобы показать изменения средневекового сознания под влиянием существенных сдвигов, которые произошли в духовной жизни русского человека этого времени. Чудо и чудесное перестало восприниматься исключительно в сакральном трансцендентном ключе, приблизилось к обыденной жизни, стало неотъемлемой частью не столько церкви в качестве высшего духовного института православного общества, сколько приходского и личного благочестия рядового населения России.

**Игры и игрища.** Проблема игр и игрищ в русской культуре позднего Средневековья и раннего Нового времени относится к числу малоисследованных. Одно из немногих исключений представляет статья С.Б. Веселовского 1909 г., в которой подробно рассматривается история государственных откупов на азартные игры в России XVII в.<sup>133</sup>

О том, что эта проблема была актуальной для современников, свидетельствуют многочисленные упоминания о ней в письменных источниках. Игры и веселье запрещались русской православной церковью, которая в XVI–XVII вв. окончательно стала частью государственной системы.

В нравственно-учительном сборнике XVI в. «Домострой» игры и игрища наряду с другими отступлениями от правил благочестия помещены в раздел «О неправедном житии». Все, кто «всякое дияволе угодие творит, и скомрахи, и их дела, плясание, и сопели, песни бесовские любя, и зернию, и шахматы, и тавлеи» будут после смерти в аду, а в земной жизни прокляты независимо от их социального положения<sup>134</sup>.

Уложение Стоглавого собора 1551 г. ставило вне закона традиционные для средневековой Руси скоморошьи игрища и саму профессию скомороха. Со скоморохами, которые не только воплощают в себе «еллинскую прелесть» (т. е. соблазны языческой культуры), но и приносят реальный ущерб крестьянскому хозяйству и торговому делу, так как «совокупяся ватагами многими до шестидесяти и до семидесяти и до ста человек и по деревням у крестьян сильно ядят и пьют и из клетей животы грабят, а по дорогам разбивают»<sup>135</sup>, государственная власть теперь могла обходиться по своему усмотрению и наказывать их так, как посчитает нужным.

Но это соборное решение было не в силах уничтожить многовековую традицию скоморошьих забав. Представления скоморохов с музыкой, дрессированными животными (медведями и собаками), плясками, паясничаньем и фокусами, кукольным райком собирали немало зрителей в городах и селах. Скоморохов приглашали для своего развлече-

ния и представители высших социальных слоев. Голштинский посол в России Адам Олеарий в своем «Описании путешествия в Московию» упоминает о первой встрече со скоморохами в Ладоге: «Здесь мы услышали первую русскую музыку... когда мы сидели за столом, явились двое русских с лютнею и скрипкою, чтобы позабавить господ [послов]. Они пели и играли про великого государя и царя Михаила Федоровича; заметив, что нам это понравилось, они сюда прибавили еще увеселение танцами, показывая разные способы танцев, употребительные как у женщин, так и у мужчин»<sup>136</sup>.

Напомним, что еще Стоглав отмечал, что и священнослужители, и миряне ведут себя в храмах во время богослужения неподобающим образом, и запрещал в храмах и монастырях и возле них пьянство, громкие разговоры, нарушения порядка церемоний и отправления обрядов. О том, что пренебрежение этим запретом имело место и в последующее время, говорит уже упоминавшаяся нами царская грамота от 11 мая 1629 г. ярославскому Толгскому монастырю, где указано, что игумен Серапион обращался с челобитьем к воеводе Дмитрию Васильевичу Лодыгину и дьяку Василью Ларионову, в котором жаловался на ярославцев, приезжавших к стенам монастыря в престольный праздник Богородицы Толгской с кабаком и хмельными напитками<sup>137</sup>. Праздничные гуляния в престольные дни у стен монастырей с выпивкой, пением, плясками и скоморохами были известны и в других городах.

Пьяные гулянья, аналогичные языческим тризнам, устраивались и на кладбищах. В Стоглаве говорится, что «в Троицкую субботу по селом и по погостом сходятся мужики и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим кричаньем. И егда начнут играти скоморохи гудци и перегудницы, они же, от плача преставшее, начнут скакати и плясати и долони бити и песни сотонинские пети...»<sup>138</sup>. Царский указ 1627 г. запрещал москвичам собираться «на безлепицу» с кабаком за старым Ваганьковым кладбищем<sup>139</sup>. Нарушителей следовало задерживать и бить кнутом

на торговых площадях. Патриарх Филарет своим указом 1627 г. запрещал в селах и городах любые «игрища и колядования»: «...чтоб с кабылками не ходили, и на игрища мирския люди не сходилися, тем бы смуты православным крестьяном не было, и коледы б, и овсеня, и плуги не кликали»<sup>140</sup>.

Игры с рукопашным боем, когда в ход шли не только кулаки, но и холодное оружие и подручные средства, тоже принадлежали к числу старорусских мужских забав. Подобные игрища обличал еще митрополит Кирилл в 1274 г. Кулачные бои в Москве неприязненно описывали иностранные послы Сигизмунд Герберштейн и Адам Олеарий. М.Г. Рабинович в свое время считал, что отрицательное мнение иностранцев об этой русской забаве было продиктовано непониманием традиционного образа жизни населения страны<sup>141</sup>.

Однако аналогичное отношение к кулачным боям демонстрируют и тексты документов русского государства и церкви. Эта традиция мериться по праздникам физической силой плохо согласовывалась с православным благочестием. Противореча себе, М.Г. Рабинович приводит две весьма показательные в этом отношении цитаты. Одна из них взята из грамоты патриарха Иоасафа 1636 г., который отмечает, что «многие люди не токмо что молодые, но и старые в толпе ставятся и бывают бои кулачные великие и до смерти убойства». А другая – из грамоты царя Алексея Михайловича 1648 г. жителям г. Белгорода, где белгородцы порицаются за то, что «между собой драку делают»<sup>142</sup>.

В 1640 г. царь Михаил Федорович запретил своим указом кулачные бои в Москве: «Которые всякие люди учнут битца кулачку в Китае, и в Белом Каменном Городе, и в Земляном городе, и тех людей имать и приводить в Земский приказ и чинить наказание»<sup>143</sup>. Но, как видно из цитированных выше документов, и несколько лет спустя москвичи и жители других городов Российского государства продолжали драться (и не только на кулачках), и даже в таких неподобающих местах, как церкви и прилегающие к ним участки городских улиц.

Сохранившаяся, несмотря на царские запреты и церковное осуждение, традиция кулачного боя нашла отражение в русском лубке XVII–XVIII вв. «Добры молодцы кулашные бойцы» с комическим изображением и текстом. Другой лубок был посвящен рукопашной борьбе: «Удалые молодцы, добрые борцы, а хто ково поборит не в схватку, тому два ица всмятку». Праздничные шуточные бои происходили в России до самой революции 1917 г. Нередко эти забавы оборачивались для их участников если не трагедией, то большими неприятностями, но никакие усилия светских и церковных властей не могли серьезно повлиять на отношение населения к этим боевым играм, имевшим многовековую историю.

В 1648 г. царем Алексеем Михайловичем был издан указ о запрещении скоморошьих игрищ, языческих обрядов и суеверий. Он предписывал православным в воскресные и праздничные дни посещать церковь, а от «бесовских игр» уклоняться. Нарушивших указ в первые два раза местным властям бить батогами, а застигнутых и после этого за занятиями чародейством, на непристойных игрищах и скоморошьих гуляниях отсылать на более суровую расправу к воеводам, «а которые люди от этого не отстанут, а будут замечены в этом третий и четвертый раз, тех ссылатъ в украинские (окраинные, приграничные. – Л. С.) города»<sup>144</sup>.

Но в уже упоминавшейся нами грамоте, датированной 1648 г. и адресованной белгородцам, царь вынужден искать компромисс с горожанами, которые во время службы в церковь не ходят, а увлекаются скоморошьими игрищами с дрессированными медведями и собаками, игрой на музыкальных инструментах, плясками в «харях» (масках) и кулачными боями. Опасаясь, что радикальный призыв к благочестию пропадет в туне, Алексей Михайлович предлагает жителям Белгорода «всяких чинов» не отказываться совсем от празднества со скоморохами, но отложить игрища на вторую половину дня, после окончания церковных служб<sup>145</sup>.

Все эти документы нашли отражение в тексте важнейшего юридического документа XVII столетия Уложения

царя Алексея Михайловича, утвержденного Земским собором в сентябре 1649 г. В девяти статьях первой главы «О богохульниках и о церковных мятежниках» Уложения фактически повторены основные положения царских и патриарших распоряжений предыдущих трех лет. Обращает на себя внимание, что в отличие от статей Стоглава, практически не содержащих в себе угрожающих формулировок, насаждение и укрепление благочестия на сей раз сопровождалось жестокими мерами.

Однако новые строгости властей не смогли в корне изменить сложившуюся ситуацию. В 1655 г. царем Алексеем Михайловичем был послан знаменитый указ архимандриту переславского Горицкого монастыря Гермогену, в котором говорилось, что в расположенном в ста с небольшим верстах от Москвы городе Переславле-Залесском «бывают прелестники со многим чародейством и волхованием и многих людей тем своим чародейством прельщают, а иные люди тех чародеев и волхвов и баб богомерзких в дом к себе принимают и к малым детям, и те волхвы над больными и младенцами чинят всякое бесовское волхование... сходятся многие люди мужского и женского полу по зарям и в ночи чародействуют с солнечного восхода первого дня луны и смотрят и в громовое громление на реках и в озерах купаются, ожидают себе от того здоровье и с серебра умываются... на святках клики бесовские кличут коледу и таусень...»<sup>146</sup>. В указе запрещались и скоморошьи игрища, которыми в городе сопровождалась все крупные церковные праздники и свадьбы. Чтобы у населения не было даже соблазна продолжать неправедную жизнь, горицкий архимандрит должен был собрать и уничтожить все находившиеся в Переславле музыкальные инструменты.

Насаждение утвержденных государством и церковью правил повседневного благочестия закончилось в Переславле-Залесском пирровой победой властей. Горожане перестали организовывать «братчины», то есть угощаться в складчину и устраивать скоморошьи игры в церковные праздники, но не отказались от привычки в эти дни пьянст-

воват «до бесчувствия» и бесчинствовать, только делали это не публично, а у себя дома и в гостях у родственников и знакомых. В этих бесчинствах участвовала и местная служилая знать. Так, 6 августа 1684 г. в главный городской соборный праздник – день Преображения Господня – в доме подьячего съезжей избы Антона Грачева случилась драка с поножовщиной, в которой участвовали воевода Д.В. Санин, губной староста И.С. Чекин с двумя сыновьями, подьячий Кузьма Щапин<sup>147</sup>. В драке городской воевода убил сына губного старосты, но поскольку убийство произошло не в церкви, а на дому, хоть и в престольный праздник, судили Санина не за нарушение благочестия, а за уголовное преступление.

Против скоморохов и скоморошых игрищ были направлены и соответствующие тексты нравственно-учительных сборников – предисловий к синодикам. В них осуждались пиры с весельем и забавами как пустое и небогоугодное занятие для православного христианина. В гравированном издании синодика конца XVII в., иллюстрации которого выполнены группой мастеров во главе со знаменитым гравёром Оружейной палаты Московского Кремля Леонтием Бунным, в сцене «Пир в доме Иона» изображен скоморох, играющий на струнном инструменте. Эта гравюра повторялась художниками-иллюстраторами лицевых рукописных синодиков в русской провинции и в XVIII в.<sup>148</sup>

Извести скоморошество и вытравить любовь к скоморохам в сознании рядового населения России не удалось. В русских лубках XVIII в. нередко встречается сцена типичной скоморошьей театрализованной забавы – «Пляска медведя с козой», где животных изображали ряженые (медведь нередко был и настоящим).

Социальная функция скоморохов, состоявшая в утешении страждущих и увеселении унывающих, оценивалась простыми людьми весьма высоко и нередко приравнивалась к юродству и святости. Этот фольклорный мотив был использован Н.С. Лесковым в рассказе «Скоморох Памфалон», главный герой которого в финале возносится в небеса,

чтобы присоединиться к сонму святых – печальников о народной судьбе.

Языческие ритуалы и игрища, пьянство и драки в дни церковных праздников и семейных ритуальных торжеств были весьма распространенными случаями нарушения обыденного благочестия. Но еще больший урон духовному и физическому благополучию населения России, по мнению государства и церкви, наносили азартные игры.

Уже Стоглав 1551 г. запрещал православному христианину всякие мирские соблазны, ввергающие в разорение его земное имущество и растлевающие его душу, так как царь Иван Васильевич жаловался собору на то, что дети боярские и люди боярские и всякие рядовые бражники «зернью играют и пропиваются»<sup>149</sup>.

Соборное Уложение 1649 г. в главе XXI «О разбойных и татинных делах» констатирует, что ситуация и сто лет спустя осталась прежней<sup>150</sup>. Проигравшиеся в карты и в зернь в Москве и в других городах не только утрачивают свое благочестие, но и становятся преступниками: воруют, грабят, режут людей, срывают шапки с прохожих. Поэтому государство призывает граждан «всяких чинов» задерживать промысляющих воровством и разбоем неудачливых игроков и приводить их в приказ. А тех, кто укрывает преступников, предполагалось штрафовать «по полтине на человека».

До Уложения 1649 г. так называемые «закладные игры»: карты, зернь, шахматы и яичный бой – были распространенным бытовым пороком русского населения. Карты стоили довольно дорого, ими торговали иностранные купцы, привозя их из-за границы. В зернь или кости (костярную зернь) играли с помощью костяного кубика, на гранях которого были нанесены обозначения выигранных очков. Яичный бой – примитивная игра, в которой соперники, каждый держа в руке по вареному яйцу, ударяют их друг о друга до тех пор, пока одно из них не разобьется. Тот, чье яйцо разбивалось первым, считался проигравшим. В карты и зернь играли в основном в кабаках, владельцы которых откупили

у государства монополию на азартные игры и должны были следить за порядком среди играющих<sup>151</sup>.

Соборное Уложение конкретизировало юридическую норму отношения государства к азартным играм, первоначально изложенную в довольно расплывчатой и в то же время резкой форме в уже упоминавшемся указе Алексея Михайловича 1648 г., который читался в церквях на протяжении всего 1649 г. По этому указу наряду с языческими ритуалами, скоморошьими игрищами и азартными играми на деньги под запрет попали даже такие невинные на взгляд современного человека развлечения, как качели.

Вследствие указа пострадал важный для бюджета государства кабацкий сбор, так как, опасаясь гонений за азартные игры, их любители стали предаваться своему пороку тайно, укрываясь в рощах и частных домах. Поэтому в Уложении наказание следовало уже не за сам факт игры, а за его возможные криминальные последствия в случае проигрыша: воровство, грабеж и разбой. Но практика откупов на азартные игры не была возобновлена. Игры в кабаках, на кружечных дворах, в квасных и прочих местах должны были строго пресекаться местными властями. Несмотря на строгость законодательства, оно постоянно нарушалось. Об этом ярко свидетельствует приведенное С.Б. Веселовским дело о событиях в Тобольске 1668 г., которое показало, что в этом сибирском городе солдаты, казаки и прочий служилый люд играли в карты и зернь практически открыто в банях и питейных заведениях. А когда начальство пыталось их «унять» и вразумить, убегали в лес и там продолжали свое порочное занятие<sup>152</sup>.

На игроков в зернь пытались воздействовать нравственно. В учительную литературу включались фрагменты из переводного сборника «Великое зеркало» с осуждением азартных игр. В синодике XVIII в. из собрания ГИМ помещена миниатюра с изображением игроков в кости, представляющая собой копию с европейской гравюры более раннего времени<sup>153</sup>. На этой иллюстрации можно достаточно хорошо рассмотреть атрибуты игры. Художник также

довольно ярко передает накал страстей, которые обуревают игроков. Само действие происходит в интерьере кабака.

Справиться с азартными играми и их любителями также не удалось. Петр I де-юре и де-факто вернул практику откупов на право организации игры в публичных местах. Государство вновь стало получать свою часть прибыли от эксплуатации пороков населения. С.Б. Веселовский приводит текст челобитной приказчика Камчадальских острогов якутскому воеводе, рисующий неприглядную картину последствий этого решения высшей власти: «...от тех вышеписанных картеных и костяных откупов по-всягодно в Камчадальских острогах чинятся промеж служилыми людьми шатости и убийства и всякие грабежи, потому что они на те зерни на картах и на костях испроигрываются донага и достальную лопоть свою, и обувь, и собак, и нарты, и всякие заводы проигрывают без остатка... А как они проигрываются донага, и они надеются на грабежи и убийства, кто богатее, того и грабят и меж собой животы дуванят»<sup>154</sup>.

Другие «еллинские прелести» также восторжествовали в петровское время. Сам царь не гнушался скоморошества, устраивая со своим «Всешутейшим собором» игрища с обильными хмельными возлияниями, пением, плясками, ряженьем в маскарадные костюмы и маски-личины, и «всякими гудебными бесовскими сосудами», которые с таким упорством запрещали его отец и дед. Вскоре к уже известным населению России «бесовским обычаям» добавились новые, заимствованные молодым царем и его окружением из Европы: курение табака, ассамблеи с танцами и маскарадами, фейерверки и военные парады. Игра в шахматы из запрещенного развлечения, ведущего к соблазну православного человека, превратилась в благородную забаву для тренированного ума просвещенной части общества.

В течение XVIII в. параллельно с дифференциацией русской культуры на европеизированную элитарную и народную происходит и разделение ее игровой части. Высшее общество привыкает к новым развлечениям: балам, театру, литературным студиям и разбору сюжетов живописи,

искусству светской беседы, а рядовому населению страны остаются в наследие от Средневековья традиционные радости праздничных гуляний со скоморошьими играми, плясками и хороводами, «медвединой потехой», качелями и борьбой «стенка на стенку».

**От «учителя» и «учительства» к «ученому мужу» и «учености»**

В древнерусской культуре понятия «учитель» и «учительство» имели двоякий смысл. Они имели отношение и к обучению, наставничеству, и к поучению паствы и последователей в духе высокой богословской мудрости<sup>155</sup>. В позднем Средневековье второму значению отдавалось предпочтение. Поэтому когда в культуре, в том числе в ее традиционной части, связанной с верой и благочестием, стали формироваться нововременные тенденции, появились учебные заведения нового для России типа, стало распространяться ученое богословствование, появилась необходимость смыслового уточнения значений старых понятий и появления иных вариантов обозначения «просветительной» и «научной» деятельности.

Образ «учености» и «ученого мужа» начал формироваться в русской культуре во второй половине XVII в. в процессе ее постепенной вестернизации. Внимательно исследовавшая эту проблему Л.А. Черная пишет, что в указанное время «взгляды на роль и место ученого в обществе рассыпаны по самым разнообразным источникам и сложить их в цельную картину довольно непросто»<sup>156</sup>. Мы попробуем рассмотреть этот вопрос на примере редко привлекаемых к историко-культурному исследованию текстов стихотворных эпитафий второй половины XVII в.

В русскую культуру переходного периода проникают общеевропейские идеи, связанные с осознанием необходимости и роли науки, образования, книжной мудрости. Особенно ярко это проявляется в богословии и литературных произведениях выходцев из западнорусских земель, Украины и Белоруссии, чье творчество существенно влияло на

культурные процессы в Русском государстве при первых Романовых и привело к формированию национального варианта восточнославянского барокко.

Новым для русской литературы во второй половине XVII в. стал жанр стихотворной эпитафии, в котором проявили себя такие видные писатели этого времени как Симеон Полоцкий, Евфимий Чудовской, Сильвестр Медведев, Карин Истомин. Написанные ими эпитафии посвящены, в том числе, и их современникам – богословам и книжникам, так же, как и сами авторы стихов, изощренным в «книжном учении». Литературные образцы для своего творчества поэты, творившие в Русском государстве XVII столетия черпали в основном в польской поэзии католического барокко и в подражавшей ей (связанной с Киево-Могилянской коллегией) украинской книжной культуре, которая уже в первой половине XVII в. обратилась к теме науки<sup>157</sup>.

Эпитафия относится к числу индивидуализирующих жанров барочной литературы. Большая часть произведений обращена к памяти о конкретном человеке, обладавшем личными особенностями биографии и чертами характера, определяющими его культурные пристрастия. Но все портреты умерших книжников несут на себе и след типизации образов на основе общего идеального представления о слуге книжной мудрости и его почитателях, существовавшего в то время.

Формирование жанра на русской почве связано с окружением патриарха Никона. Его лучшие образцы представлены в поэтическом творчестве архимандритов Воскресенского Новоиерусалимского монастыря Германа и Никанора. В высеченных на надгробии эпитафиях патриарху Никону («Аще кто любит милость бога к земным знати...» и «Господень образ zde есть и Плакидовъ...»<sup>158</sup>) архимандрита Германа бывший глава русской церкви представлен исключительно как защитник истинной православной веры от «неверных», первый советник и верный сподвижник царя в деле исправления русской церкви. Вероятно, автору стихов «интеллектуальная» деятельность Никона на фоне его подви-

гов на церковной и государственной ниве казалась несущественной. Тексты обеих эпитафий были включены в состав «Жития патриарха Никона» Ивана Шушерина, так как полностью соответствовали каноническому образу героя агиографического сочинения.

Наоборот, самой важной в земной жизни самого архимандрита Германа его преемник на посту настоятеля Нового Иерусалима и составитель его эпитафии Никанор полагает богословскую и литературную деятельность, так как тот, будучи «рачитель писания хитроученый», «изрядная сочини псалмопения, разумностию та и расположения сложно писание над гробом положи, известно о бытии отчи сотвори»<sup>159</sup>. Текст этой эпитафии также был вырезан на могильной плите поэта.

Свой расцвет эпитафия, как и многие другие жанры литературы раннего русского барокко, пережила в рамках литературной школы московского Заиконоспасского монастыря, наиболее яркими представителями которой были Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Отметим, что во второй половине XVII в. Заиконоспасский монастырь и его книжники оказались в центре дискуссий о заведении в России высшего образования университетского типа<sup>160</sup>.

Симеон Полоцкий. в обширном литературном наследии которого уделено много внимания науке и образованию, в своем «Эпитафиионе преподобному отцу Епифанию Славинецкому, богослову и многих язык мужу искусну», подчеркивает, что умерший был «муж исполнь мудрости», «учитель известный». В качестве одного из вариантов надгробной надписи Епифанию он предлагает следующие стихи: «Зде лежит честный отец Епифаний, изследник правый священных писаний. В многих языцех многи его труди, за что вечная память ему буди»<sup>161</sup>. Этот текст вполне в рамках культуры того времени отражает заслуги Епифания Славинецкого, приглашенного в Москву из Киева в 1649 г. по делам книжной sprawy и оставившего после себя около 150 переводных и оригинальных сочинений.

В другом «Эпитафине» Симеона Полоцкого, посвященном митрополиту Сарскому и Подонскому Павлу, из пяти вариантов надгробных надписей два предполагают упоминание о том, что в числе подвигов благочестия умершего архиерея была и забота о книжниках, которые упоминаются в одном ряду со «странными», нищими и «церковными»<sup>162</sup>. Все они находили кров и пищу сначала в Чудовом монастыре, архимандритом которого Павел был с 1659 по 1664 г., а потом при его митрополичьем дворе. В то же время в эпитафии совсем не упоминается роль Павла в исправлении славянского перевода Библии, которое осуществлял под его надзором Епифаний Славинецкий, и в редактировании сочинения о церковном пении, а также его литературно-проповедническая деятельность.

Эпитафии обоим видным представителям книжной учености того времени вошли в состав сборника «Вертоград многоцветный», составленного из сочинений Полоцкого.

Тем же самым лицам посвящены и эпитафии, сочиненные учеником Епифания Славинецкого, справщиком московского Печатного двора и непримиримым идейным противником Симеона Полоцкого в споре сторонников «греческого учения» с «латинствующими» Евфимием Чудовским. Любопытно, что Евфимий выделяет у поминаемых те же качества, что и Симеон. Славинецкий в его эпитафии представлен как «...мудрый отец Епифаний, претолковник изящный священных писаний», «философ», достойный вечной памяти «за множайшия его труды в писаниихъ, тщательно-мудролюбныя в претолкованиихъ»<sup>163</sup>. Митрополит Павел у него, также как и у Симеона Полоцкого, в первую очередь, «отецъ сиротъ, вдовицъ же и нищихъ питатель, мудролюбцевъ церковныхъ и странныхъ приятель», а потом уже трижды местоблюститель патриаршего престола, архипастырь Сарский и Подонский, защитник православия и «низложитель» церковных мятежников<sup>164</sup>. Вряд ли вышеназванные авторы могли заимствовать характеристики дорогих обоим поминаемых друг у друга. Вероятно, выделенные черты действительно преобладали в характере и образе действий

Павла и Епифания и запечатлелись в памяти людей, хорошо их знавших.

В «Епитафione» на смерть самого Симеона Полоцкого его ученик Сильвестр Медведев среди «ученых» качеств своего «учителя славна» упоминает, что он был «богослов правый, церкви догмата хранимый», «много книги написал есть и под рассуждение церковное дал есть». Сильвестр перечисляет также его основные произведения, среди которых «Жезл правления», «Обед душевный», «Псалтырь рифмованная», прибавляя, что «вся оны книги мудрый он муж сотворивый, в научение роду российску явивый», в связи с чем кончина Симеона «церковь и царство пользы велия лишила». Ученая и учительная деятельность Симеона никогда, как считал его ученик, не входила в противоречие с традицией православной веры, ибо «мудрость» у него соединялась «со правдою», умеренностью во взглядах и духовной зрелостью<sup>165</sup>.

Один из лучших московских поэтов конца XVII в., справщик Печатного двора Карион Истомин в эпитафии 1695 г. своему коллеге дьяку патриаршего приказа П.Т. Семенникову-Зеркальникову отмечает примерно те же качества богослова и книжного мудреца: «Порфирий Трофимович Семенников знатный, ведущь дел и книг, к людям всем благоприятный». Служа делу распространения книжного знания, он не щадил себя. «В труде книг святых писцев» Семенников потерял зрение. Сергей Иванович Николаев и Александр Михайлович Панченко отмечали, что Карион Истомин, набивший руку на сочинении заказных эпитафий (его перу принадлежат эпитафии царице Наталье Кирилловне, патриархам, дьякам и подьячим, торговым людям и пр.), в данном случае проявил искренние чувства, скорбя о кончине видного «книжного мудреца» XVII в., обучавшегося в школе Ф.М. Ртищева, а потом ездившего в Киев за Епифанием Славинецким и другими «старцами», званными в Москву для исправления книг.

В русской стихотворной эпитафии XVII в. «ученый муж» предстает богословом, книжником, исследователем

и распространителем христианской мудрости, сочинителем и знатоком нескольких языков. Его «ученость» еще теснейшим образом связана с религиозной православной культурой, его «праведность» в рамках официальной русской церкви неоднократно подчеркивается. «Ученость», как правило, подразумевает и «учительство». Ученый муж не только должен оставить после себя учеников, продолжающих его дело, но и шире – заниматься религиозным и культурным просвещением своих современников. Понятие «учительства» и «учения» также сцеплены с религиозной философией и богословием: «Философии конец: тако людемъ жити, еже бы по-силному богу точным быти» (Симеон Полоцкий «Вертоград многоцветный» («Философия»))<sup>166</sup>. Русская «ученость» XVII в. почти исключительно гуманитарна, а понимание науки как, в первую очередь, естественно-научного знания уже принадлежит следующему столетию. Полная лояльность «ученых мужей» духу официального православия могла породить лишь дискуссии между грекофильским и латинствующим направлениями в богословии, но не способна была рождать дерзких идей об устройстве общества и мироздания, будораживших в это время европейскую науку, вступившую в век Просвещения.

\* \* \*

Список понятий русской культуры позднего Средневековья и раннего Нового времени, имеющих не только словесное, но и сюжетное, и образное выражение, может быть продолжен. Сюда могут быть включены «красота» и «польза», «слава» и «позор» и т. п. Особого обсуждения заслуживают библейские (ветхозаветные) сюжеты и образы, которые в XVII в. все активнее стали использоваться в русской литературе и изобразительном искусстве и вошли в число знаковых смыслов позднесредневековой культуры<sup>167</sup>. Но практически все из них вплоть до петровского времени оставались тесно связанными с верой и благочестием, выдвигая на первый план человека верующего в качестве объекта и субъекта культуры.

---

## *Заключение*

Исследование феномена человека верующего в русской культуре позднего Средневековья и раннего Нового времени сквозь призму источниковедения приводит нас к выводу о глубине и практической неисчерпаемости данной проблемы, которая может рассматриваться современной гуманитаристикой в различных ракурсах, и при этом будут обнаруживаться все новые и новые ее аспекты. Человек и православная вера в этот период находились в сложном взаимодействии, обусловленном, с одной стороны, усилиями государства и церковной иерархии по насаждению норм и правил «предписанного» православия, а, с другой, силой существовавшей веками «древлей» традиции и естественной для формирующегося на пороге новой эпохи личностного сознания тягой к «самомышлению» в религиозной сфере.

Противоречия во взглядах на веру и благочестие, существовавшие между властью и рядовыми представителями общества, отразились в обширном контенте законодательных источников и актовом материале. Решения церковных соборов 1551 г. и 1666–1667 гг., Уложение царя Алексея

Михайловича 1649 г., царские и патриаршие грамоты свидетельствуют как о стремлении властных структур контролировать порядок отправления вероисповедания, так и о непрестанных нарушениях верующими благочестия, с завидным постоянством повторявшихся из десятилетия в десятилетие.

В учительных книгах и монастырской документации XVI–XVII вв. оказалась зафиксированной поминальная православная традиция русского человека, связанная с представлениями о родовых и личных связях, о благотворительности в форме вкладов в церкви и монастыри и нищелюбия, о грехе и расплате за него, о жизни и смерти, начале и конце мира, о составе человеческой природы и т. п. В этих источниках верующий человек предстает во всей сложности своей натуры. Он воспринимает поминальное благочестие не только как безусловный религиозный долг, но и как средство поиска компромисса между небесными и земными обязанностями, дающее возможность повлиять на будущее не только своей собственной бессмертной души, но и будущее душ ближайших родственников и знакомых.

Полемические сочинения, записки иностранцев и литературные памятники XVI–XVII вв. предоставляют слово самому верующему человеку. В «прямых» и «косвенных» высказываниях современников представлено отношение людей того времени к религиозному долгу, уровень понимания религиозных догматов, символов и содержания обрядов. Примечательно, что всю ответственность за истинность веры и ее атрибутов рядовой человек возлагал на государственную власть и церковную иерархию, но в то же время хотел бы иметь и некоторое право на «самомышление» в вере.

Расширение источниковой базы за счет привлечения памятников архитектуры и изобразительного искусства XVI–XVII вв., которые, как нам хотелось показать, могут быть подвергнуты герменевтическому анализу, аналогичному герменевтике письменных источников, позволяет раскрыть не проявленные в последних аспекты веры и благочестия представителей высшей власти и рядового православного населения. Их изучение позволило сформулировать

---

проблему социологического ракурса изучения истории городской культуры позднего Средневековья и раннего Нового времени. Особенно интересные и продуктивные результаты при этом дает компаративистский метод сопоставления письменных и невербальных источников.

Источниковедческий подход в исследовании русской культуры XVI–XVII вв. дает возможность показать, как через поминальную и храмоздательную практику, поклонение иконам и веру в чудо человек того времени ощущал свою принадлежность к русскому православному социуму, участвовал в формировании того, что мы сейчас называем национально-культурной идентичностью, и искал баланс между следованием предписаниям церкви и государства и личным религиозным чувством.

Источниковедческий анализ различных «текстов» культуры – сравнительно новое направление в источниковедении и находится в стадии становления и поиска общих методологических подходов и частных исследовательских методов. Ни традиционный позитивизм, ни историческая антропология, ни историческая феноменология по отдельности не дают исследователю идеального инструмента, открывающего путь к содержанию и смыслу феноменов сознания человека давно ушедшей эпохи. На наш взгляд, наиболее плодотворным может оказаться путь синтеза продуктивных методик каждого из направлений, когда они смогут взаимно дополнять друг друга при решении задачи максимально глубокого и полного изучения различных аспектов культуры русского Средневековья и формирования ее общей картины. В противном случае мы рискуем утратить возможность целостности исследования средневековой культуры, раздробив ее историю на отдельные дискурсы.

Один из способов поиска целостности – выделение ключевых понятий культуры, которые позволяют связать воедино всю эпоху и дают исследователю шанс достичь понимания сущности процессов трансформации сознания людей прошлого, результатом которых становятся переходы культуры в новое качество: например, из Средневековья в Новое время.

---

## *Примечания*

### *Введение*

- <sup>1</sup> См.: *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. См. там же библиографию вопроса.
- <sup>2</sup> См.: *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. М., 1988.
- <sup>3</sup> См.: *Арциховский А.В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.
- <sup>4</sup> См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. М., 1984; и др. работы.
- <sup>5</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

ва 1

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ: СОСТОЯНИЕ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

- <sup>1</sup> См., например, близкие по тематике к нашему исследованию работы: *Замалеев А.Ф.* Человек в мировоззрении русского средневековья // *Лепты: Исследования по русской философии.* СПб., 1996; *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999; *Чумакова Т.В.* «В человеческом жителстве мнози образы зрятся»: Образ человека в культуре Древней Руси. СПб., 2001.
- <sup>2</sup> Человек между Царством и Империей: Материалы международной конференции / Под ред. М.С. Киселевой. М., 2003. С. 6.

### Основные проблемы изучения человека в исторических исследованиях русской культуры позднего Средневековья и переходного времени

- <sup>3</sup> *Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе: Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского Университета в 1859 г. // *Он же.* О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С. 91.
- <sup>4</sup> *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. 7. М., 1989. С. 351.
- <sup>5</sup> Там же. Т. 1. М., 1987. С. 37.
- <sup>6</sup> Там же. Указ. соч. Т. 3. М., 1988. С. 337.
- <sup>7</sup> *Ключевский В.О.* Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 383.
- <sup>8</sup> Там же. С. 384.
- <sup>9</sup> См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1881 (репринт: М., 1988).
- <sup>10</sup> *Ключевский В.О.* Исторические портреты: Деятели исторической мысли. М., 1990. С. 78.
- <sup>11</sup> См.: *Виндельбанд В.* История и естествознание // *Прелюдии.* СПб., 1911; *Он же.* Культурфилософские рефлексии // *Культурфилософия.* СПб., 1999. С. 10-11.

- турология XX век. М., 1995; *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
- <sup>12</sup> *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924 (репринт: СПб., 1997).
- <sup>13</sup> См.: *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Вып. 1–2. СПб., 1910–1913.
- <sup>14</sup> *Медушевская О.М.* Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени // Исторические записки. М., 1999. Т. 2 (120). С. 100–136; *Румянцева М.Ф.* Методология истории А.С. Лаппо-Данилевского и современные проблемы гуманитарного знания // Вопросы истории. 1999. № 8. С. 138–146. См. также другие работы этих авторов. Среди более ранних исследований заслуживает внимание статья А.И. Клибанова: *Клибанов А.И.* А.С. Лаппо-Данилевский – историк и мыслитель // *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 249–280.
- <sup>15</sup> *Румянцева М.Ф.* Методология истории А.С. Лаппо-Данилевского и современные проблемы гуманитарного знания. С. 141.
- <sup>16</sup> *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Вып. 1. С. 308.
- <sup>17</sup> Там же. С. 375.
- <sup>18</sup> См.: *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990, и др. работы.
- <sup>19</sup> Цит. по: *Черная Л.А., Сорокина М.Ю.* Предисловие // *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. С. 8.
- <sup>20</sup> Там же. С. 8.
- <sup>21</sup> Подробнее см.: *Медушевская О.М.* Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 107–109.
- <sup>22</sup> См., например, историографические разделы наиболее близких нам по проблематике исследований: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 14–17; *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени: Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII в. М., 1999. С. 17–19.

- 23 Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2. Ч. I. С. 12.
- 24 Там же. С. 15.
- 25 Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 2. Ч. II. С. 469.
- 26 Там же. С. 473.
- 27 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991 (воспроизведение издания СПб., 1871). С. 471.
- 28 Там же. С. 482.
- 29 Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 41.
- 30 Там же. С. 41.
- 31 Там же. С. 68.
- 32 Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918 (репринт: М., 1990). С. 78.
- 33 Там же. С. 82.
- 34 Там же. С. 83.
- 35 Данные представления связаны, в частности, с концепциями культуры и цивилизации О. Шпенглера, М. Вебера, А. Тойнби и др. В России это направление гуманитарной мысли представлено работами П.А. Флоренского, а также Г.П. Федотова.
- 36 См.: Федотов Г.П. Православие и историческая критика // Путь. Париж, 1932. №3 3. С. 3–15.
- 37 Там же. С. 5.
- 38 Там же. С. 6.
- 39 См.: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. (Первое издание: Париж, 1931.)
- 40 Там же. С. 31.
- 41 Там же. С. 32.
- 42 Там же. С. 33.
- 43 См.: Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. (Первое издание: Париж, 1935.)
- 44 Там же. С. 16–17.
- 45 Там же. С. 18.
- 46 См.: Толстой Н.И. Несколько слов о новой серии и книге Г.П. Федотова «Стихи духовные» // Федотов Г.П. Стихи духовные. С. 9.
- 47 Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 17.

- 48 *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Л., 1958.
- 49 *Фадеев А.В.* Размышления об изучении истории культуры // Вопросы истории. 1964. № 1. С. 43.
- 50 См.: *Маркарян Э.С.* Очерки по теории культуры. Ереван, 1969.
- 51 См.: *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 22–23.
- 52 См.: *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996. С. 380–459; *Живов В.М.* Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Там же. С. 460–485.
- 53 См.: *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.
- 54 См.: *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971; Он же. Историческая поэтика русской литературы. СПб., 1997.
- 55 См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 3–68.
- 56 Там же. С. 6.
- 57 *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- 58 См., например: Очерки русской культуры XVII века. Ч. 1. М., 1978; Ч. 2. М., 1979.
- 59 *Краснобаев Б.И.* Русская культура второй половины XVII – начала XIX века. М., 1983.
- 60 Методология исторической антропологии школы «Анналов» подробно проанализирована Ю.Л. Бессмертным и А.Я. Гуревичем: *Бессмертный Ю.Л.* «Анналы»: переломный этап? // Одиссей. 1991. С. 7–24; *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.
- 61 Различия макро- и микро- историко-антропологического анализа сознания хорошо сформулированы Ю.Л. Бессмертным: «Именно микроанализ лучше всего высвечивает индивидуальную сторону человеческой личности – в противоположность истории ментальностей, выражающей согласно А.Я. Гуревичу “внеиндивидуальную сторону личности”. И та

же микроистория способна выявить зияющие подспудно интенции индивидуального поведения, чреватые изменением сложившихся стереотипов» (*Бессмертный Ю.Л.* Идеи и подходы // *Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала нового времени / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный.* М., 2000. С. 21).

<sup>62</sup> См.: *Баткин Л.М.* О том, как Гуревич возделывал свой аллод // *Одиссей.* М., 1994. С. 1–18; *Юрганов А.Л.* Категории средневековой культуры. М., 1998. С. 22–24.

<sup>63</sup> См.: *Исторические исследования в России: Тенденции последних лет.* М., 1996; *История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах.* М., 1996; *Исторический источник: Человек и пространство.* М., 1997; *Историческая антропология: Место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации.* М., 1998; *Историк во времени: Третьи Зиминские чтения.* М., 2000, и др.

<sup>64</sup> *Медушевская О.М.* Историческая антропология как феномен гуманитарного знания: перспективы развития // *Историческая антропология: Место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации.* М., 1998. С. 26.

<sup>65</sup> *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С. 33.

<sup>66</sup> Там же. С. 40.

<sup>67</sup> Там же. С. 43.

<sup>68</sup> Там же. С. 45.

<sup>69</sup> Там же. С. 45.

### Феноменологический подход в источниковедении русской средневековой культуры: становление и проблемы метода

<sup>70</sup> *Юрганов А.Л.* Опыт исторической феноменологии // *Вопросы истории.* 2001. № 9. С. 37.

<sup>71</sup> См.: *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996; *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в древней Руси. Л., 1984.

- 72 См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Повочеркасск, 1995. С. 190.
- 73 См., например: Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 100–139; Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии; Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003.
- 74 Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Методология истории. М., 1997. С. 20.
- 75 Там же. С. 20.
- 76 Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 101; 128.
- 77 Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. СПб., 1913. Вып. 2. С. 322.
- 78 Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 113.
- 79 Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 2. С. 333.
- 80 См.: Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. С. 37.
- 81 См.: Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 115.
- 82 Там же. С. 116.
- 83 Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. С. 37.
- 84 См.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998; Русская культура в сравнительно-историческом освещении: Дискуссия // Одиссей: Человек в истории: Русская культура как исследовательская проблема. М., 2001. С. 5–61; Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. С. 36–52; Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии // Вопросы истории. 2001. № 9. Трудный путь к очевидности; Юрганов А.Л. Источниковедение культуры в контексте развития исторической науки // Россия XXI. 2003. № 3. С. 63–84; № 4. С. 64–85.

- 85 Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997.
- 86 Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. С. 48.
- 87 Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 411.
- 88 Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 2. С. 315–316.
- 89 Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. С. 369–370.
- 90 Там же. С. 370–372.
- 91 См.: Румянцева М.Ф. Целое культуры как предпосылка «беспредпосылочной герменевтики» // Россия XXI. 2003. № 4. С. 98.
- 92 Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. С. 374–375.
- 93 Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 126.
- 94 См.: Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса: Источниковедение культуры. М., 2005.
- 95 См.: Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003; Молчанов В.И. Различение и опыт: Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004; Он же. Статьи и комментарии // Гуссерль Э. Собрание сочинений: В 4 т. М., 2001.
- 96 Там же. С. 20.
- 97 Там же. С. 38.
- 98 Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 21.
- 99 См.: Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса. С. 67.
- 100 Там же. С. 84–85.
- 101 Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 153.
- 102 См.: Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994.
- 103 Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса. С. 85. Понятие «метафизика отсутствия» принадлежит М.А. Можейко, что указано авторами монографии (Можейко М.А. Метафизика

- отсутствия // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 463–464).
- 104 Там же. С. 107–108.
- 105 Там же. С. 110.
- 106 Там же. С. 111.
- 107 Там же.
- 108 Там же.
- 109 Там же. С. 120.
- 110 См.: *Юрганов А.Л., Каравашкин А.В.* Опыт исторической феноменологии.
- 111 *Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Регион Докса. С. 122.
- 112 Там же. С. 153.
- 113 Там же. С. 153.
- 114 Там же. С. 158.
- 115 Там же. С. 171.
- 116 Там же. С. 173.
- 117 Там же.
- 118 Там же. С. 163.
- 119 См., например: *Антонов Д.И.* Объяснение и «парадокс» в современной исторической науке // Россия XXI. 2005. № 6. С. 116–157; *Каравашкин А.В.* Библейские тематические ключи: Пределы верификации // Россия XXI. 2006. № 1. С. 64–85.
- 120 См.: *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. В монографии развиваются идеи, высказанные итальянским исследователем в его более ранней книге (первое итальянское издание – 1959 г.), опубликованной на русском языке годом ранее: *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002.
- 121 См.: *Каравашкин А.В.* Библейские тематические ключи: Пределы верификации. С. 85.
- 122 См.: *Антонов Д.И.* Объяснение и «парадокс» в современной исторической науке. С. 116–157.
- 123 См.: *Семячко С.А.* Комментарии к «Повести о преставлении патриарха Иосифа» // ПЛДР. XVII век. Кн 1. М., 1988. С. 666; *Шунков А.В.* «Повесть о преставлении патриарха Иосифа» царя Алексея Михайловича как литературный памятник. Стиль повести // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 176–185.

- 124 Антонов Д.И. Объяснение и «парадокс» в современной исторической науке. С. 135.
- 125 Там же. С. 138.
- 126 Об изменениях в сознании человека и его представлении о смерти в Новое время см.: *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Герменевтический подход к источниковедческому и историко-антропологическому исследованию

- 127 Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: Пер. с нем. М., 1991. С. 14.
- 128 Малахов В.С. Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 334. См. также: Малахов В.С. Концепция исторического понимания Г.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник'87. М., 1987. С. 151–164.
- 129 См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. М., 1988.
- 130 Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С.43–44.
- 131 Гессе Г. Игра в бисер // Гессе Г. Избранное / Пер. с нем. М., 1991. С. 179–181.
- 132 См.: Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И.С. Вдовиной и А.И. Мачульской. СПб., 2002. С. 57.
- 133 См.: Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. Сергеевой. М., 1995. С. 25.
- 134 См.: Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001. С. 5.
- 135 Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 34.
- 136 См.: Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
- 137 Юрганов А.Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 56–57.
- 138 Рикёр П. Время и рассказ: Пер. с фр. СПб., 1998.
- 139 См.: Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973. С. 83.

ВЕРА И БЛАГОЧЕСТИЕ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА  
В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ  
ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ  
И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

<sup>1</sup> См.: *Медушевская О.М.* Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени. С. 129.

2.1. Нормативный образец «человека верующего»  
в «предписанном» христианстве  
Русского государства XVI–XVII вв.  
Документы государственной и церковной регламентации  
веры и благочестия

<sup>2</sup> *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 431.

<sup>3</sup> См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1998. С. 92–109. (Репринт издания 1903 г.)

<sup>4</sup> Там же. С. 93.

<sup>5</sup> См.: *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации: XI–XVI вв. М., 1986. С. 133.

<sup>6</sup> Там же. С. 166–189.

<sup>7</sup> См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. С. 99–109.

<sup>8</sup> См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви: В 2 т. М., 1900. Т. 2 (1-я половина). С. 783–785.

<sup>9</sup> Там же. С. 785.

<sup>10</sup> Там же. С. 786.

<sup>11</sup> См.: *Шмидт С.О.* Соборы середины XVI в. // История СССР. 1960. № 4. С. 83–92; *Он же.* Становление Российского самодержавства. М., 1973; *Черепнин Л.В.* К истории Стоглавого собора 1551 г. // Средневековая Русь. М., 1976; *Он же.* Земские соборы русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978.

- 12 *Емченко Е.Б.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000.
- 13 *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 1983. С. 110.  
(Первое издание 1930 г.)
- 14 Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 10 т. М., 1985. Т. 2. С. 266.
- 15 Там же. С. 267.
- 16 Там же.
- 17 *Стефанович Д.О.* О Стоглаве: Его происхождение, редакции и состав. СПб., 1909.
- 18 Стоглав. С. 291.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 282.
- 21 Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1863. С. 150.
- 22 Там же. С. 152.
- 23 Там же. С. 151.
- 24 Там же. С. 128.
- 25 Ср., например: *Мнева Н.Е.* Искусство Московской Руси. М., 1965; *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972; *Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. М., 1989.
- 26 *Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. С. 252.
- 27 Стоглав. С. 304–305.
- 28 Там же. С. 305.
- 29 *Филарет Черниговский.* Историческое учение об отцах церкви: В 4 т. СПб., 1859. Т. 3. С. 282–291.
- 30 *Макарий, архим.* О форме крестов на главах храмов и колоколен // Известия Императорского Археологического Общества. СПб., 1860. Т. 2. С. 127.
- 31 Стоглав. С. 309.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 309.
- 34 Там же. С. 308.
- 35 Там же.
- 36 Там же. С. 350.
- 37 Там же. С. 350, 351.
- 38 Там же. С. 351
- 39 Там же.

- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Там же. С. 352.
- <sup>42</sup> Там же. С. 352, 353.
- <sup>43</sup> Там же. С. 353.
- <sup>44</sup> Там же. С. 352.
- <sup>45</sup> Эта дата наступления последних времен исчислялась согласно трактату Дмитрия Траханиота 1489 г. «О летах седьмой тысячи». Греческий богослов и книжник из свиты Софьи Палеолог указывал на важное эсхатологическое значение чисел, имеющих в своем составе семерку. Поскольку в 7000 (1492) г. от сотворения мира светопреставления не произошло, то оно могло случиться в 7070 (1562) или в 7077 (1569) г. См.: *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота Новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмиричности счисления лет // *Естественно-научные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 74.
- <sup>46</sup> Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 558.
- <sup>47</sup> Стоглав. С. 361.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же.
- <sup>50</sup> См.: Очерки из истории приходских отношений на русском Севере в XV–XVII вв. СПб., 1913. Вопрос частного владения церквами в допетровской России достаточно подробно и на материале широкого круга источников рассмотрен П.С. Стефановичем: *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. С. 31–108.
- <sup>51</sup> *Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа. М.; Л., 1958. С. 174–175.
- <sup>52</sup> *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 271.
- <sup>53</sup> Текст Розыска опубликован: Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1858. Апрель–июнь. Кн. 2.
- <sup>54</sup> См.: *Андреев Н.Е.* О деле дьяка Висковатого // Семинариум Кондаковианум. Прага, 1932. Вып. V; *Мнева Н.Е.* Искусство Московской Руси; *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV; *Успенский Л.А.* Указ. соч.; и др.
- <sup>55</sup> См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 515.

- 56 Успенский Л.А. Указ. соч. С. 261.
- 57 Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына Висковотого в лето 1553 // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. Кн. 2. С. 2.
- 58 Там же. С. 11.
- 59 Там же. С. 12.
- 60 Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. С. 254.
- 61 Послание царя и великого князя Иоанна Васильевича Всея Руси в Кириллов монастырь игумену Козьме с братиею во Христе // ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 156, 158.
- 62 Там же. С. 168.
- 63 См.: *Беляев И.В.* Наказные списки Соборного уложения 1551 г. или Стоглава. М., 1863.
- 64 См.: *Буланин Д.М., Колесов В.В.* Сильвестр // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI вв. Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 323–333. Впервые Стоглав и Домострой сопоставил между собой А.С. Орлов на основании того, что в создании обоих памятников участвовал Сильвестр: *Орлов А.С.* Древняя русская литература XI–XVI вв. М., 1937. С. 338–339.
- 65 См.: *Колесов В.В.* Вступительная статья // Домострой. М., 1990. С. 11–13.
- 66 См. библиографию работ, посвященных Домострою, в примечаниях к статье: *Буланин Д.М., Колесов В.В.* Указ. соч.
- 67 Домострой. М., 1990. С. 30.
- 68 Там же. С. 33.
- 69 Там же. С. 57.
- 70 Там же. С. 58.
- 71 См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 516.
- 72 *Эко У.* Маятник Фуко. СПб., 2004. С. 103.
- 73 *Забелин И.Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 1869. С. 442.
- 74 См.: Царские грамоты, жалованные ярославскому Толгскому монастырю // Ярославские епархиальные ведомости: Часть неофициальная. 1897. № 13. С. 200–202.

- 75 Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической экспедицией Императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 3. № 264. С. 401, 402.
- 76 Там же. Т. 4. № 321. С. 481–482.
- 77 См.: *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 344.
- 78 См.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической экспедицией Императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 4. № 321. С. 481–482.
- 79 См.: Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1842. Т. 4. С. 28.
- 80 Там же. № 35. С. 124–126.
- 81 Уложение государя царя и великого князя Алексея Михайловича. М., 1913. С. 1–2.
- 82 Там же. С. 39.
- 83 Там же. С. 40.
- 84 См., например, классические труды Н.Ф. Каптерева, Н.И. Субботина и сравнительно недавние исследования А.М. Панченко, Л.А. Черной и др.
- 85 См.: *Панченко А.М.* Церковная реформа и культура петровского времени // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996. С. 495.
- 86 См.: *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.
- 87 См.: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола за первое время его существования: В 4 т. М., 1876. Т. 2. С. 186.
- 88 См.: *Стефанович Д.О.* О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. С. 225–226.
- 89 См.: *Субботин Н.И.* Указ. соч. С. 127, 128.
- 90 Там же. С. 234–236, 242–246.
- 91 Там же. С. 130, 131.
- 92 См.: *Полознев Д.Ф.* Церковная реформа после патриарха Никона: Соборы 1667–1682 гг. // Патриарх Никон и его время. М., 1984. С. 328.
- 93 См., например, «парные» грамоты царя Алексея Михайловича 11 ноября 1717 г. и патриарха Иоасафа II декабря 1717 г. Нижегородскому Желтоводскому монастырю о порядке

богослужения (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1891. Т. 8. С. 6, 7, 45–47).

<sup>94</sup> См.: *Виноградский Н.* Церковный собор в Москве 1682 г.: Опыт историко-критического исследования. Смоленск, 1899.

<sup>95</sup> См.: *Смирнов П.* Иоаким, патриарх Московский. М., 1881. С. 26.

Синодики и вкладные книги XVI – начала XVIII в. как источники исследования правил повседневного благочестия и способов их реализации в обществе

<sup>96</sup> Подробнее об этом см.: *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

<sup>97</sup> Подробнее об этом см.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 306–437.

<sup>98</sup> Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 555.

<sup>99</sup> См.: *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. С. 26–42.

<sup>100</sup> См.: *Соборное уложение 1649 г.: Текст, комментарии.* М., 1987. С. 34–36.

<sup>101</sup> Там же. С. 36.

<sup>102</sup> Этот вопрос еще недостаточно изучен, в том числе и ввиду недостатка источников.

<sup>103</sup> *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С. 155–172.

<sup>104</sup> О значении и типологии синодика подробнее см.: *Поньрко Н.В.* Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 339–344. Там же приведена библиография вопроса.

<sup>105</sup> ПСРЛ. Л., 1926. Т. 1. Стлб. 283 (под 1108 г. помещено известие о внесении в синодик имени святого Феодосия Печерского). В знаменитом Любецком синодике прослеживаются записи XI–XIII вв. См.: *Зотов Р.В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в Татарское время. СПб., 1892.

- <sup>106</sup> См.: *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 3, 4.
- <sup>107</sup> См.: *Дергачева И.В.* К литературной истории древнерусского синодика XV–XVII вв. // *Литература Древней Руси: Источниковедение.* Л., 1988. С. 66.
- <sup>108</sup> Там же. С. 63–76.
- <sup>109</sup> См.: *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 3 т. СПб., 1861. Т. 1. С. 622; *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. С. 84–88; и др.
- <sup>110</sup> *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С. 157.
- <sup>111</sup> Подробнее о литературном составе синодичных предисловий см.: *Дергачева И.В.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII вв.: На материале Синодика. Мюнхен, 1990.
- <sup>112</sup> Подробнее о принципах и методах иллюстрирования синодиков см.: *Сукина Л.Б.* К вопросу о методах работы древнерусских миниатюристов XVII века // Из творческого опыта русского искусства XVII–XX веков. СПб., 1994. С. 3–8; *Она же.* Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII века: Автореф. дис... канд. культурологии. М., 1998.
- <sup>113</sup> *Успенский А.И.* Царские иконописцы и живописцы XVII века // *Записки Московского Археологического института.* М., 1914. Т. 32. С. 15.
- <sup>114</sup> См.: *Полный православный богословский энциклопедический словарь:* В 2 т. СПб., [Б.г.] Т. 1. Стб. 331, 332.
- <sup>115</sup> Смысл и содержание категорий благочестия и благотворительности мы рассмотрим ниже, в главе, специально посвященной категориальному аппарату истории и источниковедения русской средневековой культуры.
- <sup>116</sup> Цит. по изд.: *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. С. 626.
- <sup>117</sup> См.: *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. С. 147, 148.
- <sup>118</sup> См.: *Петухов Е.В.* Указ. соч. С. 332. Благодарю И.В. Дергачеву за ценные замечания по уточнению состава догматической

части литературного предисловия синодиков, которые учтены нами при написании данной работы.

- 119 См.: *Кондаков Н.П.* Лицевой иконописный подлинник: В 2 т. Т. 1: Иконография Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа. СПб., 1905; *Филатов В.В.* Словарь изографа. М., 1997. С. 149.
- 120 О дискуссиях вокруг Символа Веры на Вселенских соборах подробнее см.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 136–142.
- 121 *Пр. Иосиф Волоцкий.* Послание иконописцу / Предисл. и пер. со старослав. иеродиакона Роана (А.Г. Тамберг). М., 1994. С. 64.
- 122 См.: *Лазарев В.Н.* Об одной новгородской иконе и ереси анти-тринитариев // *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 291.
- 123 Домострой. М., 1990. С. 32.
- 124 *Евфимий Чудовской.* Вопросы и ответы по русской иконописи // *Философия русского религиозного искусства.* М., 1993. С. 49.
- 125 Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1893. Л. 22.
- 126 Воспроизведение см. в кн.: *Троица Андрея Рублева: Антология.* М., 1989. Табл. 55, 57, 59.
- 127 См.: *Брюсова В.Г.* Композиция «Новозаветной Троицы» в стенописи Успенского собора: К вопросу о содержании наружных росписей // *Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования.* М., 1985. С. 87–99. Там же приведена обширная библиография вопроса.
- 128 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875–1890. Т. 4. Ч. 1. С. 71–73.
- 129 Там же. М., 1876. Т. 2. С. 270–272.
- 130 Ср.: Домострой. Гл. 2. С. 32.
- 131 Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 143; *Брюсова В.Г.* Композиция «Новозаветной Троицы» в стенописи Успенского собора. С. 97.
- 132 См.: ЯРМЗ. Р-225. Л. 1.
- 133 *Федотов Г.П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. С. 28.

- 134 Там же. С. 28–32.
- 135 Цит. по кн.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 499.
- 136 Домострой. С. 32.
- 137 *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 471.
- 138 Там же. С. 499.
- 139 См.: *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. М., 1992. С. 588–615.
- 140 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 2. С. 241.
- 141 См.: *Посошков И.Т.* Зеркало очевидное. Казань, 1895. С. 161.
- 142 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 379; Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 290–309.
- 143 См.: *Лебедева И.Н.* Афанасиевский извод и лицевые списки Повести о Варлааме и Иоасафе // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 42–64.
- 144 *Кирилл Туровский.* Притча о человеческой душе // ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 295.
- 145 Там же. С. 307.
- 146 См.: *Radojčić S.* Mileševuo. Beograd, 1963. III.
- 147 См.: *Алпатов М.В.* Феофан Грек. М., 1984. С. 88–89. Табл. 69, 70.
- 148 *Петр Казанский.* История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М., 1856. Ч. 2. С. 78.
- 149 *Барсов Н.И.* Представители нравственно-аскетического типа проповеди в 4 в. Харьков, 1889; *Он же.* Макарий Великий // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2: Л–С. М., 1995. С. 74.
- 150 См.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 306–437.
- 151 Качественный перевод на русский язык основных сочинений Макария, в том числе его 50 бесед и 7 слов, был осуществлен только в поздний синодальный период Московской Духовной Академией. См.: Макарий Великий. Сочинения. Сергиев Посад, 1904.
- 152 См.: *Петухов Е.В.* Указ. соч. С. 152.
- 153 *Дергачева И.В.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVI веков: На материале Синодика. С. 137.

- 154 См.: *Сукина Л.Б.* Догмат о Троице в религиозном сознании русского человека XVI–XVII вв.: К постановке проблемы // Троицкие чтения 2005. Большие Вяземы, 2006. С. 72–79.
- 155 См.: *Звездина Ю.Н.* Проповеди на св. Троицу Иоанникия Галатовского и Антония Радивиловского // Троицкие чтения 2001–2002. Большие Вяземы, 2003. С. 124–130; *Сукина Л.Б.* Иконография Троицы в миниатюрах синодиков и «народная» духовная культура XVII в. // Троицкие чтения 2003–2004. Большие Вяземы, 2004. С. 193–199.
- 156 См.: ПЗИХМ. Инв. 4308.
- 157 Подробнее об этом см.: *Демин А.С.* Путешествие души по загробному миру: В древнерусской литературе // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 51–74; *Сукина Л.Б.* Путешествие души по Раю и Аду: На материалах лицевых синодиков XVII–XVIII вв. // Культурное пространство путешествий: Материалы научного форума 8–10 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 268–269.
- 158 См., например, подобные композиции в Синодиках второй половины – конца XVII в. из собрания Отдела рукописей Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (РНБ ОР. Ф. 1. 735; ОЛДП. Ф. 391; Тит. 2595).
- 159 Цит по кн.: *Св. Димитрий Ростовский.* Уроки благочестия. М. 1997. С. 62.
- 160 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1994. Кн. 3. С. 263, 264.
- 161 Там же. С. 152–154, 308–314.
- 162 *Иоанникий Галатовский.* Ключ разумения. Киев, 1659. Л. РКЕ.
- 163 *Антоний Радивиловский.* Венец Христов. Киев, 1676. Л. ПҚ.
- 164 В русской духовной практике XIV–XV вв., очевидно, были другие представления о духе и душе, формировавшиеся под влиянием исихазма. Эта проблема представляется нам весьма интересной и актуальной и требует специального исследования.
- 165 Об идее чистилища в украинской религиозной культуре XVII в. см. в работах Л.О. Бережной (*Бережная Л.О.* Украинско-белорусская поэзия и драматургия XVII века о смерти и за-

- гробном мире // Исследования по истории Украины и Белоруссии: *Ukrainica et Belogossica*. М., 1995. Т. I. С. 28–50; и др.).
- 166 Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. С. 522.
- 167 Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI – начало XVII века. М., 1987. С. 430.
- 168 Там же.
- 169 Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. С. 550.
- 170 Подробнее об эволюции эсхатологического жанра в древнерусской литературе см.: *Демин А.С.* Путешествие души по загробному миру. С. 51–74.
- 171 ПЗИХМ. Инв. 4288. Л. 1.
- 172 Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. С. 556.
- 173 Древнерусская притча. М., 1991. С. 54–55.
- 174 Синодик. Вторая пол. XVII в. // РНБ ОР. Ф. I. 735. Л. 11–19.
- 175 См.: *Белоброва О.А.* Лицевые рукописи: Краткий обзор // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 314–315.
- 176 Древнерусская притча. С. 105.
- 177 См.: *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI–XVII ст.: В 2 т. М., Т. 1. Ч. 1. 2000. С. 194. (Репринт издания 1918 г.)
- 178 По предположению Н.И. Костомарова, Олоний (Леонтий) Щил или Шил в начале XIV в. был посадником в Новгороде и занимался ростовщичеством. На скопленное «неправедное богатство» он, мучимый угрызениями совести, решил построить монастырь во имя Покрова Богородицы. Но новгородский архиепископ отказался от освящения главного монастырского храма и согласно преданию назначил Щилу наказание: отпеть себя заживо во вновь построенной церкви. Во время обряда гроб с телом Щила провалился в преисподнюю и возвратился только после сорокоуста в сорока церквях Новгорода и раздачи сыном несчастного ростовщика отцовского наследства в виде милостыни всем нуждающимся. Посадник, испытавший муки ада, получил отпущение грехов и был похоронен по православному обряду. Щилов Покров-

ский мужской монастырь был известен до 1725 г. и находился недалеко от Новгорода в урочище Дубенки (Дубно) на правом берегу Волхова (Памятники старинной русской литературы / Под ред. Н.И. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1; *Титов А.А.* Повесть о Щиле: Новгородское сказание. М., 1911).

Сказание о Щиле иллюстрировалось обильно и подробно: каждый поворот сюжета удостаивался отдельной миниатюры, а то и нескольких. Наиболее сложные сюжетные ходы сопровождались миниатюрой, в которой совмещалось несколько последовательно происходивших эпизодов (как правило, это действия сына Щила, замаливающего отцовские грехи). Возможно, таким способом составители синодиков хотели подчеркнуть нравоучительную ценность этого Сказания для русского человека – их современника.

Щилова легенда близка к некоторым древнерусским житиям XIV–XV вв., в которых будущий святой проходил тот же путь: грех – раскаяние – добровольные муки – прощение. Например, в «Житии» переславского мытаря Никиты – одном из самых распространенных в древнерусской письменности (*Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 43–50). Это свидетельствует о древности представлений о благочестии и благотворительности, отразившихся в предисловиях синодиков.

<sup>179</sup> Об отражении достоинств и недостатков купца переходного времени в памятниках культуры подробнее см.: *Черная Л.А.* Указ. соч. С. 200–201.

<sup>180</sup> Русские повести первой трети XVIII века. М.: Л., 1965. С. 25.

<sup>181</sup> См.: РНБ ОР. Ф.1. 324. Л. 57.

<sup>182</sup> См.: РГАДА. Ф. 181. Ед.хр. 597. Л. 325.

<sup>183</sup> Там же. Л. 261.

<sup>184</sup> Там же. Л. 255.

<sup>185</sup> См.: Домострой. С. 67.

<sup>186</sup> См.: *Громов Г.Г.* Русская материальная культура XVII века // Вопросы истории. 1975. № 4. С. 119.

<sup>187</sup> См., например, наши работы, посвященные Симону Ушакову и Леонтию Бунину: *Сукина Л.Б.* К биографии Симона Ушакова // Памятники культуры: Новые открытия. 1993. М.,

1994. С. 152–154; *Она же*. Рукописные помянники Сольбинской пустыни: интерпретация Синодика Леонтия Бунина провинциальной книжной культурой XVIII века // История и культура Ростовской земли. 1995. Ярославль, 1996. С. 147–152.
- 188 Воспроизведение некоторых из них см.: *Успенский А.И.* Русский жанр XVII века // Золотое руно. 1906. № 7–9. С. 88–98.
- 189 Подробнее об этом см.: *Сукина Л.Б.* Представления о благотворительности в русской культуре переходного времени: На материале лицевых синодиков XVII – первой половины XVIII в. // Благотворительность в России: Исторические и социально-экономические исследования. СПб., 2003. С. 49–63.
- 190 Древнерусская притча. С. 67.
- 191 См.: ГИМ ОР. Воскресенское собр. № 66. Миниатюра опубликована: Собрание памятников церковной старины в ознаменование трехсотлетия царствования дома Романовых. Кат. № 97. Автор каталога А.И. Речменский указывает, что в монастырских описях 1685 и 1706 гг. рукопись значится как «Синодик благоверной царевны великой княжны Татьяны Михайловны с 25 картинами ея собственной работы».
- 192 См.: *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т. 2; *Он же*. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 2001. С. 295–296. (Репринт издания 1901 г.)
- 193 См.: Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник. Инв. № 536. Л. 104 об.; 107 об.; 111 об.
- 194 См.: *Олсуфьев Ю.А.* Опись лицевых изображений и орнамента книг ризницы Троице-Сергиевой лавры. Сергиев Посад, 1921. С. 81–82.
- 195 См.: РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 274.
- 196 Там же.
- 197 См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. Стб. 1673, 1674.
- 198 Там же. Стб. 2394.
- 199 *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т. 2. С. 319–320.
- 200 Там же. С. 320.
- 201 См., например: Синодик. 1670 г. // РНБ ОР. Ф. 1. 256.

- 202 См., например: Лекарство душевное // РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 274. Л. 139.
- 203 *Протопоп Аввакум*. Письмо к семье на Мезень // Пустозерская проза. М., 1989. С. 137.
- 204 Пустозерская проза. С. 143.
- 205 См.: Соборное уложение 1649 г. Гл. 8. Л., 1987. С. 27–28.
- 206 Там же. С. 28.
- 207 Например, синодик переславского Никольского монастыря XVII–XVIII вв., вложенный строителем монастырского Никольского собора купцом-кадашевцем Герасимом Яковлевым Обуховым (ПЗИХМ. Инв. 1272).
- 208 См.: Домострой. С. 57–58.
- 209 См.: *Петухов Е.В.* Указ. соч. С. 62.
- 210 См.: *Успенский Л.А.* Указ. соч. С. 362.
- 211 См.: *Малышев В.И.* Как писали рукописи в Поморье в конце XIX – начале XX в. // Известия Карело-Финской научно-исследовательской базы АН СССР. Петрозаводск, 1949. № 1–4. С. 3–17; *Понырко Н.В.* Федор Антонович Каликин – собиратель древних рукописей // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 447.
- 212 *Шмелев И.С.* Богомолье. Лето Господне. М., 1996. С. 9–10.
- 213 *Иоанн Златоуст*. Беседа 21 на Деяния Апостолов. Цит. по: О необходимости и спасительных плодах поминовения усопших. Тверь, 1991. С. 26.
- 214 См.: *Романов Г.А.* Русский Синодик. Помянник московского Сретенского монастыря: Исторический справочник. М., 1995. С. 29.
- 215 *Веселовский С.Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев: Характеристика источников. М., 1969. С. 31–32.
- 216 См.: Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. М., 1987. С. 5.
- 217 Включение в новую монастырскую документацию сведений прежних духовных и данных грамот регламентировано Стоглавом (Стоглав. Т. 2. С. 352–353). Аналогичное использование более раннего актового материала при составлении вкладных книг переславских Никитского и Данилова монастырей середины XVII в. было прослежено нами в со-

---

авторстве с Н.В. Левицкой (*Левицкая Н.В., Сукина Л.Б.* Вкладные книги переславских Никитского и Троице-Данилова монастырей: Источниковедческие аспекты исследования // История и культура Ростовской земли. 1995. С. 125–135.

<sup>218</sup> См.: *Николаева С.В.* Вклады и вкладчики в Троице-Сергиев монастырь в XVI–XVII веках: По вкладным книгам XVII века // Церковь в истории России. М., 1998. С. 81–107; *Она же.* Кормовая книга 1674 г. в комплексе поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVII в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы Международной конференции. М., 2000. С. 117–131; *Она же.* Комплекс поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVI–XVII вв. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Материалы II Международной конференции. М., 2002. С. 223–233.

<sup>219</sup> Эта дата наступления последних времен исчислялась согласно трактату Дмитрия Траханиота 1489 г. «О летах седьмой тысячи». Греческий богослов и книжник из свиты Софьи Палеолог указывал на важное эсхатологическое значение чисел, имеющих в своем составе семерку. Поскольку в 7000 (1492) г. от сотворения мира светопреставления не произошло, то оно могло случиться в 7070 (1562) или в 7077 (1569) г. См.: *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Указ. соч. С. 74.

<sup>220</sup> Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 223.

<sup>221</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>222</sup> См.: Стоглав. С. 352–353.

<sup>223</sup> Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 200. Л. Штайндорф считает, что уже в XVI в. вклад в 50 и более рублей в Троице-Сергиев монастырь давал право вкладчику на бессрочное поминание его имени в повседневном списке монастырских поминаний. В то же время, вклад менее 100 руб. по его же данным не предполагал корма братии. См.: *Штайндорф Л.* Поминание усопших как религиозная и общественная должность монастырей в Московской Руси (на основе материалов из Троице-Сергиева и Иосифо-Волоколамского монастырей) // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре

- и духовной жизни России: Материалы Международной конференции. М., 2000. С. 105–108.
- 224 См.: Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 220.
- 225 Там же. С. 201.
- 226 Там же.
- 227 Там же.
- 228 Там же. С. 281.
- 229 См.: *Николаева С.В.* Комплекс поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVI–XVII вв. С. 225.
- 230 См.: *Николаева С.В.* Кормовая книга 1674 г. в комплексе поминальных книг Троице-Сергиева монастыря XVII в. С. 126.
- 231 Там же. С. 127.
- 232 См.: *Сукина Л.Б.* Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII века: Автореф. дис. ... канд. культурологии.
- 233 Там же.
- 234 См.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 424–434.
- 235 См.: *Яворский Стефан.* Знамена пришествия Антихриста и кончины века. 1703.
- 236 См.: *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. С. 55. Этапы развития большой и малой эсхатологии в рамках русской культуры тщательно прослежены и обоснованы А.Л. Юргановым: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 306–437.
- 237 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 300.
- 238 Там же. С. 255.
- 239 Троице-Сергиев монастырь в этом отношении был исключением. Авторитет древней обители святого Сергия был так велик, что практика фиксации вкладов и ведения вкладных книг сохранялась в нем и в XVIII–XIX вв. (Благодарю за указание на поздние вкладные книги Троице-Сергиевой лавры сотрудников Сергиево-Посадского музея-заповедника О.И. Зарицкую и Л.А. Шитову.)
- 240 В 1767 г. синодичный Чин православия был выведен из Постной Триоди, а обер-прокурор Синода И.И. Мелиссино в своем проекте реформы церковной жизни предлагал

---

«совершенно отменить обычай поминовения усопших»  
(Успенский Л.А. Указ. соч. С. 362).

- <sup>241</sup> Автором были сопоставительно проанализированы вкладные книги монастырей Переславля-Залесского, Кирилло-Белозерского и Иосифо-Волоколамского монастырей.
- <sup>242</sup> См., например: *Веселовский С.Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. С. 30, 31; *Клитина Е.Н.* Вкладные книги Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 24. С. 292.
- <sup>243</sup> См.: *Никольский Н.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. С. 140.

### 2.3. Наказание за грехи и примеры праведного жития в русской литературе позднего Средневековья и переходного времени

- <sup>244</sup> См.: Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М.В. Рождественской. СПб., 2002. Комментарии. С. 231.
- <sup>245</sup> Самым известным произведением на эту тему считается гравюра на меди «Семь смертных грехов» Симона Ушакова 1665 г., представляющая переработанную копию иллюстрации антверпенского издания XVII в. сочинения Игнатия Лойолы «Экзерциция спиритуалиа» (*Ананьева Т.А.* Симон Ушаков. Л., 1971).
- <sup>246</sup> К числу редчайших примеров использования этой темы в древнерусской литературе можно отнести анонимные вирши «Семь грехов главнейших» второй половины XVII в., в которых перечисляются католические смертные грехи: гордыня, «лакомство», убийство, «обьядение», «многоохотная зависть», гнев и ярость, лень (См.: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 318–320).
- <sup>247</sup> См.: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка: В 3 т. Т. 1. Ч. 1: А–Д. Стб. 604. (Репринтное издание.)
- <sup>248</sup> В данной работе использована наиболее полная из известных нам публикаций текста «Хождения»: Апокрифы Древней Руси. С. 159–170.

- 249 Комментаторы «Хождения» указывают, что упоминания славянских языческих богов восходят к старейшему русскому списку этого памятника XII в. (Апокрифы Древней Руси. С. 231.)
- 250 Апокрифы Древней Руси. С. 162.
- 251 Там же. С. 163.
- 252 Там же.
- 253 Там же. С. 167.
- 254 См.: *Бережная Л.А.* «Одесную» и «ошуюю». Русские и русинские православные иконы «Страшного Суда» на рубеже эпох // Человек между Царством и Империей. М., 2003. С. 460–461.
- 255 Там же. С. 461–462.
- 256 Об идее «самовластия» человека и ее развитии см.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 216–305.
- 257 См. опубликованные в разных изданиях исследования Л.А. Щенниковой, посвященные этому вопросу.
- 258 Цит. по: *Федотов Г.П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. С. 55.
- 259 Там же.
- 260 Там же.
- 261 См.: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 79–94.
- 262 См.: *Ключевский В.О.* Добрые люди Древней Руси // Ключевский В.О. Исторические портреты. С. 77–94. Публикация представляет собой речь, произнесенную В.О. Ключевским в пользу пострадавших от голода в Поволжье. (Впервые опубликована: Богословский Вестник. Сергиев Посад, 1892. № 1.)
- 263 См.: *Скрипиль М.О.* Повесть об Ульянии Осорьиной: Комментарии и тексты // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 257–264.
- 264 См.: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 98–104, 612–615.
- 265 См.: *Ключевский В.О.* Добрые люди Древней Руси.
- 266 См.: *Харламов И.* Протопоп Иван Неронов // Древняя и новая Россия. М., 1881. Ч. 1. С. 95–96; *Свирелин А.И.* Сведения о жизни архимандрита переславского Данилова монастыря

- 
- Григория Неронова // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир. 1904. Кн. 6. С. 1–47.
- 267 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. М., 1994. С. 136.
- 268 Там же. С. 249.
- 269 См.: *Димитрий Ростовский*. Уроки благочестия. М., 1997. С. 61–65.
- 270 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 270.
- 271 Там же. С. 271.

#### 2.4. Русский человек и его православная вера в сочинениях европейцев о России XVI–XVII вв.

- 272 *Лизек А.* Сказания Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда к великому царю Московскому Алексею Михайловичу в 1675 году // *Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков*. М., 1991. С. 367.
- 273 Там же.
- 274 *Кампензе А.* Письма Альберта Кампензе к папе Клименту VII о делах Московии // *Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков*. С. 24.
- 275 Там же.
- 276 По крайней мере, государство и церковь относились к иноземцам-протестантам, жившим в Москве, ничуть не хуже, чем к своим некрещеным татарам. Ср., например Указ 1622 г. о запрещении некрещеным татарам-землевладельцам владеть православными холопами и Указ 1627/1628 г. о запрещении неправославным иноземцам владеть православными людьми, живущими в господских дворах (Законодательные акты Русского государства: Тексты. Л., 1986. № 119. С. 113; № 166. С. 138.).
- 277 См.: *Нукашидзе Н.Т.* Русско-английские отношения во второй половине XVI столетия. Тбилиси, 1955.
- 278 См.: *Середонин С.М.* Известия англичан о России XVI в. // *ЧОИДР*. 1884. Кн. 4; *Алексеев М.П.* Англия и англичане в памятниках московской письменности XVI–XVII вв. // *Уч. зап. ЛГУ. Серия ист. наук*. Л., 1941. Вып. 15.

- 279 Ченслор Р. Книга о великом и могущественном царе Роси и князе Московском // Иностранцы о древней Москве. (Москва XV–XVII веков). М., 1991. С. 28–38; Адамс К. Английское путешествие к москвитам // Там же. С. 38–42; Турбервилль Д. Стихотворные послания-памфлеты из России XVI века // Горсей Д. Записки о России, XVI – начало XVII в. / Пер. и сост. А.А. Севастьяновой. М., 1990. С. 245–275; Флетчер Дж. О гсударстве Русском. М., 2002.
- 280 Ченслор Р. Указ. соч. С. 36.
- 281 Флетчер Дж. Указ. соч. С. 127.
- 282 Там же. С. 141.
- 283 Там же. С. 127.
- 284 Ченслор Р. Указ. соч. С. 36.
- 285 Турбервилль Д. Указ. соч. С. 260.
- 286 Адамс К. Указ. соч. С. 41.
- 287 См.: Платонов С.Ф. Москва и Запад в XVI–XVII веках: Борис Годунов. М., 1999. С. 38–42. (Первое издание: Л., 1925.)
- 288 Турбервилль Д. Указ. соч. С. 258.
- 289 Флетчер Дж. Указ. соч. С. 136.
- 290 Там же. С. 140.
- 291 Ченслор Р. Указ. соч. С. 36, 37.
- 292 Флетчер Дж. Указ. соч. С. 125.
- 293 Там же. С. 124.
- 294 Ченслор Р. Указ. соч. С. 36.
- 295 См.: Стефанович И.С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках.
- 296 См.: Турбервилль Д. Указ. соч. С. 252–253; Флетчер Дж. Указ. соч. С. 150.
- 297 Там же.
- 298 См.: Смирнов С.И. Житие преподобного Даниила переславского чудотворца: Повесть об обретении мощей и чудеса его: К 400-летию Троицкого Данилова монастыря. М., 1908.
- 299 См.: Турбервилль Дж. Стихотворные послания-памфлеты из России XVI века. С. 253.
- 300 Ср.: Хейзинга Й. Указ. соч. С. 161, 162.
- 301 Флетчер Дж. Указ. соч. С. 163.
- 302 Там же. С. 151.

303 Ченслор Р. Указ. соч. С. 37.

304 См.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994; Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002; и др.

305 Олеарий А. Описание путешествия в Московию // Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. Смоленск, 2003. С. 437.

306 Там же.

307 Там же. С. 454.

308 Там же. С. 466.

309 Там же. С. 478.

310 Там же. С. 449–450.

### Глава 3

## ПАМЯТНИКИ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI–XVII вв. В ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

<sup>1</sup> Рассматривать памятники искусства в качестве исторического источника предлагал еще А.В. Арциховский (*Арциховский А.В.* Указ. соч.). Возможность источниковедческого исследования миниатюр не раз подчеркивали О.И. Подобедова и С.О. Шмидт. В.А. Плугин привлекал иконы в качестве источника в изучении особенностей мировоззрения одного из величайших иконописцев рубежа XIV–XV вв. (*Плугин В.А.* Мировоззрение Андрея Рублева: Некоторые проблемы: Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974. Весьма любопытной в рамках исследуемой нами проблематики представляется и довольно удачная, на наш взгляд, попытка А.Л. Юрганова использовать храм XVI в. как один из источников исследования обстоятельств борьбы Ивана Грозного со своими политическими противниками (*Юрганов А.Л.* Отражение политической борьбы в памятнике архитектуры: Борисоглебский собор в Старице // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. С. 176–185).

Памятники архитектуры и храмоздательная практика  
позднего Средневековья

- <sup>2</sup> См.: *Бусева-Давыдова И.Л.* О так называемом запрете шатровых храмов патриархом Никоном // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 320.
- <sup>3</sup> См.: *Баталов А.Л., Вятчина Т.Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // АН. М., 1988. Вып. 36. С. 22–32. Там же приведена обширная библиография вопроса.
- <sup>4</sup> См.: *Баталов А.Л.* Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 154–173.
- <sup>5</sup> См.: *Бусева-Давыдова И.Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 174–181.
- <sup>6</sup> См.: *Карташев А.В.* Очерки истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 409.
- <sup>7</sup> Там же. С. 414.
- <sup>8</sup> Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. С. 353.
- <sup>9</sup> Строительство каменных монастырских укреплений и каменных кремлей в русских городах, прерванное во время Ливонской войны, было продолжено при Федоре Иоанновиче и Борисе Годунове. Начиная с середины и до конца XVI в. каменные стены получили такие крупные монастыри, как Троице-Сергиев (1540–1550), Борисоглебский под Ростовом (1545), Иосифо-Волоколамский (1553–1565), Никитский в Переяславле-Залесском (1561–1564), Кирилло-Белозерский (1523–1600), Соловецкий (1584–1594). Одновременно каменные крепости были построены в Можайске (1541), Серпухове (1556), Казани (1555), Астрахани (1582–1589), Смоленске (1596–1600) и Белый город в Москве (1585–1591).
- <sup>10</sup> М.А. Ильин писал, что строительство Вознесенской церкви было отмечено великим князем Василием III и митрополитом Даниилом трехдневными торжествами и пирами (*Ильин М.А.* Шатровое зодчество XVI в. // История русского искусства. М., 1955. Т. 3. С. 430). Даниил Переславский,

- в обители которого великий князь построил Троицкий собор, был крестным отцом наследника московского престола (Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря и Троицкий культ в Переславле-Залесском. С. 188–194).
- <sup>11</sup> См.: Некрасов А.И. Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII вв. М., 1936. С. 258.
- <sup>12</sup> См.: Смирнов М.И. Переславль-Залесский. Исторический очерк 1934 года. Переславль-Залесский, 1996. С. 137–138.
- <sup>13</sup> См.: Сукина Л.Б. Еще раз о дате строительства церкви Петра Митрополита в Переславле-Залесском: Опыт историко-культурной интерпретации причин «обновления» храма // История и культура Ростовской земли. 1999. Ростов, 2000. С. 169–173.
- <sup>14</sup> См.: Вагнер Г.К. Искусство мыслить в камне: Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. М., 1990. С. 179.
- <sup>15</sup> Там же. С. 179–180.
- <sup>16</sup> Там же. С. 179.
- <sup>17</sup> См.: Вагнер Г.К. К характеристике рязанских памятников шатрового зодчества XVI в. // Краткие сообщения института истории материальной культуры. 1958. Вып. 71. С. 25; Воронин Н.Н. К истории русского зодчества XVI в. // Сборник I бюро аспирантов ГАИМК. Л., 1929. С. 90–92.
- <sup>18</sup> См.: Агафонов С.Л. Шатровая церковь 1552 г. в Балахне // Советская археология. 1966. № 3. С. 259.
- <sup>19</sup> См.: Сукина Л.Б. Никитская церковь в селе Елизарово – памятник «Казанского взятия» // «Рго memoia»: Материалы международной конференции. Курск, 2005. С. 82–90.
- <sup>20</sup> См., например: Борисов Н.С. К изучению датированных летописных известий XIV–XV веков // История СССР. 1983. № 4. С. 127.
- <sup>21</sup> См.: Раппопорт П.А. Русское шатровое зодчество конца XVI в. // Материалы и исследования по археологии СССР. 1949. № 12. Т. 2. С. 238–301; Ильин М.А. Русское шатровое зодчество: Памятники середины XVI века. М., 1980.
- <sup>22</sup> Вагнер Г.К. Проблема жанров в архитектуре Древней Руси // АН. М., 1988. Вып. 36. С. 18–20; Он же. Искусство мыслить в камне. С. 176–183.

- 23 Юрганов А.Л. Отражение политической борьбы в памятнике архитектуры. С. 181.
- 24 См.: *Скрынников Р.Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 176, 177, 433, 476.
- 25 Послания Ивана Грозного / Подг. текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. М.; Л., 1951. С. 173.
- 26 См.: *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 476–477; *Никольский Н.К.* Когда было написано обличительное послание в Кирилло-Белозерский монастырь // *Христианское чтение.* 1907. С. 5.
- 27 Послания Ивана Грозного. С. 173.
- 28 Там же.
- 29 См.: *Раппопорт П.А.* Указ. соч.; *Вагнер Г.К.* Искусство мыслить в камне. С. 176–195.
- 30 См.: *Ильин М.А.* Архитектура // *Очерки русской культуры XVI века: В 2 ч. Ч. 2.: Духовная культура.* М., 1977. С. 301.
- 31 См.: *Баталов А.Л.* Указ. соч.
- 32 Их историко-архитектурный анализ см.: *Ильин М.А.* Архитектура. С. 298–300.
- 33 См., например: *Пр. Иосиф Волоцкий.* Указ. соч. С. 112–135.
- 34 См.: *Брунов Н.И.* Храм Василия Блаженного в Москве. М., 1988. С. 203–208.
- 35 Цит. по: *Ильин М.А.* Архитектура. С. 302.
- 36 Подробнее см.: *Сукина Л.Б.* Троицкий собор Данилова монастыря и Троичный культ в Переславле-Залесском. С. 188–194; *Она же.* Троице-Сергиева лавра и Троицкий Данилов монастырь в Переславле-Залесском // *Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы III Международной конференции.* Сергиев Посад, 2004. С. 7–19.
- 37 Житие Никиты Переславского. 1711 г. // РНБ ОР. ОЛДП. Q. 634. Л. 14 (об) – 15 (об).
- 38 См.: *Временник Ивана Тимофеева.* Подг. к печ., пер. и коммент. О.А. Державиной / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951.
- 39 Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI – начало XVII века. С. 298.
- 40 Там же. С. 288.
- 41 Там же. С. 298.

- 42 Там же. С. 300.
- 43 Там же.
- 44 Там же. С. 300–302.
- 45 См.: *Строев П.* Выходы государей. М., 1844. С. 4, 22, 387, 407, 428.
- 46 См.: *Сперанский А.Н.* Очерки по истории приказа Каменных дел Московского государства. М., 1930. С. 134.
- 47 См.: *Строев П.* Указ. соч. С. 41.
- 48 См.: *Кудрявцев М.П., Мокеев Г.Я.* О типичном русском храме XVII века // АН. 1981. № 29. С. 78, 79.
- 49 См.: *Журин О.И., Мокеев Г.Я.* Казанский собор на Красной площади Москвы в реставрации П.Д. Барановского // АН. 1988. № 36. С. 223.
- 50 Там же. С. 222.
- 51 См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. СПб., [Б.г.] Т. 1. Стб. 29.
- 52 Памятники архитектуры Москвы: Земляной город. М., 1989. С. 249.
- 53 См.: *Гуляницкий Н.Ф.* Памятники отчизне Д.М. Пожарского // Строительство и архитектура Москвы. 1980. № 8. С. 25–30; *Он же.* Освободительные идеи Руси в образцах памятников архитектуры XVI – первой половины XVII в. // АН. 1984. № 32. С. 32–46; *Савельева О.К.* Постройка Д.М. Пожарского в Пурехе // АН. 1988. № 36. С. 227–232.
- 54 См.: *Агафонов С.Л.* Горький. Балахна. Макарьев. М., 1987. С. 121.
- 55 См.: Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. С. 448.
- 56 Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 1898. Вып. 3. С. 31.
- 57 *Бусева-Давыдова И.Л.* О роли заказчика в организации строительного процесса на Руси в XVII в. // АН. № 36. С. 46; Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. Л., 1970. С. 202.
- 58 См.: *Делекторский Ф.* Николаевский женский монастырь в городе Переславле, Владимирской губернии. М., 1904. С. 9. (Репринт 1995 г.).
- 59 См., например: *Тимошина Л.А.* Распространение книг Московского Печатного двора в середине XVII в. среди высшего

- купечества России // Патриарх Никон и его время. С. 189, 190. Там же см. указания на другие работы автора.
- <sup>60</sup> Там же. С. 190.
- <sup>61</sup> См.: Соборное Уложение 1649 года. Л., 1987. Гл. X. Ст. 94; Гл. XIX. Ст. 1–40. См. также: *Голикова Н.Б.* Привилегированные купеческие корпорации России XVI – первой четверти XVIII в. М., 1998. Т. 1.
- <sup>62</sup> См.: *Овчинникова Е.С.* Церковь Троицы в Никитниках. М., 1970.
- <sup>63</sup> См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Ярославль. Тутаев. М., 1981. С. 54–116.
- <sup>64</sup> *Разумовская И.М.* Кострома. Л., 1989. С. 35–37.
- <sup>65</sup> См., например, опубликованные материалы по церкви Ильи Пророка в Ярославле: 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле: 1650–2000 гг. Ярославль, 2001; *Рутман Т.А.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. В 2 т. Ярославль, 2004. Т. 2.
- <sup>66</sup> *Рутман Т.А.* Храмоздатели церкви Ильи Пророка Вонифатий и Иоанникий Скрипины // 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле. 1650–2000 гг. С. 7–15.
- <sup>67</sup> Цит. по: *Бусева-Давыдова И.Л.* О так называемом запрете шатровых храмов патриархом Никоном. С. 318.
- <sup>68</sup> См.: *Бусева-Давыдова И.Л.* О роли заказчика в организации строительного процесса на Руси в XVII в. С. 43–53.
- <sup>69</sup> Текст порядной записи опубликован в приложении к кн.: *Доброправов В.Г.* История Троицкого Данилова монастыря в Переславле-Залесском. Сергиев Посад, 1908. См. также: Грамоты о строительстве Данилова монастыря в Переславле-Залесском средствами боярина И.П. Барятинского и о запрещении дальнейшего строительства после окончания этого: 1697 г. // Ростовский филиал ГАЯО. Ф. 329. Оп. 1. Ед.хр. 58.
- <sup>70</sup> *Бусева-Давыдова И.Л.* О роли заказчика в организации строительного процесса на Руси в XVII в. С. 47.; *Забелин И.Е.* Материалы для истории археологии и статистики города Москвы: В 2 ч. Ч. 1. М., 1884. С. 474.
- <sup>71</sup> См.: Памятники архитектуры Москвы: Земляной город. С. 15.
- <sup>72</sup> Там же. С. 177.
- <sup>73</sup> Там же. С. 291; 303, 304.
- <sup>74</sup> Там же. С. 135.

- 75 Там же. С. 221.
- 76 Там же. С. 104, 105.
- 77 Там же. С. 220.
- 78 Там же. С. 214.
- 79 Там же. С. 106, 107.
- 80 Там же.
- 81 См.: *Агафонов С.Л.* Указ. соч. С. 44.
- 82 Там же. С. 45.
- 83 Там же. См. также: Писцовая и переписная книги XVII в. по Нижнему Новгороду // Русская историческая библиотека. СПб., 1896. Т. 17.
- 84 См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 116–129.
- 85 См.: Перечневая опись города Ярославля 1630 г. // Ярославские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1861. № 35. С. 271.
- 86 Этот процесс продолжался и в XVIII столетии, так что к началу XIX в. практически все храмы Ярославля стали каменными.
- 87 См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 140–175.
- 88 Там же. С. 177.
- 89 Там же. С. 191. Аналогичное мнение высказывалось и в других работах, посвященных памятникам русской архитектуры XVII в.
- 90 Там же. С. 54–116. См. также: *Агафонов С.Л.* Указ. соч.; а также другие работы, посвященные архитектуре старинных русских городов, вышедшие из печати в 60–90-е гг. XX в.
- 91 *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 167–171; *Крылов А.П.* Церковно-археологическое описание губернского города Ярославля. Ярославль, 1860. С. 107.
- 92 См.: Ярославль: История города в документах и материалах от первых упоминаний до 1917 года / Под ред. А.М. Пономарева. Ярославль, 1990. С. 115, 116.
- 93 См.: *Данилова Л.В.* Мелкая промышленность и промыслы в русском городе во второй половине XVII – начале XVIII в.: По материалам г. Ярославля // История СССР. 1957. № 3. С. 100.
- 94 См.: Исторические акты ярославского Спасского монастыря / Изд. И.А. Вахрамеевым. В 2 т. Т. 1: Князьи и царские грамоты. М., 1890. С. 199; 206–208.

- 95 См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 174.
- 96 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1994. Кн. 3. С. 101.
- 97 Опубликована в кн.: *Успенский Ф.* Предтеченская церковь в Ярославле. Ярославль, 1906. С. 5, 6.
- 98 См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 191–210.
- 99 Вместе с тем, в XVII в. даже в столице продолжали существовать необустроенные храмы, в которых не хватало утвари и причта. Например, в московской строельной книге 1657 г. отмечается, что у деревянной церкви Покрова на Лыщиковой горе в Земляном городе Москвы «попа нет, стоит без пения» (Памятники архитектуры Москвы: Земляной город. С. 306–307).
- 100 По преданию, московская церковь Ильи Обыденного (1702–1706) в Земляном городе возведена на месте деревянного храма, построенного за один день в память отряда Д.М. Пожарского, разгромившего здесь в 1612 г. поляков, годом раньше сжегших местный приходский храм, также «обыденно» построенный еще Василием III (Памятники архитектуры Москвы: Земляной город. С. 48–49). В Переславле-Залесском в 1654 г. в разгар моровой язвы была сооружена и освящена деревянная Анастасьинская церковь (*Смирнов М.И.* Переславль-Залесский: Исторический очерк 1934 года. С. 182).
- 101 См.: Сказание вкратце о бывшем пожаре города Ярославля / Публ. М.А. Салминой // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 322–326.
- 102 См.: Повесть о начале зачатия и поставлении первой древней церкви святого Николая Чудотворца, что на Пенье // Ярославские епархиальные ведомости: Часть неофициальная. 1872. № 35–39.
- 103 См.: *Успенский Ф.* Указ. соч. С. 5, 6.
- 104 См.: Повесть о начале зачатия и поставлении первой древней церкви святого Николая Чудотворца, что на Пенье. С. 276–277.
- 105 Законодательные акты русского государства: Тексты. Л., 1986. № 136. С. 121.
- 106 См.: *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. С. 139, 140.
- 107 Там же. С. 185.

<sup>108</sup> Мы вполне согласны с предположением И.Л. Бусевой-Давыдовой, что никоновский «запрет» на строительство шатровых храмов является плодом заблуждения историков архитектуры (*Бусева-Давыдова И.Л.* О так называемом запрете шатровых храмов патриархом Никоном. С. 314–323).

<sup>109</sup> См., например, грамоту патриарха Никона князю Я.Н. Одоевскому 1657 г. с указанием строительства в церкви Успения в Вешняках приделов с «круглым», а не «островерхим» покрытием (*Преображенский М.* Памятники древнерусского зодчества в пределах Калужской губернии. СПб., 1891. С. 59).

### 3.2. Памятники изобразительного искусства и проблема коллективного и индивидуального благочестия

<sup>110</sup> *Тарасов О.Ю.* Указ. соч. С. 31–62.

<sup>111</sup> Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. С. 452.

<sup>112</sup> Там же. С. 451–454.

<sup>113</sup> Там же. С. 453.

<sup>114</sup> Там же. С. 453, 454.

<sup>115</sup> Там же. С. 455.

<sup>116</sup> Там же. С. 456.

<sup>117</sup> Там же. С. 455.

<sup>118</sup> *Павел Алеппский.* Указ. соч. С. 69.

<sup>119</sup> Там же. С. 70.

<sup>120</sup> *Пр. Иосиф Волоцкий.* Указ. соч. С. 57.

<sup>121</sup> *Дмитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1745. Ч. 1. Л. 6.

<sup>122</sup> См.: Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. С. 151.

<sup>123</sup> Библиографию вопроса см. в приложении к статье: *Лурье Я.С.* Повесть о белом клобуке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 214, 215.

<sup>124</sup> *Субботин Н.И.* Указ. соч. Т. 2. С. 255, 256.

<sup>125</sup> Музеи Московского Кремля. Успенский собор. Инв. № 3228 соб.; ГТГ Инв. № 013289. Воспроизведение см.: *Смирнова Э.С.* Московская икона XIV–XVII веков. Л., 1988. Табл. 151, 152, 153

- 126 Икона-таблетка «Святые Леонтий Ростовский, митрополиты Петр и Алексей». Вторая четверть XV в. (Сергиево-Посадский музей-заповедник. Инв. 2765). Воспроизведение см.: *Воронцова Л.М.* Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации. Сергиев Посад, 1996. Кат. 1 (4 б); Икона «Ростовские чудотворцы и Сергей Радонежский». Конец XV – начало XVI в. (РЯХМЗ. Инв. Ц 924 / 137). Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. М., 1988. С. 67. Табл. 85.
- 127 Икона «Избранные святые». Вторая половина XVII в. (Сергиево-Посадский музей-заповедник. Инв. 7820). Воспроизведение см.: *Воронцова Л.М.* Указ. соч. Кат. 21.; Икона «Федор – архиепископ Ростовский». Вторая половина XVII в. (РЯХМЗ. РМК 433). Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. С. 130. табл. 161.
- 128 См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 5–307.
- 129 Там же. С. 279, 280.
- 130 Там же. С. 250.
- 131 Музеи Московского Кремля. Успенский собор. Инв. № 5133 соб. Воспроизведение см.: *Смирнова Э.С.* Указ. соч. Табл. 171, 172.
- 132 ЯХМ. И-394. Воспроизведение см.: *Масленицын С.И.* Ярославская иконопись. М., 1983. Табл. 46.
- 133 Например, икона «Никита, епископ Новгородский и Сергей Радонежский» 60-х гг. XVI в. (МИАР. КП 2557). Воспроизведение см.: *Салтыков А.А.* Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Л., 1989. Табл. 131.
- 134 ГТГ. Инв. 12065. Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. С. 82. Табл. 98.
- 135 ГРМ. Инв. ДРЖ 2053. Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. С. 110. Табл. 134.
- 136 ГТГ. Инв. 28750. Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. С. 127. Табл. 157.
- 137 Одна из лучших икон данной иконографии хранится в Переяславль-Залесском музее-заповеднике (ПЗИХМ. Инв. 6383).

- Воспроизведение см.: 1000-летие русской художественной культуры. С. 143. Табл. 175.
- 138 Подробнее об этом см. в работах Л.А. Щенниковой (Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVI веке: сказания и чтимые списки // История и культура Ростовской земли. 1997. Ростов, 1998. С. 96–103; Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии // История и культура Ростовской земли. 1998. Ростов, 1999. С. 76–84).
- 139 См., например: *Даркевич В.П.* Светское искусство Византии. М., 1975; *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000. (Французское издание 1936 г.)
- 140 Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. С. 131.
- 141 Основную библиографию вопроса см.: *Шмидт С.О.* К изучению Лицевого летописного свода // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1983. Вып. 3. С. 204–211.
- 142 *Подобедова О.И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 317.
- 143 См.: *Неволин Ю.А.* Влияние идеи «Москва – третий Рим» на традиции древнерусского изобразительного искусства // Искусство христианского мира. М., 1996. Вып. 1. С. 71–84.
- 144 ГТГ Инв. 6141. Воспроизведение см.: *Смирнова Э.С.* Указ. соч. Табл. 175–179.
- 145 Там же. С. 302, 303.
- 146 ПЗИХМ. Инв. 368. Воспроизведение см.: *Масленицын С.И.* Переславль-Залесский. Л., 1975. С. 88, 89. Табл. 60, 61.
- 147 Подробнее см.: *Сукина Л.Б.* Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. С. 54.
- 148 См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. М., 1984. Табл. 114, 115.
- 149 См., например, икону «Сотворение человека» из церкви с. Погост Переславского уезда (ПЗИХМ. Инв. 2473).
- 150 См.: *Бычкова М.Е.* Состав класса феодалов в России в XVI в. М., 1986. С. 39–43.
- 151 См. *Бычкова М.Е.* Икона Симона Ушакова и идея происхождения государства Российского // Церковная археология:

- Материалы первой всероссийской конференции: В 2 ч. СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 30, 31.
- 152 См.: Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи: Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М., 1963. Т. 2. С. 411–413. Табл. 142, 143.
- 153 См.: Бычкова М.Е. Икона Симона Ушакова и идея происхождения государства Российского. С. 31.
- 154 См.: Каштанов С.М. Царский синодик 50-х годов XVI в. // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Париж, 1993. № 2. С. 46, 47.
- 155 См.: ЯИАМЗ. Инв. № 536. Л. 104 (об); 107 (об); 111 (об).
- 156 См.: Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 76, 77.
- 157 Там же. С. 120, 121.
- 158 ГИМ ОР. Воскресенское собр. № 66. Миниатюра опубликована: Собрание памятников церковной старины в ознаменование трехсотлетия царствования дома Романовых. М., 1913. Кат. № 97. Составитель каталога А.И. Речменский указывает, что в монастырских описях 1685 и 1706 гг. рукопись значится как «Синодик благоверной царевны великой княжны Татьяны Михайловны с 25 картинami ея собственной работы».
- 159 См., например, миниатюру Евангелия из Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме 1605 г. Воспроизведение в кн.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. С. 15. Табл. 6.
- 160 См.: Чубинская В.Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской»: Опыт историко-культурной интерпретации // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 290–308.
- 161 Там же. С. 308.
- 162 См.: Лазарев В.Н. Мозаика Софии Киевской. М., 1960. С. 93, 97. Примеч. 5.
- 163 См.: Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1990. С. 39.
- 164 Там же. С. 40.
- 165 См., например, миниатюру старообрядческого сборника конца XVII – начала XVIII в. Воспроизведение в кн.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. С. 164. Табл. 176.

- 166 ЯРМЗ. Р-8941. Ф-1465.
- 167 Воспроизведения см.: *Масленицын С.И.* Писал Семен Спиридонов. М., 1980. С. 10–43. Табл. 1–19.
- 168 *Субботин Н.И.* Указ. соч. С. 250–253.
- 169 Там же. С. 253.
- 170 Там же. С. 252.
- 171 Там же. С. 253.
- 172 Укажем только основные публикации по этому вопросу: *Буслаев Ф.И.* Русская эстетика XVII века // Буслаев Ф.И. Сочинения. В 3 т. СПб., 1910. Т. 2. С. 423–434; *Дмитриев Ю.Н.* Теория искусства и взгляды на искусство в письменности Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. IX. С. 97–116; *Овчинникова Е.С.* Россия семнадцатого и восемнадцатого веков // История европейского искусствознания. От античности до конца XVIII века. М., 1963. С. 316–340; *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; История эстетической мысли. В 8 т. М., 1985. Т. 1. С. 422–438; *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1992.
- 173 Текст источника впервые опубликован частично Ф.И. Буслаевым (*Буслаев Ф.И.* Русская эстетика XVII века. С. 423–434), полностью Е.С. Овчинниковой (*Овчинникова Е.С.* Иосиф Владимиров: Трактат об искусстве // Древнерусское искусство: XVII век. М., 1964. С. 9–61).
- 174 *Салтыков А.А.* Эстетические взгляды Иосифа Владимиров: По «Посланию к Симону Ушакову» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 273.
- 175 См.: *Буслаев Ф.И.* Русская эстетика XVII века. С. 428.
- 176 См.: *Овчинникова Е.С.* Иосиф Владимиров. Трактат об искусстве. С. 18. Текст «Записки» Симеона Полоцкого частично опубликован Л.Н. Майковым (*Майков Л.* Симеон Полоцкий о русском иконописании. СПб., 1889).
- 177 Текст опубликован: Вестник общества древнерусского искусства при Московском публичном музее: Материалы. М., 1874. С. 22–24; Мастера искусств об искусстве. В 10 т. М., 1969. Т. 6. С. 48–53; История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. С. 455–462.

- 178 По мнению А. Никольского, «Слово» Симона Ушакова было косвенным ответом на «Послание» Иосифа Владимирова (*Никольский А. Слово к люботщателям иконного писания* // Вестник археологии и истории. СПб., 1910. Вып. 20. С. 68.
- 179 Опубликована П. Пекарским (*Пекарский П. Материалы для истории иконописания в России* // Известия императорского археологического общества. СПб., 1964. Т. 5. Вып. 5. Стб. 320–325.
- 180 Там же. Стб. 318, 319, 326–329; Акты Археографической экспедиции. СПб., 1856. Т. 4. С. 224–226.
- 181 Текст опубликован: *Никольский А. Указ. соч. С. 65–70.*
- 182 Там же. С. 69.
- 183 Полный текст впервые опубликован: Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1927. Одно из наиболее удачных современных изданий в сб.: Пустозерская проза / Составл., предисл., коммент., пер. отдельных фрагментов М.В. Плюхановой; науч. ред. переводов В.М. Живов.
- 184 Публикация текста: Былинин В.К. К вопросу о полемике вокруг русского иконописания во второй половине XVII века: Беседа «О почитании икон святых» Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 287–289.
- 185 Мастера искусств об искусстве. Т. 6. С. 48.
- 186 *Пекарский П. Указ. соч. Стб. 321.*
- 187 *Никольский А. Указ. соч. С. 70.*
- 188 Акты Археографической экспедиции. Т. 4. С. 224.
- 189 *Пекарский П. Указ. соч. Стб. 321.*
- 190 *Буслаев Ф.И. Русская эстетика XVII века. С. 440.*
- 191 Там же.
- 192 Там же. С. 432.
- 193 Там же. С. 427.
- 194 Там же. С. 426, 427.
- 195 Там же. С. 425, 426.
- 196 Пустозерская проза. С. 102.
- 197 Там же.
- 198 Там же. С. 106.
- 199 Там же. С. 102.

- 200 См.: *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 152–157.
- 201 Пустозерская проза. С. 102.
- 202 Там же.
- 203 Там же. С. 102–103.
- 204 *Буслаев Ф.И.* Русская эстетика XVII века. С. 433.
- 205 См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 167–170.
- 206 *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. Смоленск, 2003. С. 456.
- 207 См.: *Плюханова М.Б.* Предисловие // Пустозерская проза. С. 30.
- 208 *Субботин Н.И.* Указ. соч. М., 1881. Т. 6. С. 118.
- 209 *Былинин В.К.* Указ. соч. С. 288.
- 210 Там же.
- 211 *Dąb-Kalinowska B.* Między bizancjum a zachodem: Ikonny rosyjskie XVII–XIX wieku. Warszawa, 1990. P. 147.
- 212 Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. С. 455.
- 213 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 81.
- 214 ГТГ. Инв. 28598. Об иконографии этой иконы см.: *Чубинская В.Г.* Указ. соч. С. 290–308.
- 215 *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. С. 228. (Репринт издания 1918 г.)
- 216 Благодарю И.Л. Бусеву-Давыдову за указание на это произведение. В качестве позднего варианта подобной иконографии см. онежскую икону 1780 г. «Кийский крест с предстоящими» (ГИМ), где вместо царевича Алексея изображен патриарх Никон.
- 217 ПЗИХМ. Инв. 2147.
- 218 Надпись также воспроизведена: *Смирнов М.И.* Актография Переславль-Залесского края XVIII ст. // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея. Переславль-Залесский, 1929. Вып. 10. С. 79; *Кондаков Н.П.* Русская икона. В 4 т. Прага, 1931. Т. 3. С. 301.
- 219 См.: *Медушевский А.Н.* Комментарии // Ключевский В.О. Сказания иностранцев о Московском государстве. М., 1991. С. 284.

- 220 Цит. по: *Смирнов М.И.* Переславль-Залесский: Исторический очерк 1934 года. С. 347.
- 221 Там же.
- 222 Там же.
- 223 Там же.
- 224 См.: *Смирнов М.И.* Переславщина. Источники и материалы краеведения, их систематизация и обзор // Доклады ПЕЗАН-ПРОБ. Переславль-Залесский, 1921. Вып. 9. С. 65.
- 225 В 1677 г. Н.М. Ведерницын вложил в переславский Никитский монастырь икону «Никита Великомученик, с житием» письма Федота Феофанова Протопопова (Ухтомского); в 1679 г. во Введенскую церковь икону «Троица», а в 1682 г. в Спасо-Преображенский собор икону «Распятие с семью таинствами» (обе письма Стефана Логинова Казаринова. Все три произведения сохранились и находятся в коллекции Переславль-Залесского музея-заповедника (ПЗИХМ Инв. 2750, 2158, 2147).
- 226 М.И. Смирнов отмечает, что подьячих в съезжей избе Переславля было от 3 до 5. Их выбирали из «губных» (по уголовным и прочим делам), «площадных» (по нотариальным делам), иногда присылались из Москвы (*Смирнов М.И.* Переславль-Залесский: Исторический очерк 1934 года. С. 188).
- 227 Переславль-Залесский: Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1884. С. 5–6; *Смирнов М.И.* Переславль-Залесский: Исторический очерк 1934 года. С. 348.
- 228 См.: *Титов А.А.* Синодики XVII в. Переславского Никитского монастыря. М., 1903. С. 70.
- 229 См.: *Шумаков С.А.* Обзор грамот коллегии экономии. М., 1917. Вып. 4: Кострома «с товарищи» и Переславль-Залесский. С. 300. Грамоты № 925; 932; 1028.
- 230 См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 234–237.
- 231 См.: *Виноградский Н.* Указ. соч.
- 232 См.: *Христианство: Энциклопедический словарь* / Под ред. С.С. Аверинцева, А.Н. Мешкова и Ю.Н. Попова. М., 1995. Т. 3. С. 7.
- 233 См.: *Христианство: Энциклопедический словарь*. М., 1993. Т. 1. С. 351.

- 234 См.: Свод законов Российской империи. СПб., 1911. Т. 10. Ч. 1. Ст. 1113.
- 235 См.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. С. 127. Табл. 131.
- 236 Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии / Под ред. В.В. Касаткина. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 104.
- 237 Подробнее об этом произведении и его факсимильное воспроизведение см.: *Истомин Карион*. Книга любви знак в честен брак / Статья, транслитерированный текст, комментарий и словарь Л.И. Сазоновой. М., 1989.
- 238 Там же. С. 45.
- 239 Там же. С. 67.
- 240 См.: Черная Л.А. Проблема человека в русской культуре «переходного периода» // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1992. С. 36.
- 241 См.: Юрганов А.Л. О «переходном периоде» в русской культуре // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2005. Ч. 2. С. 366–368.
- 242 См., например, икону XVII в. из собрания Сергиево-Посадского музея-заповедника (Инв. 2963). Воспроизведение: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления. Сергиев Посад, 1996. Табл. 22.
- 243 Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI – начало XVII в. С. 294.
- 244 См. воспроизведение: Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. С. 18. Ил. 13.
- 245 Воспроизведение см.: Брюсова В.Г. Ипатьевский монастырь. М., 1982. Табл. 24.
- 246 См.: Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. С. 13. Ил. 7.
- 247 См.: Брюсова В.Г. Ипатьевский монастырь. Табл. 38.
- 248 См.: Баниге В.С., Брюсова В.Г., Гнедовский Б.В., Щапов Н.Б. Ростов Ярославский. Ярославль, 1957. С. 89, 90.
- 249 См.: Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. М., 2002; Она же. Программа цикла «Апокалипсис» в росписи Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском // Проблемы изучения памятни-

ков духовной и материальной культуры. М., 2001. Вып. 4. С. 187–192.

<sup>250</sup> Такие изображения существуют в Троицких соборах Данилова монастыря в Переславле-Залесском и Ипатьевского монастыря в Костроме, церкви Ильи Пророка в Ярославле.

<sup>251</sup> См., например: *Овчинникова Е.С.* Церковь Троицы в Никитниках; *Добровольская Э.Д., Гнедовский Б.В.* Указ. соч. М., 1981; 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле. 1650–2000 гг. Ярославль, 2001; *Рутман Г.А.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. Ярославль, 2004. Т. 2.

#### Глава 4

### ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

<sup>1</sup> См.: *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973.

<sup>2</sup> См.: *Вагнер Г.К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве; *Он же.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987; *Он же.* Искусство мыслить в камне.

<sup>3</sup> См.: *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы; *Он же.* Историческая поэтика русской литературы.

#### 4.1. Понятие «категория» и категориальный анализ в исследованиях средневековой культуры

<sup>4</sup> *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. М., 1998. С. 142, 143.

<sup>5</sup> *Степин В.С.* Выступление на заседании «круглого стола» «Философия в современной культуре: новые перспективы» // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 9.

<sup>6</sup> Там же. С. 8.

<sup>7</sup> Там же.

- <sup>8</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. Далее все цитаты мы будем приводить по второму, исправленному и дополненному изданию (М., 1984).
- <sup>9</sup> Там же. С. 9.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же. С. 30–34.
- <sup>12</sup> *Баткин Л.М.* О том, как Гуревич возделывал свой аллод. С. 8.
- <sup>13</sup> См.: *Фома Аквинский.* Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии» / Составление, введение и комментарии Х. Зайдля / Пер. с лат. и нем. К.В. Бандуровского. М., 2000; *Фома Аквинский.* Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб., 2004.
- <sup>14</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. С. 14.
- <sup>15</sup> Там же. С. 26.
- <sup>16</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
- <sup>17</sup> *Гуревич А.Я.* Историк у верстака // Отечественные записки. 2004. № 5 (20) (<http://www.strana-oz.ru/print.php?type=article&id=939&numid=20>. P. 6).
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> См., например: *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001 (французское издание 1985 г.); *Анналы на рубеже веков: Антология* / Отв. ред. А.Я. Гуревич, сост. С.И. Лучицкая. М., 2002.
- <sup>21</sup> *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 24.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Там же. С. 26.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Там же. С. 26–28.
- <sup>26</sup> См., например: *Ле Гофф Ж.* Указ. соч.
- <sup>27</sup> См.: *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- <sup>28</sup> См.: *Фрейденоберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. (Первое издание вышло в 1936 г.)
- <sup>29</sup> Там же. С. 51–52.

4.2. Сюжеты и образы русской средневековой культуры  
в сознании человека второй половины XVI–XVII вв.

- <sup>30</sup> Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991. С. 612–616.
- <sup>31</sup> Попов Г.В. Апокалипсис в искусстве христианского мира // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Каталог выставки. М., 1995. С. 8–9.
- <sup>32</sup> См.: Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- <sup>33</sup> См.: Чилингилов А. Влияние Дюрера и современной ему немецкой графики на иконографию поствизантийского искусства // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 334–341.
- <sup>34</sup> См.: The Elisabeth McCornick Apocalypse. Chicago, 1940.
- <sup>35</sup> См.: Житомирская С.В. Западное средневековье в рукописях Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина // Средние века. М., 1957. Вып. 10. С. 285–305; Иванченко О.Х. Миниатюры из Апокалипсиса в Государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина // Памятники культуры. Новые открытия. 1977. М., 1977. С. 377–382. Там же см. зарубежную библиографию вопроса.
- <sup>36</sup> См., например: Брюсова В.Г. Гурий Никитин. М., 1982; Попов Г.В. Указ. соч.; и др.
- <sup>37</sup> См.: Лазарев В.Н. Феофан Грек и его школа. М., 1961. С. 113.
- <sup>38</sup> См.: Попов Г.В. Указ. соч. С. 9. Индиктион (Великий миротворный круг), после окончания которого числа Пасхи повторяются в той же последовательности. Индиктионы отсчитываются от Сотворения мира (Черепнин Л.В. Русская хронология. М., 1944).
- <sup>39</sup> Тихонравов Н.С. Древняя русская литература // Тихонравов Н.С. Сочинения: В 2 т. М., 1898. Т. 1. С. 230.
- <sup>40</sup> См.: Алпатов М.В. Памятник древнерусской живописи XV в. икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. М., 1964.
- <sup>41</sup> См.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 328–329.
- <sup>42</sup> Там же. С. 341.

- <sup>43</sup> См.: Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. Благовещенский собор Московского Кремля. С. 21.
- <sup>44</sup> Там же. С. 30.
- <sup>45</sup> См.: Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Указ. соч. С. 74.
- <sup>46</sup> См.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 356–404.
- <sup>47</sup> См.: Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. Благовещенский собор Московского Кремля. Табл. 57–68; Брюсова В.Г. Фрески Ярославля. М., 1983. С. 31.
- <sup>48</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 411.
- <sup>49</sup> См.: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 102–106.
- <sup>50</sup> См.: Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов.
- <sup>51</sup> Подробнее об «Апокалипсисе» Троицкого собора см.: Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. С. 42–47; Она же. Программа цикла «Апокалипсис» в росписи Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском. С. 187–192.
- <sup>52</sup> См.: Ровинский Д.А. Русские народные картинки: В 4 кн. Кн. 3: Притчи и листы духовные. СПб., 1881. С. 274–277.
- <sup>53</sup> Кондаков Н.П. Рец. на кн.: Буслаев Ф.И. Русский лицевой Апокалипсис // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Июль. С. 127.
- <sup>54</sup> См.: Буслаев Ф.И. Русский лицевой Апокалипсис. СПб., 1884. Т. 2. С. 3.
- <sup>55</sup> Лихачев Д.С. «Повествовательное пространство» как выражение «повествовательного времени» в древнерусских миниатюрах // Литература и живопись. Л., 1982. С. 94.
- <sup>56</sup> Любопытно, что «Житие Василия Нового» в тех случаях, когда оно являлось отдельной книгой, а не частью эсхатологического сборника с Апокалипсисом, обычно обильно иллюстрировалось. Из текста «Жития» нередко как самостоятельное произведение выделялось «Видение царицы Феодоры». Также известны его лицевые рукописи. Фрагменты из обоих вышеупомянутых произведений часто включались в состав Синодиков и Лекарств душевных XVII–XVIII вв.

- 57 См.: *Яворский Стефан*. Знамена пришествия Антихриста и кончины века. 1703.
- 58 См.: *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. С. 55.
- 59 *Хейзинга Й.* Указ. соч. С. 163.
- 60 Воспроизведение см. в книге: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII в. С. 163–164. Табл. 87.
- 61 См.: *Демус О.* Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии. М., 2001. С. 16.
- 62 О лицевых Апокалипсисах и Синодиках и их значении в русской культуре XVII в. см.: *Сукина Л.Б.* Очерковые миниатюры русских рукописных Апокалипсисов и Синодиков второй половины XVII века: Автореф. дисс. канд. культурологии. М., 1998.
- 63 См., например, миниатюру Апокалипсиса Соловецкого монастыря последней трети XVII в. (РНБ ОР. Солов. 62/62).
- 64 См.: *Хейзинга Й.* Указ. соч. С. 163. Представления о смерти и Страшном суде в массовом сознании населения Западной Европы подробно также рассмотрены А.Я. Гуревичем. См.: *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 75–110.
- 65 См. миниатюру «Колесо жизни» в Синодике ростовского Успенского собора второй пол. XVII в. (ЯРМЗ. Р-10).
- 66 См.: *Хейзинга Й.* Указ. соч. С. 162.
- 67 См.: *Даркевич В.П.* Народная культура средневековья. М., 1988. С. 124–125. См. миниатюру «Царь Зима» в Месяцеслове второй половины XVII в. (ГИМ ОР. Собр. Хлудова. № 181).
- 68 См. миниатюры «Пир в доме Иона» в Синодике переславского Троицкого Данилова монастыря 1672 г. (ПЗИХМ. Инв. 4288); «Плачу и рыдаю егда помышляю смерть» в Синодике переславского Сольбинского монастыря первой четверти XVIII в. (ПЗИХМ. Инв. 4310).
- 69 См.: *Хейзинга Й.* Указ. соч., С. 160–162. Ср.: *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 360.
- 70 См. миниатюру «Исход души праведного» в Синодике переславского Горницкого монастыря 1695 г. (ПЗИХМ. Инв. 4284).
- 71 См.: *Хейзинга Й.* Указ. соч. С. 162.

- 72 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. М., 1994. С. 299–302.
- 73 Там же. С. 299.
- 74 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 502–511.
- 75 Там же. С. 511.
- 76 Там же. С. 510.
- 77 См.: *Мильков В.В.* Осмысление истории в средневековой Руси. М., 2000.
- 78 См.: *Снегирева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль, 1994. С. 211–213.
- 79 См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1998. С. 92–108. (Репринт издания 1903 г.)
- 80 См.: *Подобедова О.И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания.
- 81 См.: ГТГ, Москва, № 6141; *Смирнова Э.С.* Указ. соч. С. 302, 303. Табл. 175–179.
- 82 Там же. С. 303.
- 83 См.: *Брунов Н.И.* Храм Василия Блаженного в Москве. С. 220.
- 84 Там же.
- 85 Там же. С. 219.
- 86 *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник // Ключевский В.О. Православие в России. С. 214.
- 87 См.: *Бегунов Ю.К.* Житие Александра Невского в станковой живописи начала XVII в. // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1966. С. 311–326.
- 88 См.: *Масленицын С.И.* Ярославская иконопись. Табл. 42. Л.Л. Полушкиной в докладе на Тихомировских чтениях (Ярославль, 2003) удалось, прибегнув к широкому кругу источников, убедительно доказать, что на иконе изображено именно взятие Ярославля татарами в 1238 г., а не сражение на Туговой горе, как утверждалось предыдущими исследователями.
- 89 См.: *Масленицын С.И.* Ярославская иконопись. Примеч. 20. С. 41.
- 90 Первая публикация второй редакции жития Александра Невского в переводе на современный русский язык сделана

- Ю.К. Бегуновым: *Бегунов Ю.К. Александр Невский*. М., 2003. С. 200–210.
- <sup>91</sup> Там же. С. 206.
- <sup>92</sup> Там же.
- <sup>93</sup> См.: *Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник*. С. 195.
- <sup>94</sup> *Бегунов Ю.К. Александр Невский*. С. 212.
- <sup>95</sup> См.: *Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви*. С. 141. (Репринт.)
- <sup>96</sup> См.: *Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник*. С. 113, 114.
- <sup>97</sup> См.: *Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви*. С. 140–141. (Репринт.)
- <sup>98</sup> См.: *Масленицын С.И. Ярославская иконопись*. М., 1983. Табл. 46. Об иконе см. также: *Филатов В.В. Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в.* // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 397–408; *Он же. Икона с изображением сюжетов из истории Русского государства* // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 277–293; *Болотцева И.П. «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе «Сергий Радонежский с житием» XVII века* // *Куликовская битва в литературе и искусстве*. М., 1980. С. 120–128.
- <sup>99</sup> См.: *Филатов В.В. Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в.* С. 397–408; *Он же. Икона с изображением сюжетов из истории Русского государства*. С. 277–293.
- <sup>100</sup> См.: *Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник*. С. 215.
- <sup>101</sup> См.: *Болотцева И.П. «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе «Сергий Радонежский с житием» XVII века*. С. 122.
- <sup>102</sup> См.: *Масленицын С.И. Ярославская иконопись*. С. 41. Примечание 22.
- <sup>103</sup> См.: *Болотцева И.П. Мастер «Куликовской битвы»* // *Памятники Отечества*. М., 1980. Вып. 1 (1). С. 96–98.
- <sup>104</sup> *Житие Сергия Радонежского* // *Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV в.* М., 1981. С. 389.
- <sup>105</sup> *Сказание о Мамаевом побоище* // *Воинские повести Древней Руси*. Л., 1985. С. 236.

- 106 См.: *Щенникова Л.А.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVI веке: сказания и чтимые списки. С. 96–103.
- 107 См.: *Щенникова Л.А.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии. С. 82.
- 108 См.: 1000-летие русской художественной культуры. Табл. 173.
- 109 См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. С. 90, 91. Табл. 82, 83.
- 110 См.: *Салтыков А.А.* Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Табл. 180.
- 111 См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. Табл. 39.
- 112 См.: *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 48.
- 113 См.: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 2. Стб. 1547–1548. (Репринт.)
- 114 Там же.
- 115 См.: Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI – начало XVII вв. С. 174.
- 116 Там же. С. 202.
- 117 Там же.
- 118 См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. С. 109–137. (Репринт.)
- 119 См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.
- 120 Среди чудотворных икон, как и в прежние времена, преобладали образы Богоматери. См., например: *Снеессорева С.* Указ. соч.
- 121 См.: *Брюсова В.Г.* Фрески Ярославля. С. 35.
- 122 См.: *Сукина Л.Б.* Купеческий культ святого Николая Угодника в Переславле-Залесском // Краеведческие записки. Материалы 8-х и 9-х Тихомировских чтений. Ярославль, 2005. Вып. 8. С. 299–307.
- 123 См.: *Кудряшов Е.В.* Солигалич. Л., 1987. С. 24.
- 124 См.: *Брюсова В.Г.* Фрески Ярославля. С. 38.
- 125 Там же.
- 126 Там же. С. 40–41.
- 127 См.: *Рутман Т.А.* Храмосдатели церкви Ильи Пророка Вонифатий и Иоанникий Скрипины. С. 7–15.

- 128 Схему росписи центральной части храма см.: *Никитина Т.Л.* Система росписи центрального объема церкви Ильи Пророка // 350 лет церкви Ильи пророка в Ярославле: 1650–2000 гг. С. 26–35.
- 129 См.: *Грабарь И.Э.* История русского искусства: В 8 т. М., 1915. Т. 4. С. 522–523.
- 130 *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. С. 98.
- 131 Там же. С. 60–62. Табл. 49–50; 1000-летие русской художественной культуры. С. 363. Табл. 178.
- 132 См.: *Сукина Л.Б.* Троицкий собор Данилова монастыря в Переяславле-Залесском. С. 42–47.
- 133 См.: *Веселовский С.Б.* Азартные игры как источник дохода Московского государства в XVII веке // Из истории Московского государства в XVII веке. М., 2005. С. 5–32 (Первая публикация: Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском университете. М., 1909). С. 291–316.
- 134 См.: *Домострой.* С. 57.
- 135 Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. С. 308.
- 136 Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. С. 272.
- 137 См.: Царские грамоты, жалованные ярославскому Толгскому монастырю // Ярославские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1897. № 13. С. 200–202.
- 138 Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. С. 309.
- 139 См.: Законодательные акты русского государства: Тексты. Л., 1986. № 155. С. 129.
- 140 Там же. № 164. С. 137.
- 141 См.: *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 164.
- 142 Там же.
- 143 Законодательные акты русского государства. № 281. С. 193.
- 144 Там же. № 35. С. 124–126.
- 145 См.: *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города. С. 150.
- 146 *Лебедев Д.* Собрание историко-юридических актов. М., 1881. № 11.

- 147 См.: *Смирнов М.И.* Переславль-Залесский: Исторический очерк 1934 года. С. 187–188.
- 148 См., например: Синодик Сольбинского монастыря середины XVIII в. (Переславль-Залесский музей-заповедник. Инв. 4309).
- 149 Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. С. 308.
- 150 См.: Соборное уложение 1649 года. Л., 1987. С. 119.
- 151 См.: *Веселовский С.Б.* Азартные игры как источник дохода Московского государства в XVII веке.
- 152 Там же. С. 28–32.
- 153 См.: ГИМ ОР. Собр. Щукина. № 1044.
- 154 *Веселовский С.Б.* Указ. соч. С. 32.
- 155 См.: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 2: Т–Я. Стб. 1338–1340. (Репринт.)
- 156 *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С. 231.
- 157 См.: *Крекотень В.И.* Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII века // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 255–275.
- 158 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 55–56.
- 159 Там же. С. 53.
- 160 См.: *Богданов А.П.* К полемике конца 60-х – начала 80-х годов XVII века об организации высшего учебного заведения в России: Источниковедческие заметки // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 177–209.
- 161 Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 3. С. 73.
- 162 Там же. С. 73–74.
- 163 Там же. С. 213–214.
- 164 Там же. С. 213.
- 165 Там же. С. 216.
- 166 Там же. С. 146.
- 167 В качестве примера возьмем на себя смелость сослаться на нашу работу: *Сукина Л.Б.* История Эсфири в русской культуре второй половины XVII века // История и культура Ростовской земли. 1998. Ростов, 1999. С. 101–105.

## Список сокращений

- ЛАЭ – Акты Археографической экспедиции  
АН – Архитектурное наследство  
БАН – Библиотека Академии наук  
ГАЯО – Государственный архив Ярославской области  
ГИМ – Государственный исторический музей  
ГТГ – Государственная Третьяковская галерея  
ГРМ – Государственный Русский музей  
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения  
ИРЛИ РАН – Институт русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский дом)  
МДА – Московская Духовная Академия  
МИАР – Музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева  
ОИДР – Общество истории и древностей российских при имп. Московском университете  
ОЛДП – Общество любителей древней письменности  
ОР – отдел рукописей  
ПДП – Памятники древней письменности  
ПЗИХМ – Переяславль-Залесский историко-художественный музей  
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей  
РГАДА – Российский государственный архив древних актов  
РГБ – Российская государственная библиотека  
РНБ – Российская национальная библиотека  
СПГИАХМЗ – Сергиево-Посадский Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН  
ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских  
ЯИАМЗ – Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник  
ЯРМЗ – Ярославо-Ростовский музей-заповедник (ныне музей-заповедник «Ростовский кремль»).

---

*Contents*

*Introduction* ..... 9

*Chapter 1*

**THE PROBLEM OF MAN IN THE HISTORY  
OF MEDIEVAL RUSSIAN CULTURE:  
RESEARCH STATE AND METHODOLOGIES** 19

1.1. The main problem of studying man in the historical  
research works on Russian culture and historical  
research on late Middle Ages and the transitional  
period 20

1.2. The phenomenologic approach in source studies  
of medieval Russian culture: the evolution  
and problematic points of the methodology 41

1.3. The hermeneutic approach to source studies  
and historical and anthropological research 62

*Chapter 2*

**FAITH AND PIETY OF RUSSIANS IN WRITTEN  
SOURCES OF LATE MIDDLE AGES  
AND EARLY MODERN TIME** 69

2.1. A standard specimen of a "believer"  
in the "prescribed" Christianity in Russia  
of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. State  
and church regulation documents on faith  
and piety 70

2.2. Obits and deposit books of the 16<sup>th</sup>  
and 17<sup>th</sup> centuries as sources of research on rules  
of day-to-day piety and the ways to demonstrate  
it in the society 105

2.3. Punishment for sins and examples of righteous life in the Russian literature of late Middle Ages and the transitional period	164
2.4. Russians and their Orthodox religion in European writings on Russia of 16 <sup>th</sup> and 17 <sup>th</sup> centuries	178

### *Chapter 3*

ECCLESIASTIC ARCHITECTURE AND VISUAL ARTS OF THE SECOND HALF OF THE 16TH AND 17TH CENTURIES IN SOURCE STUDIES	192
3.1. Architectural monuments and church-building practice of the late Middle Ages	193
3.2. Visual arts specimens and the problem of the collective and individual piety	233
3.2.1. The icon in the 16 <sup>th</sup> and 17 <sup>th</sup> centuries	234
3.2.2. Monumental paintings in the mid-late 17 <sup>th</sup> century	284

### *Chapter 4*

A HISTORICAL SOURCE AND TYPOLOGICAL ANALYSIS OF RUSSIAN CULTURE OF LATE MIDDLE AGES	293
4.1. The concept of "category" and categorical analysis in medieval culture research	294
4.2. The plots and images in Russian medieval culture in the consciousness of people in the second half of the 16th and 17th centuries	303
The end of the world and the Apocalypse	304
Death	316
War and the military feat	323
The miracle and the miraculous	339
Games and gamesmanship	348
From the "teacher" and "teaching" to the "learned man" and "learning" .....	357

---

<i>Conclusion</i>	363
<i>Notes</i>	366
<i>The list of abbreviations</i>	423

7

**Sukina L.B.**

**“The Believer” in the Russian culture of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries**

The second half of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries is the heyday of the Russian medieval culture. It is the time when the “prescribed” Orthodoxy, principal canons of medieval literature and art were finally formed. But there simultaneously emerged first signs of a cultural crisis which became evident in the mid-17th century. Late medieval man no longer could or would deny the “self-reflection” which revealed itself not only in the radical form of the Church schism, but the opinions and actions of individuals and social groups, which were less dramatic and radical, but nonetheless essential for our understanding cultural processes and phenomena of the time. The book is a historical and anthropological reconstruction of the most important aspects of the religious thinking and behaviour of Russian people in the second half of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries on the basis of the hermeneutic analysis of a large number of written and non-verbal sources of the time.

The book is intended for historian and any readers interested in Russian history and culture.

**Сукина Л.Б.**  
С 89      Человек верующий в русской культуре XVI–  
XVII веков. М.: РГГУ, 2011. 424 с.  
ISBN 978-5-7281-1119-1

Вторая половина XVI–XVII вв. – время расцвета русской средневековой культуры. Завершилось оформление «предписанного» православия, основных канонов средневековой литературы и искусства. Одновременно появились признаки культурного кризиса, явно обозначившегося в середине XVII в. Человек позднего Средневековья уже не хотел и не мог отказаться от «самомышления», которое проявилось не только в крайней форме церковного раскола, но и в менее драматичных, хотя и существенных для понимания культурных процессов и явлений того времени суждениях и поступках отдельных людей и социальных групп. Книга представляет собой опыт историко-антропологической реконструкции важнейших аспектов религиозного сознания и поведения русского человека второй половины XVI–XVII вв. на основе герменевтического анализа широкого круга письменных и невербальных источников этого времени.

Для историков и всех интересующихся историей и культурой России.

УДК 21  
ББК 63.3(2)4-7

*Научное издание*

*Сукина Людмила Борисовна*

**ЧЕЛОВЕК ВЕРУЮЩИЙ  
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XVI–XVII ВЕКОВ**

*Редактор Н.Н. Мельникова*

*Художественный редактор М.К. Гуров*

*Технический редактор Г.П. Каренина*

*Корректор Н.М. Спиридонова*

*Компьютерная верстка Г.И. Гаврикова*

Подписано в печать 03.10.2011.

Формат 84 × 108<sup>1</sup>/32.

Усл. печ. л. 25,1.

Уч.-изд. л. 26,2.

Тираж 500 экз.

Заказ № 266

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993 Москва, Миусская пл., 6  
Тел.: (499) 973-42-06



Handwritten text in Cyrillic script, likely a description of the illustration above.



Handwritten text in Cyrillic script, likely a description of the illustration above.



Handwritten text in Cyrillic script, likely a description of the illustration above.

РГБ  
Сукина Л. Человек верующий в  
русской культуре XVI-XVII вв  
9 785728 111191  
270,00 руб.

